

FRABOSCHI, AZUCENA ADELINA. *Scivias, de Hildegarda de Bingen (primera parte). Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009 575 p.

El teórico y crítico formalista ruso Mijail Bajtin postuló en su libro de 1929 dedicado a Dostoievsky –que Occidente sólo conocería varias décadas después– el concepto de *polifonía* para aludir a la pluralidad de voces y perspectivas que, en el seno de un discurso supuestamente unitario como el de una novela, confieren a éste una estructura dialógica y coral por sobre la monología del autor, cuyo punto de vista cede toda prerrogativa de exclusividad a los diversos puntos de vista de los personajes, que ocasionalmente divergen, se oponen, se intersectan, se contaminan, se enriquecen por el mutuo contacto.<sup>1</sup> El volumen que hoy presentamos, dedicado a las seis visiones del primero de los tres libros de la vasta obra profético-visionaria *Scivias* de Hildegarda de Bingen, bien puede reclamar para sí la calificación de polifónico, no sólo porque coexisten en él las dos voces básicas inexcusables en todo estudio crítico de un texto llevado a cabo con criterios de cientificidad –la voz de la autora estudiada, Hildegarda de Bingen, y la voz de la autora de la fijación, la traducción y los comentarios del texto hildegardiano, Azucena Fraboschi–, sino también porque cada una de estas dos voces se subdivide internamente en diversos niveles textuales de dispar jerarquía pragmática y aun de dispar caracterización semiológica –no se pierda de vista, a este último respecto, que el discurso primario de Hildegarda se configura a partir de dos códigos sémicos bien distintos: el pictórico, encargado de reproducir visualmente el contenido de las visiones, y el lingüístico, que describe verbalmente lo visto y transcribe además las palabras directas de Dios escuchadas por Hildegarda en visión–; y precisamente, la voz de Dios es la tercera –o mejor, la primera– de estas voces polifónicamente integradas y contrapuestas –utilizo este segundo término según su sentido musical–, sin duda la voz principal que guía y sostiene al complejo sonoro y semántico en que consiste el riquísimo discurso de este completo estudio sobre *Scivias*.

Habida cuenta pues de tal riqueza, y en vista de las diversas voces, estrategias discursivas y códigos señalados, podemos distinguir en el volumen que nos ocupa nueve niveles textuales:

1. En primer término debe mencionarse, naturalmente, la plasmación icónico-pictórica de las visiones del primer libro en las hermosísimas miniaturas que, según se sabe, no fueron ejecutadas por mano de la propia Hildegarda sino bajo dirección y supervisión suya. La profecía hildegardiana consiste en la percepción de especies sensibles internas tanto visuales como sonoras, y corresponde así al código pictórico dar cuenta en primera instancia del contenido de la experiencia. En este libro de Azucena Fraboschi las seis miniaturas se reproducen en las pp. 49 a 56 en papel ilustración de excelente calidad y con finísima resolución cromática.
2. Pero no basta la mera reproducción o interpretación pictórica de la visión para dar acabada cuenta de la complejidad de su mensaje; por ello, un segundo nivel textual corresponde a la verbalización que hace Hildegarda de su propia experiencia, a la traducción de sus visiones en términos lingüísticos, ejecutada con sobria retórica y alta poesía.
3. El tercer nivel textual –no en relevancia, sino dentro de este orden meramente expositivo– corresponde a las palabras de Dios oídas en visión por Hildegarda y

---

<sup>1</sup> BAJTIN, MIJAIL M. *Problemas de la poética de Dostoievsky*. México:, FCE, 1993.

recogidas por ésta se supone *ad litteram* como discurso reportado en estilo directo dentro de su propio discurso verbal.

