

**Nulla modo separari valet.
La superación del sujeto moderno desde
la antropología de Hildegarda de Bingen**

*Nulla modo separari valet.
The Overcoming of the Modern Subject from the Anthropology of Hildegard of Bingen*

*Nullomi separari valet shinashnalla.
Hildegarda de Bingenpa antropología yachaypi moderno runakuna imasha ñawpaman
rinamanta riman*

Miguel Escobar Torres
miguel.escobar@urjc.es
ORCID: 0000-0002-0906-142X
Universidad Rey Juan Carlos
Madrid, España

Cita recomendada:

Escobar Torres, M. (2024). Nulla modo separari valet. La superación del sujeto moderno desde la antropología de Hildegarda de Bingen. *Revista Sarance*, (52), 110 - 129. DOI: 10.51306/ioasarance.052.05

Resumen

En el presente artículo defiendo la necesidad de volver sobre la antropología hildegardiana, que concibe al hombre como crisol de la creación y tan unido a la tierra que no puede separarse de ella, pues nos proporciona las herramientas gnoseológicas y metafísicas que permiten diagnosticar al sujeto moderno y superarlo, alumbrando de este modo una forma distinta de dominio. La relación entre el hombre y la naturaleza debe estar marcada no por un dominio arbitrario y limitado sólo por el puro poder, como se desprende del sujeto ausente de la modernidad, sino por una acción humana que, nutriendo la tierra de la que el hombre mismo está hecho, garantice la armonía y el equilibrio de un ecosistema humanizado.

Palabras clave: sujeto moderno; *dominium*; ecología; Descartes; Hildegarda de Bingen.



Abstract

In this article I defend the need to return to Hildegardian anthropology, which understands man as the crucible of creation and so united to the Earth that he cannot be separated from it, since it provides us with the epistemological and metaphysical tools that allow us to diagnose the modern subject and overcome it, thus illuminating a different form of mastery. The relationship between man and nature must be marked not by an arbitrary dominion limited only by pure power, as is evident from the absent subject of modernity, but by a human action that, nourishing the earth from which man himself is done, guarantees the harmony and balance of a humanized ecosystem.

Keywords: modern subject; dominium; ecology; Descartes; Hildegard of Bingen.

Pishiyachishka Yuyay

Hildegarda de Bingenpa antropología yachayman tikranamantami kay killkaypika riman. Kay yachakka ninmi ñukanchik runakunaka kay pachapa shunku shina kanchik, chaymanta allpa mamawan tantanahushka pakta kawsanchik. Chay yuyaymi ñukanchikta yachachin pikunatak kanchik, imashatak kawsana kanchik. Hildegarda de Bingen warmika yanmi kashka kay pakta kawsaytaka alliman hamutashpaka kunanpi llakikunatapashmari alli rikushpa ñawpaman llukshi usharinka nin. Shinallami kay pachapi kawsay usharinka allpa mamawan shuklla shina. Runakunaka allpa mamataka mana hatunyashpaka rikuna kanchikchu nin. Ashtawankarin allpata huyashpa, rikushpa, mikuchishpa pay alli kachun yashpa kawsana kanchik nin. Shinaman alli kawsashpallami runakunapash, allpa mamapash alli karinka.

Sinchilla shimikuna: moderno runakuna; dominium; allpa yachay; Descartes; Hildegarda de Bingen.



1. Introducción

La urgente necesidad de repensar la relación entre el hombre y la naturaleza convierte esta cuestión en uno de los temas de nuestro tiempo. La razón de esta urgencia reside en que la concepción moderna de esta relación, fundada en un dominio humano arbitrario y sin más límite que el mero poder, parece estar alcanzando un punto de no retorno, y su visible efecto sobre el medio ha llevado a algunos autores a tratar de elevar este fenómeno a la categoría de época geológica, reemplazando el holoceno por el presunto “antropoceno”. No obstante, el fin de este artículo no es discutir si tal propuesta es o no adecuada, sino indagar en los orígenes históricos del modo moderno de comprender este dominio del hombre sobre la naturaleza y plantear una visión *real* y alternativa.

En la primera parte investigo la génesis del sujeto moderno: partiendo del modo en que este es tematizado en Descartes, Bacon y Kant, donde se formulan sus rasgos principales; se trazan los orígenes del ámbito metafísico formal, abstracto y neutro, ajeno a la tierra del sujeto desencarnado, que se pueden hallar en el siglo XIII en el formalismo metafísico de Duns Escoto. En tercer lugar, argumento que los orígenes prácticos –entendidos como una aproximación epistémica pre-metódica– de este extrañamiento teórico escotista se pueden hallar ya en la emergencia de la racionalidad liberal en las escuelas catedralicias del siglo XII. En cuarto lugar, examino la importancia que tiene este doble extrañamiento para la acción humana sobre la naturaleza, entendida ya como un *dominium* arbitrario y despótico que incluye la posibilidad de la destrucción del objeto de dominio.

Finalmente, frente a esta genealogía del sujeto moderno, la segunda parte recupera el paradigma cosmológico y antropológico de Hildegarda de Bingen, que se erige como principal representante de un paradigma alternativo a la racionalidad liberal. Esta cosmología da cuenta de la posición que en el cosmos ocupa el ser humano, concebido como crisol de la creación, alumbrando una forma distinta de dominio que se antoja necesario recuperar en nuestro siglo.

2. Génesis del sujeto moderno

2.1. *El sujeto moderno y el abandono de la tierra*

En pocas obras se hace tan patente el abandono del mundo por parte del hombre como en la de Descartes, quien, partiendo de una aproximación a la naturaleza con base en la sospecha, sale de la tierra para desembarcar en nuevos puertos que aún estaban por definir. En efecto, es esta aproximación epistémica



dubitante y temerosa de error la que lleva al filósofo francés a poner entre paréntesis el mundo y afirmar que nada hay cierto en él (Descartes, 2007, p. 282). Esta búsqueda de la certeza finaliza con el hallazgo del yo pensante (*cogito*) como el ansiado *fundamentum inconcussum*, la primera evidencia que aparece a la mente – es decir, a sí misma– de modo claro y distinto y que servirá de roca firme sobre la que asentar su sistema filosófico y científico. Sin embargo, el hecho de que el *cogito* se haya presentado como evidencia en oposición al carácter dudoso de un mundo entendido como realidad extramental lleva a Descartes a caracterizar a este *cogito* como un sujeto desencarnado y esencialmente distinto del mundo, llegando a confesar que se podía imaginar a sí mismo “sin cuerpo y sin mundo ni lugar en que estuviese” (p. 242), para, en consecuencia, identificar al sujeto como una

sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar, y que, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material, de suerte que este yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que él y que, aunque no existiese, el alma no dejaría de ser como es. (Descartes, 2007, p. 243).