4. No bastantes las miniaturas que reproducen pictóricamente las visiones y el discurso verbal que las describe con palabras, incluyendo en éstas las divinas, Hildegarda dedica un cuarto nivel de discurso a glosar su experiencia visionaria a partir precisamente de lo que Dios mismo declara, lo cual constituye una interpretación de los tres niveles textuales previos que se elabora en base a una técnica de análisis y lectura fundamentalmente alegórica. No resultaría pertinente en nuestro acotado tiempo siquiera intentar un abordaje más o menos exhaustivo de lo que latamente se conoce como *alegoría*; bástenos recordar apenas que, aceptado que la alegoría supone una expansión al dominio del pensamiento de lo que la metáfora es a la palabra aislada, y que por tanto puede definirse como una metáfora continuada en un sintagma de mayor extensión, la tradición retórica y exegética medieval distingue la *allegoria in verbis* de la *allegoria in factis*, entendiendo a la primera como aquella cuyo sentido figurado radica en las palabras, y a la segunda como aquella cuyo sentido figurado radica en los hechos u objetos mismos que las palabras designan; la distinción cobra importancia ante todo en relación con la interpretación bíblica, pues en el texto sagrado coexisten figuras cuya alegoría es meramente verbal y no remite necesariamente a acontecimientos históricos reales —el jardín del *Cantar de los Cantares*, el hijo pródigo de la parábola de Jesús— junto a otras cuya lectura alegórica surge a partir del objeto real o del hecho histórico referidos por el discurso —el jardín del Edén, el éxodo de Egipto—; conocida es la fecunda tradición exegética bíblica que en los siglos medios interpretó el texto sagrado conforme a la segunda clase de alegoría, la *in factis vel christiana*, estableciendo para ella los cuatro célebres niveles de sentido, a saber, el literal o histórico, el alegórico propiamente dicho o tipológico, el tropológico o moral, y el anagógico o escatológico, que refieren, respectivamente, un hecho veterotestamentario en su historicidad —por caso, la liberación del pueblo judío de Egipto—, su primera consumación en el Nuevo Testamento, que coincide con lo que debe creerse como objeto de fe —la redención obrada por Cristo—, su reproducción como norma de comportamiento general, lo que debe hacer todo cristiano —la conversión del alma del pecado a la gracia— y su segunda y final consumación en el cielo, aquello a lo cual se tiende como objeto de esperanza —la resurrección y el acceso a la eterna gloria—<sup>2</sup>. Queda claro que *Scivias* no es discurso bíblico, y por tanto no cabe aplicarle estrictamente el esquema de los cuatro sentidos de la alegoría cristiana —al margen de que en algunos pasajes, como muy acertadamente señala Azucena Fraboschi a propósito de la sexta visión, dicho esquema pueda resultar un instrumento útil a la hora de desentrañar el significado profético del texto—; pero más allá de la pertinencia o no del método figural del cuádruple sentido, no pueden caber dudas acerca de la condición de *allegoria in factis* del discurso visionario hildegardiano, pues las figuras y objetos que en él se contienen y que se leen alegóricamente son presentados como hechos real e históricamente ocurridos y percibidos por la profetisa experiencialmente, y no, como sucede en la alegoría *in verbis*, como meras metáforas de un pensamiento que recurre a los tropos en pos de una expresión más plástica y figurativa. Se trata entonces el discurso hildegardiano de un discurso plenamente *alegórico* según la modalidad *in factis* propia de lo alegórico cristiano, pero también se trata de un discurso *profético-visionario*, que se condice en

<sup>2</sup> Se analizan en detalle estas cuestiones en la monumental obra de Henri De Lubac *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier, 1959-1964, 4 vols.

su fenomenología con la segunda de las tres clases de conocimiento profético que Santo Tomás distingue en *S.Theol.* II/II, q. 173, a. 2, a saber, el conocimiento mediante formas sensibles captadas por los sentidos externos, el conocimiento imaginativo, mediante formas sensibles internas *–per formas imaginarias–*, y el conocimiento puramente mental de ciencia infusa, habido mediante especies inteligibles. Hildegarda ve y oye internamente, conoce especies que la impresionan sensiblemente mas no mediante sus sentidos externos, sino mediante su imaginación; se trata del tipo de revelación profética que más frecuentemente se canaliza a través de los sueños, bajo la forma de visiones oníricas, pero en este caso las visiones son habidas en vigilia –Santo Tomás admite asimismo esta doble posibilidad de la profecía sensible *per imaginariam visionem* al señalar que ésta puede suceder *in dormiendo* o bien *in vigilando* (*S.Theol.* II/II, q. 174, a. 3)–; la distinción puede ser de cierta relevancia, pues a la zaga de los muy leídos *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio la Edad Media atribuía al *somnium* y a las imágenes en él habidas un carácter oscuro y de ardua interpretación, en tanto identificaba a la *visio* con un tipo de imágenes revelatorias más claras y entendibles. Cabe legítimamente preguntarse hasta qué punto el contenido profético de las visiones de Hildegarda resulta tan claro e instantáneamente comprensible; el solo hecho de que su propia autora lo glose, analice e interprete parece más bien desmentir semejante presupuesto macrobiano; en todo caso, la ocurrencia dentro de la visión de un discurso verbal asumido por Dios mismo, que abierta y nítidamente interpela a la profetisa, le ordena comunicar su experiencia visionaria y le brinda ciertas pautas interpretativas, constituye un caso asimismo contemplado en las taxonomías proféticas medievales, y más concretamente, de nuevo, en la de Macrobio, quien denomina *oracula* a estos anuncios verbales que un dios o una persona santa o grave pronuncia en el seno de un *somnium* o una *visio*.<sup>3</sup>