A partir de este razonamiento, no sólo se abre un hiato difícilmente salvable entre el sujeto y el mundo basado en una distinción *absoluta* que hace concebible la existencia de ambas *rei* de manera aislada y, por así decirlo, predicadas únicamente de sí mismas, sino que también apunta a la abstracción, la universalidad y la sustancialidad como algunas de sus características esenciales. En este sentido, Descartes abre un nuevo ámbito ontológico que cabe definir como el que al sujeto le es propio. No obstante, en la medida en que este sujeto puede entenderse “sin lugar” y “no tiene necesidad de lugar alguno”, este ámbito ontológico se presenta como un *locus* meramente formal. Teniendo en cuenta que el “lugar” requiere la extensión, el ámbito del sujeto bien podría ser interpretado como un no-lugar o un ámbito u-tópico¹. Del mismo modo, la descripción cartesiana del *cogito* como actividad racional que se puede imaginar a sí misma fuera de la extensión admite la posibilidad de concebir la universalidad como uno de sus atributos esenciales. Sin embargo, la falta de un espacio concreto que pueda definirse como hogar esencial del *cogito* hace paradójicamente que lo universal de este atributo sea no su presencia, sino justamente su ausencia. Según el argumento de Descartes, donde llega a definirse como un “vagabundo que gusta de extraviarse” (Descartes, 2007, p. 286), el sujeto queda perdido —suspendido— en el espacio formal e indiferente, esencialmente distinto del mundo concreto de los cuerpos, que ha descubierto a partir de su imaginación activa en una especie de experimento mental que recuerda al del “hombre flotante” de Avicena. Lo que legitima el aislamiento tanto formal como real del sujeto es que esta entidad, cuya actividad esencial es el pensamiento,

¹ Entiéndase esta acepción de “no-lugar” en un sentido distinto al interesante concepto acuñado por Marc Augé. En nuestro caso, la palabra se usa en el contexto de una reflexión no tanto sociológica como metafísica.

es independiente de la extensión, y esta independencia se hace efectiva en su categorización como substancia (*res*), de modo que no se da una unión sinérgica entre los dos ámbitos, sino una suerte de superposición o añadido mecánico de dos realidades mutuamente ajenas.

En la filosofía de Descartes existe una correlación entre la búsqueda de la neutralidad como atributo esencial del sujeto moderno y la mirada suspicaz hacia la *res extensa* —o todo cuanto no sea *cogito*—. El miedo al error que late en la obra de los padres del método científico motiva el rechazo de la tradición y la consideración de la naturaleza —entendida ya en términos de objeto de conocimiento— como una realidad ajena que amenaza la libertad del hombre. En este sentido, la neutralidad del sujeto moderno es tematizada en la teoría baconiana de los ídolos, si bien a través de una vía negativa. Con la asepsia como fin, Francis Bacon emprende al inicio del *Novum Organum* un proceso de “descontaminación” del sujeto cognoscente que lleva consigo una desnaturalización, una universalización, un mutismo prelógico y un futurismo que rechaza todo lo anterior. Así, Bacon define el ídolo de la tribu como aquel conjunto de prejuicios inherentes a la naturaleza humana, concebida como un “espejo que refleja desigualmente los rayos de la naturaleza, pues mezcla su naturaleza con la naturaleza de las cosas, distorsionando y recubriendo a esta última” (Bacon, 2011, p. 70). Por tanto, para evitar corromper la pureza del objeto por conocer, el sujeto que conoce debe previamente pasar por un filtro que, de alguna manera, lo despoja de su naturaleza. En segundo lugar, es preciso que, para no mancillar el proceso cognoscitivo, el sujeto escape con anterioridad de la caverna de su propia esfera particular, de modo que, rompiendo las cadenas de lo individual, se establezca en la esfera universal (Bacon, 2011, p. 70). El sujeto baconiano no se despoja únicamente de aquello que es común a todos los hombres, sino también de su particularidad. En tercer lugar, Bacon reacciona a la amenaza de “mezcla” del lenguaje, que corrompe la pureza del objeto: “las palabras ejercen una extraordinaria violencia sobre el entendimiento y lo perturban todo” (Bacon, 2011, p. 71). El sujeto debe, por tanto, liberarse de la cultura que, a través de su red de lenguaje, se adelanta siempre con sus prenociones a la huidiza naturaleza del objeto, y alcanzar un estado prístino de mutismo neutral anterior al idioma. Por último, para postular el método como nueva garantía de conocimiento, es necesario rechazar, como también hace Descartes en las primeras partes del *Discurso del método*, el modo de ver el mundo que nos ha legado la tradición. Con el ídolo del teatro, Bacon advierte al lector acerca de los “mundos ficticios y teatrales” legitimados por “tradición, credulidad y negligencia” (Bacon, 2011, p. 72), en una llamada postmoderna —*avant la lettre*— a liberarse de los metarrelatos heredados con el fin de ceñir la actividad científica a una “realidad” que parece acercarse peligrosamente a lo que Agamben ha tenido a bien llamar “nuda vita”. Por lo tanto, el sujeto baconiano debe, por tanto, abandonar la fe, entendida ya sea como una mera creencia privada alojada en la esfera psíquica y que



puede no tener contacto con lo real. En resumen: sólo un sujeto desnaturalizado, universal, desculturizado y descreído puede alcanzar el ideal de neutralidad que debe acompañar a toda actividad científica genuina, aunque para ello tengamos que postular la existencia de una entidad pensante que despega de la tierra y (des) aterriza en un nuevo espacio formal e indiferente, ausente del mundo.

En Kant se diluye el optimismo baconiano en la existencia de un sujeto neutral capaz de aprehender el objeto en su pureza. Como juzga la razón desde su propio tribunal, la mezcla es un obstáculo insalvable, y la ciencia debe capitular y admitir como objeto no la cosa en sí, sino la cosa en tanto que aparece, es decir, en cuanto encuadrada en los límites de las formas *a priori* de la sensibilidad (*fenómeno*). La mezcla se erige así como un hiato que separa radicalmente al hombre del mundo y muestra el camino hacia el desvanecimiento del ser (Cunningham, 2002, p. 74). El hombre queda enclaustrado en su propia subjetividad, pero también en el propio sujeto tiene lugar una escisión: debe haber un “yo pienso en absoluto” que acompañe a todas las representaciones. Este “yo” es, por tanto, pensado en *absoluto*, como entidad aislable de toda posible representación y, por tanto, esencialmente *formal*. En Kant, la separación entre el hombre y el mundo se acentúa aún más, operando no sólo en el ámbito epistémico, sino también en el real, pues la relación de conocimiento entraña una correspondencia metafísica. Como advierte Fichte, discípulo de Kant, la misión del Yo es oponer resistencia al mundo —entendido como No-Yo— al que mira de frente, en una oposición que precisa de un extrañamiento ontológico mutuo. La tierra no es ya el lugar *del* que es el hombre, sino su ansiado trofeo.

2.2. La arqueología filosófica y el origen de la modernidad: el extrañamiento teórico

El sujeto moderno ausente del mundo no brotó espontáneamente: fue preciso que se diesen unas condiciones teóricas concretas que hicieran posible su emergencia sin que ello pareciera absurdo. Se antoja necesario, en consecuencia, emprender una tarea de arqueología filosófica que permita diagnosticar la modernidad —como la condición que determina el momento presente— e identificar su origen histórico y la mutación de la relación entre hombre y mundo que la acompaña. Esta arqueología filosófica implica un repensar la tradición con el fin de precisar la debilidad teórica que posibilitó el colapso de la ciudad litúrgica (Milbank et al., 1999, p. 3). En este sentido, si lo que informa la mentalidad moderna es la razón secular, entonces resulta oportuno identificar en qué momento de la historia de la filosofía aparece tal racionalidad, pues “hubo una vez en que no existía lo secular” (Cf. Milbank, 2004, p. 25). En otras palabras, “lo secular como ámbito o dominio ha tenido que ser instituido o *imaginado* tanto en la teoría como en la práctica” (Milbank, 2004, p. 25). En consecuencia, debemos apuntar no sólo a un extrañamiento teórico del hombre respecto del mundo, sino también a un extrañamiento práctico. En este apartado



examinaremos el movimiento teórico que provoca este extrañamiento, y situaremos la “destrucción de la ciudad litúrgica y doxológica” en el “interior mismo del orden litúrgico” (Pickstock, 2005, p. 17), de modo que lo que se instaure como orden secular moderno no sea sino una “parodia del orden litúrgico” (Pickstock, 2005, p. 173). Tal extrañamiento teórico tuvo lugar, por tanto, en el contexto teológico de siglo XIII, concretamente en las teorías escotistas de la univocidad del ser y de la distinción formal.

Frente al agustinismo dominante en la escolástica, que tendía a identificar al hombre con el alma y a concebir el cuerpo como un añadido externo a su disposición, Tomás de Aquino optó por reforzar la unión entre el hombre y el mundo a través de la unidad de la forma substancial y el conocimiento por los sentidos como condición necesaria de todo conocimiento posible: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (Pieper, 1966, p. 29). Los franciscanos, abanderados de la ortodoxia agustiniana y recelosos de Aristóteles, aunque copiando su estilo lógico y analítico, ven defendida su posición por Buenaventura y Duns Escoto. Fue este último quien, con el fin de salvar la teología y distinguirla de la metafísica, introdujo paradójicamente lo secular como un espacio de autonomía de lo creado respecto del Creador que finalmente causaría un alejamiento no sólo de Dios, sino también del mundo. Su búsqueda lógica de la simplicidad tiene como fin el Ser unívoco, aislado, predicado de sí mismo y nítidamente diferenciado tanto de Dios como de la creación. Así, la tesis de la univocidad del ser, opuesta a la *analogia entis* tomasiana, consiste en afirmar que, en los enunciados “Dios es” y “la criatura es”, el “es” se dice en uno y el mismo sentido². Es posible diferenciar entre Dios y la criatura en virtud de la distinción modal, lo que excluye la radicalidad platónica que permite la participación analógica de todas las cosas en Dios. De este modo Escoto trata de legitimar la teología como disciplina lógicamente viable, pues existe algo común a Dios y las criaturas: el Ser unívoco que se predica de ambos y cuya comunidad trasciende todo apéndice modal, de modo que cuanto es, sea infinito o finito, está en última instancia subordinado a los límites de su esfera (Pickstock, 2005, p. 174). Sin embargo, la comunidad del ser unívoco, lejos de acercar a Dios y a las criaturas, acaba por abrir una cesura medida por la infinita distancia entre unos modos finito e infinito entre los que no cabe la analogía. El infinito imparticipable que media entre Dios y lo creado es ocupado por el ser unívoco, neutral, indiferente, abstracto, universal y radicalmente simple. El mundo, aunque comparta con Dios este Ser objeto de la nueva metafísica, queda, no obstante, vacío de lo sagrado y, por tanto, esencialmente *disponible*: “la matematización de la realidad (...) encuentra sus raíces en el aserto escotista de la univocidad del ser que (...) convierte la realidad en una especie de materia sometida a la lógica.” (Pickstock, 2005, p. 183).

² Tanto la univocidad del ser como la distinción formal son desarrolladas en el *Opus oxoniense*.



La hipóstatación³ del Ser unívoco se desprende asimismo de la tesis de que toda entidad es formalmente distinta de cualquier otra entidad y, en consecuencia, es posible su aislamiento formal y su consideración como absoluto. Es lo que se conoce como *distinctio formalis ex natura rei*. Los atributos que una cosa concreta une en su identidad poseen en sí mismos una entidad propia que a su vez es real y lógica y no es ni real ni lógica, pues ocupa un espacio intermedio dominado por lo *posible*. Y este espacio debe “ser”, pues a cada entidad formal le corresponde algún “ser” (*omne entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*)⁴. El afán de simplicidad lleva a Escoto a admitir un tipo de identidad que se abstrae de los atributos y se predica de sí misma, abriendo un reducto (infinito) de posibilidad justificada *de potentia absoluta Dei* que permite concebir cualquier cosa como esencialmente distinta de su presentación en el actual orden del mundo. Que cada atributo pueda ser considerado en su existencia propia y separada y que la esencia pueda ser definida en términos de autoidentidad supone la concepción de tales atributos como meros añadidos a las esencias cuya disposición actual sólo puede ser justificada en virtud de la divina omnipotencia. Es en este sentido que la distinción formal permite la abstracción del ser unívoco y su consideración en absoluto, y cuya esfera neutra y formal asumirá el *locus* del sujeto moderno ausente de la tierra y capaz, por tanto, de oponerse a ella. Es a partir de las distinciones escotistas que Francisco Suárez distinguirá la natura pura de sus condiciones prelapsariana (*status naturae integrae*) y postlapsariana (*status naturae lapsae*), que serán meros apéndices formales superpuestos, favoreciendo así la radical separación entre Dios y lo natural, que ahora, formalmente a salvo de mezcla con lo ajeno sobrenatural, cerrará su propio círculo con un fin asimismo natural.

La emergencia de lo secular como un espacio –distinto al tradicional *saeculum* como periodo de tiempo que media entre la caída y el *eschaton*– será el acta de fundación de la metafísica moderna. Este espacio unívoco, formalmente neutro e indiferente, será el (no)lugar ocupado por el sujeto desterrado de la modernidad. Las teorías escotistas de la univocidad del ser y de la distinción formal fueron motivadas, no obstante, por una determinada actitud epistémica, la “aproximación matizada y meticulosamente lógica que Escoto aplica a las cuestiones teológicas y filosóficas” (Horan, 2014, p. 5), consecuencia de su afán de claridad lógica y distinción (sin mezcla) de cada concepto y disciplina. A esta opción analítica, por tanto, debe preceder una prenoción cosmológica que justifique el análisis como método; o, en otras palabras, para plantear la viabilidad de una aproximación epistémica analítica es preciso primero sostener que la realidad es susceptible de ser analizada.