5. Con el quinto nivel textual pasamos ya de la voz de Hildegarda a la voz de Azucena Fraboschi, la autora del volumen que nos ocupa aquí. Pero al igual que sucedía con la voz de los niveles textuales previos, en esta voz autoral-exegética existen también distintos planos discursivos; en primer término, el correspondiente a los comentarios que completan y consuman las glosas de la propia Hildegarda, a la vez que aportan una compleja y fascinante red de reflexiones, impresiones, interrelaciones y meditaciones acerca de las visiones proféticas. Es en este nivel textual, precisamente, donde radica la *lectio* que Azucena propone como método de abordaje, al modo de los grandes maestros medievales. Volveré sobre ello más adelante.
6. La *lectio* mediante la cual comenta e interpreta Azucena las visiones de Hildegarda se prolonga, empero, en un sexto nivel, correspondiente a las notas a pie de página que aportan datos u observaciones jerárquicamente subordinadas al previo nivel quinto, mas no por ello menos relevantes conceptualmente.
7. Junto a los dos niveles de comentarios pertenecientes a la *lectio* estrictamente tal, la autora ofrece un séptimo nivel textual o, más bien y conforme a la terminología al uso, *paratextual*, correspondiente al medular prólogo que encabeza el volumen, que, con el propósito de mejor guiar el abordaje tanto del discurso visionario hildegardiano cuanto de los comentarios de su exégesis, ofrece datos de valor acerca de la vida y la obra de Hildegarda, así como acerca de la *lectio medievalis* en cuanto método de lectura comprensiva integral, y correspondiente

<sup>3</sup> A. T. MACROBIUS. *Commentarii in Somnium Scipionis*. Edidit Iacobus Willis. Editio stereotypa editionis secundae. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1994, 1.3.2-13.

también a la bibliografía y al utilísimo diccionario biográfico que cierran el libro.

8. Tanto los comentarios principales del quinto nivel cuanto los subordinados del sexto nivel de las notas, más el paratexto prologal del séptimo nivel, derivan a veces en lo que bien podríamos considerar un octavo nivel textual, correspondiente a las citas o *hipotextos* explícitos recabados tanto de las *auctoritates* bíblicas, patrísticas, clásicas y medievales que configuran la base teórica y cultural de Hildegarda, cuanto de estudiosos y exégetas modernos que aportan elementos de juicio y análisis a la autora para una más acabada interpretación de su objeto.
9. Finalmente, y para no poca sorpresa, existe un noveno nivel textual en esta cabal sinfonía discursiva, el último, que nos transporta fuera del soporte concreto del volumen que comentamos y nos deposita en el inmenso mundo virtual de la red, en una operatoria *hipertextual* –utilizamos ahora el término no según el sentido genettiano correlativo de *hipotextual*, sino en el más divulgado sentido cibernético– que, mediante un simple enlace, nos permite acceder a los textos originales latinos aducidos o comentados en el libro. El recurso podrá parecer simple, pero no deja de resultar llamativo que mediante él la autora establezca, *volens nolens*, una innegable correspondencia entre la Edad Media, cultura básicamente de citas y autoridades y afecta a un tipo de discurso ramificado en el que cada idea remite a otras en una trama de progresivas remisiones que a menudo obliteran incluso el respeto por la autoría personal, y nuestra época posmoderna, igualmente afecta a las citaciones y a las remisiones infinitas de textos que se comunican y se regeneran unos en otros, según el modelo de la semiosis intertextual propia de la red. La analogía, por cierto, no pasa de ser fenoménica, pues las citas y ramificaciones medievales se ordenan siempre en torno de un eje semántico definido y reconocen una neta jerarquización de contenidos, una troncalidad, en tanto la intertextualidad posmoderna se asemeja más bien a un caos donde los discursos se mezclan y confunden en un proceso incesante, rizomático –según diría Deleuze–, que parece no reconocer eje, fin ni sentido. En todo caso, la analogía, siquiera superficial, sigue siendo válida.

Querría detenerme ahora en la labor específica de la autora del volumen en cuanto *lectora* y *comentadora* de las visiones de Hildegarda. Según queda establecido desde el subtítulo mismo del libro, los comentarios de Azucena a las seis primeras visiones de *Scivias* se ajustan al *método* –y subrayo que deberíamos entender esta palabra más en su sentido etimológico griego de ‘camino’ que en el técnico cartesiano que resulta más habitual– de la *lectio medievalis*. Se trata de una modalidad de estudio e interpretación de textos nacida en el seno de las escuelas monásticas benedictinas en la temprana Edad Media, y conservada, con algunas adaptaciones a los nuevos tiempos, por la Escolástica universitaria a partir del siglo XIII, que sin embargo preferirá como más adecuado a su nuevo temple racionalista el método abstracto de la *quaestio disputata*. En efecto, mientras la *lectio* toma por objeto un texto, vale decir, algo vivo, concreto e integralmente humano cuando no divino, la *quaestio* se concentra en un problema de pura teoría, en una construcción abstracta y parcial del intelecto; el reinado de la *lectio* en la Edad Media temprana frente a la supremacía de la *quaestio* en las universidades a partir del siglo XIII tiene que ver, naturalmente, con el triunfo de una escolástica racionalista y especulativa que gusta de abstraer y dividir el complejo fenómeno de la realidad, tanto humana cuanto divina, y con el correlativo ocaso de aquellos tiempos previos, más apegados a una teología mística y escrituraria que se resiste a las rigideces y esquematismos de una dialéctica pura. Hildegarda y sus obras representan acabadamente esta vieja y hermosa

forma de pensar *desde* y *en* el texto –sagrado o humano– entendido como algo vivo, unitario y orgánico, pero su contemporáneo Pedro Abelardo da inicio ya, en pleno siglo XII, a la nueva forma de pensamiento racionalista que se impondrá en el siglo siguiente, pese a los escándalos y afanes del último defensor del antiguo método monástico, el enorme San Bernardo de Clairvaux. No debe verse en las acerbas críticas de éste a Pedro Abelardo, por lo demás, solamente el refunfuño de un viejo maestro incapaz de adaptarse a los nuevos tiempos y a las nuevas modas, sino la defensa de una modalidad de pensar, la *lectio*, que era en rigor mucho más que un mero método de investigación científica o de análisis de problemas teológicos, que trascendía incluso el campo de lo puramente intelectual para alcanzar lo afectivo y aun lo corporal, pues se trataba de un cabal *acto de devoción* en el que el pensamiento discursivo se elevaba a la meditación y aun a la plegaria. No en vano en la rutina disciplinar de los monjes la *lectio* atenta de la Escritura y de los Santos Padres desembocaba en una *meditatio* profunda acerca de los misterios de Dios y precedía a la *oratio* final en la que el creyente, enriquecida su alma por la iluminación habida en la lectura meditada de los textos sagrados y devotos, dirigía su voz al Supremo Hacedor a modo de respuesta tras haber escuchado y comprendido la suya.<sup>4</sup> En términos de la moderna Pragmática bien podríamos decir entonces de la *lectio* lo mismo que de la *oratio*: que se trata en ambos casos de formas de devoción que constituyen *actos de habla dialógicos*, pues no se aplican a un ente pasivo y cosificado considerado como mero objeto cognoscible, sino se dirigen a él como interlocutor vivo conforme al modelo de la interacción personal entre dos sujetos; y en ambos casos, por lo demás, el habla y la escucha conviven en el mismo acto, pues si bien en la *lectio* se trata ante todo de escuchar la palabra de Dios y en la *oratio* de decirle a Dios nuestra palabra, el escuchar de la *lectio* deviene a la vez activa interrogación y locución, y el hablar de la *oratio* se convierte en atenta escucha de la implorada respuesta. Diálogo cabal y pleno, transido como todo diálogo de intelecto y sentimiento, de razón y voluntad, de conocimiento y amor, de ideas y pasiones, la *lectio* involucra todas las facultades del alma y aun las del cuerpo –no se pierda de vista que en la Edad Media la lectura se hacía en voz alta y acompañada de la debida gestualidad física–, en un acto de aproximación y comunión integral, cordial, alejado de toda abstracción especulativa, entre un sujeto concreto y vivo, el lector, y esa otra realidad viva, el texto, que remite a su vez a los sujetos vivientes de los autores humanos y el autor divino. Pues bien, va de suyo que si tal método de estudio y aproximación textual permite un abordaje integral de su objeto, poniéndolo a salvo de cualquier peligro de racionalización o abstracción impropias, resulta especialmente pertinente a propósito de un texto de naturaleza profético-visionaria como el de *Scivias*, toda vez que la palabra del profeta es antes poética que científica o filosófica y se hace más dócil a los moldes de la retórica que a los de la dialéctica.