³ [Nota del editor]: de acuerdo con Ferrater Mora, la hipóstasis “es la cosa misma completa, el acto por el cual la cosa existe por sí misma. A ello se refiere Santo Tomás al decir que la hipóstasis es la substancia particular, pero no de cualquier modo, sino en su complemento” (1964, p. 845)

⁴ Citado en Gilson 2007b, 501; de Duns Escoto, *Reportata parisiensia*, I, d. 12, q. 2, n. 6.

2.3. *Logica sola placet: el extrañamiento práctico*

Hay que seguir ahondando un poco más y, con este fin, retrotraerse al siglo XII, momento crucial de la historia de la filosofía en el que se define el estilo metódico de la escolástica en el contexto de las escuelas catedralicias, cuya cosmovisión preteórica concibe un mundo susceptible de división. En este mismo siglo, Hildegarda, significativamente ausente de la filosofía medieval de Étienne Gilson (2007a), emerge como destacada representante de un estilo heredado del paradigma altomedieval y opuesto al de los *magistri*, constituyendo en consecuencia un “pensamiento no previsto” (Rabassó, 2016, p. 10).

Los principios que conforman el estilo filosófico escolástico y que tiene su raíz en las escuelas catedralicias son —de acuerdo con la síntesis realizada por T. B. Noone— el principio del argumento razonado o *ratio*, el principio de autoridad o *auctoritas* y el principio de armonía entre fe y razón o *concordia* (Noone, 2002, p. 55). El primero denota una excesiva —quizás inocente— confianza en la capacidad epistémica de la lógica y la dialéctica para desvelar la verdad, de la que participa también Tomás de Aquino, quien, se dice, “temía a la lógica tan poco como temía al misterio” (Pieper, 1966, p. 38). Así, la argumentación lógica meticulosa y depurada permitía el acceso a la verdad filosófica por medio de la discusión y el análisis. Contrasta con este optimismo la advertencia de Hildegarda a un *magister* llamado Radulph de que los *argumenta huius seculi* alejan con frecuencia la inspiración del Espíritu Santo (Stover, 2014, p. 112). Por otra parte, la *auctoritas* del segundo principio es de carácter eminentemente intelectual, no necesariamente eclesiástico o doctrinal, abrazando autores como Aristóteles o Avicena. En este sentido, el reconocimiento de la autoridad intelectual no se opone, sino que converge —como fenómenos concomitantes— con la fascinación por la novedad y la relativización de la tradición. Por último, la búsqueda de la concordia entre fe y razón adquiere un sentido nuevo y concreto a partir de la definición de la razón en términos analíticos y liberales.

Aunque Aristóteles ha estado presente en la alta edad media en autores como Boecio, su reinterpretación en la incipiente cultura burguesa y la fascinación por su estilo filosófico a partir de los textos introducidos en el mundo latino desde la falsafa —por los traductores de Toledo— suponen una ruptura con la filosofía medieval de corte sapiencial. Las escuelas monásticas, en el mundo rural, reaccionaron contra la nueva filosofía de las escuelas catedralicias con suspicacias, subrayando ciertos aspectos inquietantes. En primer lugar, la priorización de la actividad intelectual —propia de las artes liberales— sobre la oración, alimentando una cerebralización estridente opuesta al recogimiento espiritual monástico, una “intemperancia intelectual que podía conducir al verbalismo” (Leclerq, 2009,



p.268). Así, el universitario Petrus Comestor se lamenta de que los *magistri* “pasan todo su tiempo leyendo y raramente oran” (Leclerq, 2009, p. 254), produciéndose un contexto descrito en palabras de Felipe de Harvengt como el “tumulto de las escuelas seculares” (Leclerq, 2009, p. 253). En segundo lugar, la excesiva atención a la actividad educativa provocaba desconfianza entre los antidialécticos, pues esto era considerado curiositas, la recreación en la actividad académica que se tiene a sí misma como fin, desplazando de este modo la búsqueda de la santidad. Este deleite escolar, que en tantas ocasiones conlleva el orgullo de verse elevado a una élite intelectual, estaba marcado asimismo por una fascinación desmedida por los libros. Fue por ello que Bernardo de Claraval clamó que se puede encontrar “algo más en los bosques que en los libros. Los árboles y las piedras te enseñarán lo que no puedes aprender de los *magistri*” (Bernardus Claraevallensis Abbas, 1862, 242B), de modo que “no tengo otros maestros que las hayas y los robles” (Guillaume de Saint-Thierry, 1873, p. 23). A estos dos aspectos se les añade el horror por la tendencia de los *magistri* a violar los límites tradicionales del pensamiento, sometiendo a la lógica analítica cuestiones que no se deben separar de la fe. En palabras de Juan de Salisbury: *littera sordescit, logica sola placet* (Léclerq, 2009, p. 256). Esta lógica — que, como hemos visto, Escoto aplicaba a las cuestiones teológicas— no es, según sostiene Hildegarda, apropiada para el conocimiento de Dios, pues Éste se caracteriza por ser pleno e íntegro (*plenus est et integer*). En consecuencia, “Dios no está sujeto al análisis racional porque el análisis divide algo en sus partes constituyentes con el fin de comprender” (Stover, 2014, p. 119). Hildegarda, que se define a sí misma como *indocta de philosophis*, propone una lectura en simplicidad (*scio in simplicitate legere*) como aproximación gnoseológica apropiada y opuesta a una descomposición del texto (*in abscisione textus*) auspiciada por la falta de asombro y reverencia (Hildegard of Bingen, 1998, p. 203). Estas carencias espirituales, aplicadas también sobre la creación, se relacionan estrechamente con otro aspecto que despertaba una fuerte oposición entre los monjes: el afán por lo novedoso —que encontraban en Aristóteles y autores falsáficos como Avicena— y por la ruptura con la tradición altomedieval. El ambiente académico de las escuelas catedralicias no era indiferente a la sensación burguesa de que se estaba viviendo un renacimiento cultural a muchos niveles. Así, leemos a Juan de Salisbury lamentarse de que ya “sólo gustan las novedades”, pues “no puede ser lógico un partidario del pasado” (Léclerq, 2009, p. 255). Esta situación pone de manifiesto que el siglo XII supone no una continuación con la mentalidad medieval tradicional, sino una ruptura consciente y el inicio de un nuevo tipo de filosofía que eclosionará en la modernidad. Un quinto aspecto, que despierta el recelo de Hildegarda, es el desplazamiento del benedictino ora et labora, que integra las actividades corporal y mental en una armonía espiritual, por las artes liberales que, basadas en la antropología aristotélica, privilegian la actividad intelectual, como ámbito propio del hombre, y desprecian la corporal, que impide su pleno desarrollo humano. Este supuesto antropológico conlleva a su vez una cerebralización y una

descorporización de la vida humana, un tipo de extrañamiento del hombre respecto de la creación que es no ya teórico, sino pre-teórico, y que podríamos denominar *razón liberal*. Es esta racionalidad, que ya inspira las artes liberales de las escuelas catedralicias, la que en última instancia informa el pensamiento moderno y, por tanto, suscita experimentos mentales como el del *cogito* cartesiano, tan similar al del hombre flotante de Avicena. La emergencia de lo secular no debe situarse, por tanto, en el extrañamiento teórico, que depende de la elección de un método, ni tampoco en la elección del método analítico en sí misma, pues ésta no debe ser entendida como mera preferencia ciega, sino que está fundada en una presunción cosmológica que, como extrañamiento práctico, la precede y legitima.

2.4. La desacralización del mundo y el dominio de lo extraño

De este doble extrañamiento se deriva una nueva concepción del dominium en el que tanto el *dominus* como lo dominado sufren una mutación. La naturaleza como objeto de dominio es sometida a la *disponibilidad* y la *transparencia*. Descartes, consciente de que la elección del método analítico depende de una presunción cosmológica que lo legitime, postula el principio ontológico de la divisibilidad infinita de la materia. De este modo justifica la nueva ciencia física y la matematización de la realidad; la realidad física —especialmente la carente de alma, es decir, los animales no humanos— es expresable en términos matemáticos y divisible *ad infinitum*:

Pues confieso abiertamente que la única materia de las cosas corpóreas que reconozco es aquella absolutamente divisible, configurable y móvil, que los geómetras llaman cantidad, y que toman como objeto de sus demostraciones; y no considero en ellas nada más que estas divisiones, figuras y movimientos (Descartes, 1989, p. 121).

La disponibilidad, posible a partir de su conversión en *cuantificable*, depende asimismo de la *transparencia*, pues “la ‘disponibilidad’ del objeto presupone que existe un poder centralizado que lo vigila” (Pickstock, 2005, p. 137). La naturaleza, por tanto, pasa a estar sometida a una razón “panóptica”, ante la cual ningún misterio puede resistir. El mundo sufre —por decirlo en términos weberianos— un “desencantamiento” (*Entzauberung*), es un mundo sin misterio, sin magia⁵. Es el mundo naturalista de Spinoza, quien busca resucitar la actitud de asombro y reverencia propia de la religión tradicional en el contexto de una naturaleza que, a pesar del panteísmo del *deus sive natura*, es concebida como “cerrada —sin escapatorias, sin excepciones y sin magia— e indiferente a nuestra difícil situación” (Huenemann, 2014, p. 131)⁶. Esto explica el reciente interés en la filosofía de Spinoza, motivado por una nostalgia de una mirada reverente y maravillada de la

⁵ Literalmente, *Entzauberung der Welt* significa, si se me permite la palabra, una “desmagización” del mundo.

⁶ La traducción es mía.



naturaleza acompañada de la imperiosa necesidad de responder a las exigencias de la ciencia moderna, cuyo paradigma secular no debe ser puesto en duda⁷. La filosofía de Spinoza, que identifica a Dios con la naturaleza, antes que “panteísmo” debe ser llamada “pan(a)teísmo” (Cunningham, 2002, p. 59), pues tal substancia no resiste y, por tanto, está subordinada en “sus más íntimos santuarios” —por usar la expresión baconiana— al dominio gnoseológico del sujeto científico. Es un dios no divino, meramente nominal, una máquina cuantificable desprovista de lo sagrado y sujeta (en parte) a la divisibilidad analítica que, como la *res extensa* cartesiana, es indigna de reverencia. La transparencia, por tanto, entraña la esencial disponibilidad del mundo ya secularizado y desencantado.

La mutación del sujeto del *dominium* se deriva de una mutación en el modo de concebir a Dios, entendido ahora en términos de voluntad y poder. Así, Descartes busca legitimar el principio ontológico de la divisibilidad infinita de la materia —que legitima a su vez el análisis como método— *de potentia absoluta Dei*, es decir, a partir de la libre voluntad creadora y la omnipotencia de Dios: “No cabría decir propiamente que fuera indivisible; pues aunque la hubiera hecho tal que ninguna criatura pudiera dividirla, no pudo sin embargo quitarse a sí mismo el poder de dividirla, porque es imposible que él disminuya su propio poder” (Descartes, 1989, p. 86). En este sentido, la realidad física es matematizable porque ante la omnipotencia de Dios no puede resistir la división. Aunque la divisibilidad infinita de la materia se sitúa en el ámbito formal de lo real-posible, el salto a la realidad-en-acto se ve legitimado por esta esfera del puro poder. La *creatio ex nihilo* pasa a ser entendida en un sentido radical como un acto arbitrario de pura voluntad, y este mundo contingente —uno de los infinitos mundos que puede crear un poder infinito— podría ser destruido de la misma forma que fue creado, pues la arbitrariedad entraña la posibilidad de destrucción. El nuevo *dominium*, por tanto, es entendido en términos de *puro poder*. La voluntad de Dios, arraigada en el ámbito neutro de lo posible, trasciende los límites no sólo del ser, sino también de la razón, situándose más allá del bien y del mal.

El hombre, como *imago Dei*, extiende el *puro poder* de Dios a su propia esfera, motivando una redefinición tanto de la propiedad privada como del poder político. Así, absolutismo y liberalismo convergen en un mismo origen antropológico que redefine el concepto de *dominium* como poder ilimitado y absoluto (Milbank, 2004, pp. 31-32). El *dominium* como puro poder que incluye entre sus derechos asociados la destrucción de la cosa poseída y, por tanto, la destrucción del propio *dominium*, pues el dominio precisa de su objeto, sólo puede ser concebido a partir de una

⁷ El *Spinoza's Radical Theology* de Huenemann es un ejemplo de reivindicación de Spinoza con el fin de recuperar la actitud reverencial propia de la religiosidad tradicional sin que esto suponga menoscabo alguno del paradigma secular propio de la ciencia moderna: “Spinoza may have been the first philosopher to propose a metaphysical vision that so thoroughly integrates the deep reverence in ancient religion with the remorseless necessity of modern physics.” (Huenemann 2014, p. 131). La misma necesidad ha motivado un renovado interés en el budismo, que muchos entienden paralelo al mundo descrito por la física.



comprensión del *dominus* como ausente de su dominio, de modo que la potencial destrucción de lo dominado pueda implicar la destrucción del *dominium*, pero nunca del *dominus* como tal. En otras palabras, el aspecto clave de este *dominium* es que la destrucción del objeto de dominio no afecta a la integridad del sujeto. Este debe situarse, por tanto, a salvo, en un lugar aparte, y en la medida que consideremos la tierra como *dominata*, es preciso hipostatizar el sujeto, hacerlo trascendente y, por tanto, ausente. Así, el sujeto vigilante inspecciona la realidad transparente desde fuera de dicha realidad, pues “su ámbito es global y su universalidad (...) se perpetúa a sí misma” (Pickstock, 2005, pp. 137-138). Es un sujeto deslocalizado o a-local, situado en la esfera del *atopos*. La tierra le pertenece, pero él es ajeno a la tierra. La potencial destrucción de la tierra afecta al *dominium*, pero el *dominus* es como tal ontológicamente indiferente a esta destrucción.