No basta, empero, para decretar la fecundidad de un método, que éste resulte adecuado a su objeto, sino que debe adecuarse igualmente a la personalidad del sujeto que lo pone en práctica; en tal sentido, el camino de la *lectio medievalis*, apropiadísimo al concreto objeto del texto profético visionario hildegardiano, no resulta menos apropiado al sujeto de la autora y exégeta responsable del volumen de que aquí tratamos. Me permitiré aducir en prueba de ello algunos recuerdos personales. Conozco a Azucena Fraboschi desde fines de la década del ochenta, cuando el recién creado Instituto de Estudios Grecolatinos del que hoy es Directora era su sede de trabajo en el subsuelo de la Facultad de Filosofía y Letras de la calle Mitre; acababa yo de obtener mi grado, y al

<sup>4</sup> Cfr. LECLERCQ, JEAN. “Formas de oración y contemplación. II. Occidente”, en MC. GINN, BERNARD; JOHN MEYENDORFF Y JEAN LECLERCQ (dirs.) *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*. Buenos Aires: Lumen, 2000, pp. 431-441.

comenzar a frecuentar el Instituto la amable sonrisa de Azucena solía recibirnos no sólo con su bien conocida cordialidad, sino también, muy a menudo, con entusiastas comentarios acerca de lo que estaba investigando en ese momento. Su trabajo estaba así en constante apertura y donación a los demás, a quienes intentaba –y conseguía– no sólo entusiasmar, sino incluso involucrar mediante consultas, pedido de opiniones o abiertas preguntas: “¿cómo le parece que podría traducirse mejor esta palabra latina?; ¿no le parece que esta imagen alude a tal o cual cosa?, ¿esto no le recuerda a tal o cual autor?” Más tarde, al despuntar el nuevo milenio, coincidimos ambos en el mismo sector de investigadores, en el cuarto piso de este Edificio San Alberto Magno, en escritorios contiguos; tuve ocasión entonces de palpar día a día el especial modo de Azucena de relacionarse “cordialmente” con su objeto de estudio. No era infrecuente que el silencio –la palabra es optimista e hiperbólica; no era precisamente silencio lo que había en ese sitio, a decir verdad– resultara sorpresivamente rasgado por alguna gozosa exclamación de Azucena, feliz ante un hallazgo, ante la definitiva comprobación de lo atinado de una hipótesis o ante la lisa y llana belleza de un pasaje de su amada Hildegarda. Pero como el gozo de Azucena es difusivo e invasivo, tras la exclamación venía la comunicación y la donación al prójimo de su felicidad. No creo conocer investigador cuyo entusiasmo resulte más contagioso y estimulante que el de Azucena; y más aún, su entusiasmo y su peculiar modo de involucrar en él al colega resultan a menudo francamente proselitistas. ¿O acaso no somos varios, entre los aquí presentes, quienes llevados de la curiosidad ante semejante fervor suyo, decidimos acercarnos por primera vez a la lectura de Hildegarda, y quizás hasta tentar algún modesto escrito sobre ella? Idéntico fervor contagioso y difusivo se percibe, y con creces, en los libros, artículos y conferencias de Azucena Fraboschi sobre Hildegarda de Bingen; en todos sus escritos, junto al rigor intelectual y la exhaustividad analítica, campea una radical empatía, una identificación afectiva con su tema que, con todo, no supone mengua alguna de la necesaria objetividad. Tal como señalan las modernas hermenéuticas textuales, diríase que Azucena, en su tarea de lectora y exégeta, no busca sólo comprender el texto –y a su través la entera realidad extratextual allí referida– en cuanto objeto, sino comprenderse y manifestarse a sí misma en cuanto sujeto no sólo cognoscente, sino sentiente y viviente; “se comprendre devant le texte”, según célebre fórmula de Paul Ricoeur. Volvemos así al íntimo parentesco entre *lectio* y *oratio*: leemos un texto, sagrado o profano, para leer a Dios en él, y también para aprender a nosotros mismos en cuanto interpelados por ese Dios que habla y vive en el texto, un Dios que, a su vez, en nuestro devoto acto de lectura orante nos lee y nos quiere como más dignos de Sí. A la zaga de esta preñante modalidad medieval de abordaje del texto, la lectura orante de Azucena Fraboschi a partir de las visiones de Hildegarda de Bingen nos involucra y enriquece. Se lo agradecemos.

Javier Roberto González  
UCA - CONICET