La disponibilidad que el nuevo *dominium* hace recaer sobre la naturaleza, ya infinitamente divisible y despojada de lo sagrado, se extiende a la actividad científica, posibilitando una nueva era de la humanidad. Este hito histórico es, en palabras de Bacon, el nacimiento masculino del tiempo (Farrington, 1964, pp. 59-72), en el que el hombre abandona el carácter contemplativo de la ciencia aristotélica que le precede y pasa a la acción. Así, Bacon define un método que permita “penetrar ámbitos más recónditos de la naturaleza”, pues para ello “es necesario que tanto las nociones como los axiomas se abstraigan de las cosas por una vía más cierta y segura” (Bacon, 2011, p. 61). Conocer es poder (Bacon, 2011, p. 57), la ciencia tiene como objeto la conquista y el sometimiento de la naturaleza: “he venido para llevar a la Naturaleza con todos sus hijos a ponerla a vuestro servicio y hacerla vuestra esclava” (Farrington, 1964, p. 62)⁸. La ciencia, por tanto, consiste en un sometimiento metódico de la naturaleza que no conoce límites, pues la esfera del poder, a diferencia de la del deber, es ilimitada. El “único deseo terrenal” de Bacon es “extender los límites deplorablemente estrechos del dominio del hombre sobre el universo” (Farrington, 1964, p. 62). El sujeto de la ciencia rompe de este modo los límites de lo finito y se adentra en el *atopos* formal y desencarnado de la libre voluntad, desde la que ejerce su poder tiránico sobre una naturaleza ajena, secularizada y a su merced.

3. La antropología hildegardiana: el hombre, crisol de la creación

3.1. En el corazón de la rueda cósmica

El pensamiento de Hildegarda, arraigado en la tradición altomedieval, se erige como una alternativa ontológicamente fuerte frente al naciente paradigma liberal — la presunción cosmológica que precede y legitima el análisis y la dialéctica— que

⁸ La traducción de todos los pasajes citados de *The Masculine Birth of Time* en este artículo es mía.



surge en la obra de los *magistri* de las escuelas catedráticas. Como hermenéutica visionaria, se concentra en una trilogía formada por el *Scivias*, el *Liber vitae meritorum* y el *Liber divinorum operum*, acompañada de un himnario y unas obras sobre la naturaleza conocidas como *Physica* y *Causae et curae*, amén de otras obras menores y la correspondencia⁹. De carácter no sistemático, los puntos fundamentales de su filosofía se diseminan a lo largo y ancho de toda su obra, sin que esto impida una visión de conjunto. Hildegarda se opone enérgicamente a los dialécticos, tomando de este modo partido por la posición antidialéctica defendida, entre otros, por Bernardo de Claraval. Su oposición a la razón liberal de los *magistri*, que centran el foco en la actividad intelectual e ignoran deliberadamente la corporal, encuentra su correlación en la práctica benedictina del ora et labora en la que las “artes manuales” se ven favorecidas¹⁰. Hildegarda apunta asimismo a una aproximación gnoseológica contraria al análisis y caracterizado por la lectura en simplicidad, capaz de una captación —que no control— de la vida que impregna todo lo real. Se desmarca del estilo filosófico de los *magistri*, centrado en el análisis y la descomposición del texto (*in abscisione textus legere*), describiéndose como *magistra nescia e indocta de philosophis*. Esta distancia respecto de las formas liberales de las escuelas catedráticas le permite cultivar la reverencia al misterio que late en lo real, disuadiendo cualquier intento de división. En este sentido, igual que la elección del análisis como método apropiado se justifica a partir de la divisibilidad infinita de la materia, la hildegardiana lectura en simplicidad debe, por tanto, buscar legitimación en lo que, en alusión a la integridad orgánica de la creación, podríamos denominar principio ontológico de la *unidad vital de lo real*, en el que lo vital refiere a la presencia de Dios en lo creado. El cosmos hildegardiano no es el ilusorio espacio autónomo y virtualmente cuantificable propio de la modernidad, sino un mundo marcado por la presencia del Creador, que atraviesa todo el orbe e impregna todo cuanto es, sin dejar nada al arbitrio de las fuerzas seculares. El agente teo-cósmico que posibilita tal presencia de lo sagrado es la *Sapientia* que, como mediación metafísica o *metaxu*¹¹, lo contiene y lo aviva todo (*comprehendendo omnia in una via que habet vitam*) (Hildegarda de Bingen, 1998, p. 100). La distinción formal escotista, que aísla la cosa prescindiendo de sus lazos con otras entidades formales, sólo es adecuada a una realidad inconexa en su raíz, virtualmente previsible y potencialmente desintegrada, en la que las relaciones

⁹ Destacan una explicación del símbolo de Atanasio y el desarrollo de la *lingua ignota*, un idioma inventado por la propia Hildegarda, que cuenta con un glosario y unas mil palabras.

¹⁰ Cabe citar las palabras de Guibert de Gembloux: “Porque, conscientes de la invitación del Señor: El Señor todopoderoso está con nosotros [Sl 46, 11], [las monjas del cenobio de Rupertsberg] se abstienen de trabajar los días festivos, y se sientan en silencio en el claustro aplicándose a la lectura de la página divina y aprendiendo el canto. Los días ordinarios obedecen al apóstol que decía Quien no quiera trabajar, que tampoco coma [2Te 3, 10], y en un taller bien equipado se aplican a la escritura de libros, al tejido de túnicas y a otros trabajos manuales. Por tanto, dedicándose a la lectura de la página divina adquieren la luz del conocimiento divino y la gracia de la compunción, y con su compromiso con los trabajos exteriores destierran la ociosidad, que es tóxica para el alma.” (Rabassó, 2016, n. 4).

¹¹ Término acuñado por William Desmond, impulsor de la filosofía metaxológica. En este sentido, el objeto de la metafísica no es sólo lo que trasciende, sino también lo que está *en medio* de lo que es (Desmond, 2012, p. XVII). La *Sapientia* hildegardiana cumple, en tanto que principio divino de immanencia, esta definición general.

constituyen añadidos accidentales a una naturaleza individual considerada en su pureza. Tal operación intelectual no puede sin perjuicio real operar en la realidad hildegardiana, pues el nexo sofiánico que conecta todas las cosas es esencial y, por tanto, no se puede prescindir de él. En otras palabras, el aislamiento tiene como resultado el desvanecimiento de la esencia de la cosa, pues le es inherente el carácter relacional, y con ello se desatiende la presencia sofiánica del Espíritu divino, que todo lo compone y reúne (*tu omnes componis et colligis*) (Hildegarda de Bingen, 1998, p. 148). La aproximación analítica prevé un mundo desprovisto de lo sagrado, al que corresponde un Dios “salvaje” que se asienta en la región de la pureza sobrenatural, desde la que contempla el drama humano, en el que irrumpe cortando el orden de las cosas según su voluntad arbitraria y despótica. Hildegarda se opone a esta aproximación radicada en los *mortales oculi*, incapaces de advertir la presencia de Dios en el mundo y de elevar en su honor un canto litúrgico de alabanza.

El mundo, sostiene Hildegarda, está lleno de Dios, y esta presencia contiene y supera la teoría de la huella o el reflejo: la contiene porque Dios deja su huella en la creación como un artesano deja su huella en las figuras que con destreza extrae del bronce (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 105), y la supera porque su presencia no es un mero recuerdo, sino presencia constante y verdadera:

Así Yo también, el Padre, estoy presente en toda criatura (*ego Pater omni creaturae adsum*) y no me ausento de ninguna como te ausentas tú, oh hombre, cuando te miras en el agua, aparece en ella tu rostro, pero desprovisto de fuerza, y al alejarte, se borra. En cambio Yo no me aparezo a las criaturas con esa inconstancia, sino que estoy en ellas con presencia verdadera (*sed adsum ei veraci ostensione*), y no aparto de ellas mi poder. (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 37).

Esta presencia, en la que se ha visto una intuición sofiánica (Martin, 2015, pp. 175-176), viene representada por la figura de la Caritas/Sapientia, así como por el concepto de *viriditas* —la cualidad de ser verde o *verdad*— a partir del cual se manifiesta el *Deus visibilis*. Todo cuanto es está vivo, pues participa en el Dios vivo: “Todas estas cosas viven su propia esencia y no se crean en la muerte, porque Yo soy la vida” (Hildegarda de Bingen, 2021, p. 136)¹², y nada mortal mana de Dios. No es posible, por tanto, aislar la cosa en una suerte de *natura pura*, pues la unidad vital de lo real es definida por la presencia sofiánica de lo divino. Es un cosmos esencialmente sacramental, pues todos los seres, en tanto que viven y respiran a su Creador, no poseen un carácter frío e indiferente, sino que se ven *realmente* afectados por los acontecimientos de la historia de la salvación, desde la encarnación del Verbo hasta la presencia real en la eucaristía. Este universo es representado en el seno de la divina Caritas como una rueda cuyo giro refuerza la unidad orgánica y la interconexión de todo cuanto existe, y en cuyo centro, atravesado por todos los elementos y fuerzas cósmicas, se sitúa el hombre como crisol de la creación.

¹² En el original, en latín: *Haec omnia in essentia sua vivunt, nec in morte inventa sunt, quoniam ego vita sum.*



3.2. De vuelta a la tierra: una forma distinta de dominio

Dos pasajes de la obra visionaria, dictados a Hildegarda por la *vox de caelo*, resultan especialmente elocuentes acerca de la relación entre el hombre y la creación. El primero pertenece al primer libro de su trilogía *Scivias*:

El hombre, imbuido de hondo entendimiento, que habita en medio de las fuerzas de la creación divina, hecho del barro de la tierra con gran gloria y tan unido a las energías de la creación, que no puede separarse de ellas; porque los elementos del mundo, fundados para servir al hombre, le rinden vasallaje, y él está sentado en medio de ellos, gobernándolos por designio divino. (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 53).

El segundo está contenido en el *Liber divinorum operum*, obra de madurez en la que desarrolla con mayor profundidad y libertad cuestiones apuntadas en el *Scivias*:

Y nuevamente escuché una voz del cielo que me decía: 'Dios, que para gloria de su nombre dispuso el mundo con los elementos, lo consolidó con los vientos, lo iluminó entrelazándolo con las estrellas, lo completó con las restantes criaturas, y puso en él al hombre rodeándolo de todas estas cosas y fortificándolo con la mayor fortaleza, para que lo asistieran en todas las cosas y lo ayudaran en sus obras, de manera que obrase con ellas; porque el hombre sin ellas no puede vivir ni tampoco subsistir, como se te manifiesta en la presente visión. (Hildegarda de Bingen, 2021, p. 159).

De estos dos pasajes podemos extraer cuatro aspectos que caracterizan la relación del hombre con la naturaleza: la interconexión universal, la dependencia ontológica del resto de las criaturas, el arraigo local y el dominio entendido como nutrición. La universalidad no se predica de ningún sujeto desarraigado y alocal, pues no existe esta fantasmagórica realidad en el cosmos hildegardiano; en cambio, la interconexión *sofiánica* que define la relación del hombre con el resto de las criaturas, aunque se ordene desde la cercanía hacia lo lejano, sí debe ser entendida como universal, pues todas las fuerzas cósmicas, dibujadas como líneas que representan soplos y torbellinos, convergen en él, provengan directa o mediadamente de la divinidad inmanente (*Caritas*). Es en este sentido que se debe entender al hombre como *microcosmos*, como crisol de la creación que, a su vez, ocupa el corazón de lo real y se sitúa en el vértice de todo lo creado. El hombre está, de hecho, sentado en medio de los elementos del mundo, rodeado de ellos y de los vientos, las estrellas y todas las criaturas. La interconexión universal como rasgo *sofiánico* que define al hombre en su relación con todas las criaturas explica la dependencia ontológica del uno respecto de las otras. No existe una región de lo real-posible en la que el hombre pueda, como un individuo puro y formalmente indivisible, existir separado de las criaturas (*nulla modo separari valet*), ni vivir ni subsistir sin ellas (*quia homo absque ilis nec vivere, nec*



etiam subsistere potest). La materia de la que están hechas las criaturas no es distinta a la materia de la que el hombre está formado; el cuerpo humano —que contiene el alma y la afirma (Hildegarda de Bingen, 2021, p. 136)—, está hecho del barro de la tierra, la “materia carnal de los hombres [*terra est carnalis materia hominis*] que con su savia los nutre como amamanta la madre a sus hijos [*nutriens eum suco suo sicut mater lactat filios suos*].” (Hildegarda de Bingen, 1999, p. 105). El extrañamiento moderno de la tierra convierte al hombre en un huérfano separado de la materia que lo define. Que haya sido hecho “con gran gloria” no es pretexto para ignorar que también —y por necesidad— ha sido hecho del barro de la tierra, y esta composición, de la que no se puede disentir, diseña los límites que le impiden abandonar la unión ontológica y original con las energías de la creación. La ineludible corporeidad del hombre no sólo lo ata a la tierra, de la cual no es *materialmente* distinto y sin la cual no puede existir, sino que esta atadura reviste un carácter *local*. Frente a la invención moderna de un espacio secular y formalmente neutro como hogar del incorpóreo sujeto moderno, la antropología hildegardiana devuelve al hombre a lo local y concreto. De este modo se salva la hoy generalizada tentación a presumir tácitamente la mediación de lo abstracto en la cuestión ecológica, otorgando primacía a la protección del planeta, que sólo se puede observar realmente desde la lejanía del espacio, sobre el cuidado del *terruño*, que aparece ante el hombre como lo más cercano. En efecto, no se puede arraigar como tal en el planeta tomado en sentido abstracto; o, en otras palabras, sólo se puede arraigar en el planeta de forma *local*.

Estos tres primeros aspectos desembocan en una forma de dominio muy distinta de la que se desprende del moderno sujeto ausente y del mundo concebido como un espacio secular desprovisto de lo sagrado. No obstante, la posición de preeminencia del hombre respecto del resto de criaturas queda definido por un vasallaje y un servicio instaurados por designio divino: el hombre es el *dominus* que gobierna, por institución divina, toda la creación con el concurso de todas las criaturas que le asisten y ayudan. Hildegarda no se abona al pesimismo antropológico que renuncia a la humanización del paisaje, aunque tal humanización no implicaría *de facto* un dominio tecnológico —no técnico— sobre la naturaleza. Sin embargo, las diferencias sustanciales que el cuadro hildegardiano presenta frente al paradigma secular moderno son principalmente dos: en primer lugar, una concepción sofianica de lo creado como depositario de lo divino que lo hace digno de respeto y reverencia; en segundo lugar, la materia de la que está hecho el hombre es esencialmente idéntica a la del objeto de dominio, por lo que la posibilidad de destrucción de lo dominado entraña *de suyo* una posibilidad de destrucción no sólo del *dominium*, sino del mismo *dominus*. El entrelazamiento orgánico de todas las cosas define un ecosistema cuyo centro es el hombre, y en este estado de cosas el *dominium* no puede ser arbitrario, despótico e ilimitado, que obedece a una voluntad que no entiende de otro fin que no sea el *puro poder*, sino que debe concebirse como la acción de un



dominus que, obrando con las criaturas en una co-creación de carácter sofiánico, lo convierta en garante del equilibrio ecosistémico.

4. Conclusión

El paradigma hildegardiano contiene la alternativa antropológica al pensamiento liberal de los *magistri*, la racionalidad secular y el sujeto cartesiano ausente del mundo, no sólo válido para el siglo XII, pues, en tanto que este constituye el inicio del viaje de occidente hacia la modernidad, la recuperación de su alternativa coetánea se antoja una tarea necesaria y urgente. Esta aportación se manifiesta en dos dimensiones: una negativa, que ofrece las herramientas gnoseológicas y metafísicas que permiten identificar, situar y desenmascarar los errores pre-teóricos que conducen al extrañamiento práctico del sujeto moderno — ya sea económico o epistémico—; y una positiva, pues da cuenta de la posición *real* del hombre en el cosmos, no como una entidad formal ajena a él, sino como crisol en el que convergen todos los elementos de la creación. Asimismo, disuade de caer en tentativas ecológicas que abrazan un pesimismo antropológico derivado de categorías modernas inadecuadas y que, en consecuencia, desplazan la centralidad del hombre al planeta y, en el mejor de los casos, asumen que toda humanización del paisaje constituye un mal necesario que sólo podemos minimizar en aras de una supuesta sostenibilidad. En contraste con esto, el hombre hildegardiano, situado en el centro del cosmos y arraigado en la tierra de tal modo que no es posible separarse de ella, favorece una concepción alternativa de la acción humana sobre el medio que no constituye un dominio despótico y limitado el poder, sino que convierte la primacía antropológica en garantía de un equilibrio natural humanizado.

Referencias bibliográficas

- Bacon, F. (2011). *La gran restauración* (M. Granada, Trad.). Tecnos.
- Bernardus Claraevallensis Abbas (1862). *Operum Tomus Primus complectens Epistolas numero CCCCXCV*, PL 182. J.-P. Migne.
- Cunningham, C. (2002). *The Genealogy of Nihilism. Philosophies of Nothing and the difference of Theology*. Routledge.
- De Bingen, H. (2021). *Libro de las obras divinas* (M. I. Flisfisch, M. E. Góngora y M. J. Ortúzar, Trad.). Herder.
- De Bingen, H. (1999). *Scivias: Conoce los caminos* (A. Castro Zafra y M. Castro, Trad.). Trotta.
- De Bingen, H. (1998). *The Letters of Hildegard of Bingen*. Vol. I (J. L. Baird y R. K. Ehrman, Trad.) Oxford University Press.



- Descartes, R. (1989). Principios de filosofía. En R. Descartes y G. Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía* (pp. 11-121). Gredos.
- Descartes, R. (2007). *Descartes. Vida, pensamiento y obras* (E. Frutos y M. García Morente, Trad.). Planeta de Agostini.
- Desmond, W. (2012). *The Intimate Strangeness of Being. Metaphysics after Dialectics*. The Catholic University of America.
- Farrington, B. (1964). *The Philosophy of Francis Bacon*. Liverpool University Press.
- Gilson, E. (2007a). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV* (A. Pacios y S. Caballero, Trad.). Gredos.
- Gilson, E. (2007b). *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (P. E. Corona, Trad.). EUNSA.
- Saint-Thierry, G., y Bonneval, A. (2022). *Vie de saint bernard, abbe de clairvaux (Vita Prima)* (F. Raffaele, Trad.). CERF.
- Horan, D. (2014). *Postmodernity and Univocity. A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*. Fortress Press.
- Huenemann, C. (2014). *Spinoza's Radical Theology*. Routledge.
- Léclercq, J. (2009). *El amor a las letras y el deseo de Dios* (A. M. Aguado y A. M. Masoliver, Trad.). Sígueme.
- Martin, M. (2015). *The Submerged Reality. Sophiology and the Turn to a Poetic Metaphysics*. Angelico Press.
- Milbank, J. (2004). *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular* (M. Villanueva, Trad.). Herder.
- Milbank, J., Pickstock, C., Ward, G. (Ed.). (1999). *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Routledge.
- Noone, T. B. (2002). Scholasticism, en J. Gracia y T. B. Noone (Ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (pp. 55-64).
- Pickstock, C. (2005). *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía* (V. A. Martínez de Lopera, Trad.). Herder.
- Pieper, J. (1965). *The Silence of St. Thomas. Three Essays* (J. Murray y D. O'Connor, Trad.). Regnery Logos.



Rabassó, G. (2016). Sapientia docet me. Hildegarda de Bingen y la filosofía. *Mediaevalia. Textos e Studos* (35), 7-50.

Stover, J. A. (2014). Hildegard, the Schools, and their Critics. En B. M. Kienzle, D. L. Stoudt y G. Ferzoco (Ed.), *A Companion to Hildegard of Bingen* (pp. 109-135). Brill.