
El actuar y los cinco sentidos en escritos del siglo XII

María José Ortúzar Escudero

Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Chile
mjortuzar@daad-alumni.de

Recibido: 12/12/2018
Aceptado: 11/06/2019

Resumen

Los escritores medievales (al menos hasta el siglo XII) ciertamente pensaron acerca de cómo conocemos el mundo y cómo tal conocimiento se obtiene a partir de los cinco sentidos. Sus disquisiciones apuntaban más frecuentemente, sin embargo, a iluminar el uso adecuado de los cinco sentidos y su relación con el conocimiento de Dios. Así, la operación de los cinco sentidos se entendía rara vez como el registro pasivo de impresiones externas: la mayoría de las descripciones al respecto se concentra en la actividad de cada uno de los sentidos y de sus órganos. Este ensayo estudia, precisamente, la operación de los sentidos en textos de monjes y de canónigos regulares del siglo XII. También examina cómo énfasis contemporáneos – tal como el hombre como microcosmos y la importancia dada a la *vita activa* – resultaron en una definición de los sentidos y del hombre que estaba aún más marcada por la operación humana.

Palabras clave: actuar, cinco sentidos, literatura monástica y canónica, instrucción moral, cuerpo humano

Action and the five senses in 12th-century texts

Abstract

Medieval writers (at least until the 12th century) certainly thought about how we know about the world and how such knowledge is attained through the five senses. Their disquisitions were aimed, though, at shedding some light on both the proper use of the five senses and their relationship to the knowledge of God. The operation of the five senses was only seldom

understood as a passive recording of external impressions, most descriptions ended in considerations of the different activity of each sense or of each sense's organ. This paper focuses precisely on sensory operation especially as it is viewed in texts by 12th century monks and canons. It also reviews how contemporary emphases such as the man as a microcosm and the renewed importance granted to the *vita activa* led to a definition of the senses – and of *homo* – that was even more perfused by human operation.

Keywords: action, five senses, monastic and canonical literature, moral teaching, human body

El actuar y los cinco sentidos en escritos del siglo XII¹

Introducción

El fin de este ensayo es aproximarse a la concepción de los sentidos en el siglo XII, para lo cual se revisan los distintos temas que se asocian a la percepción en textos de monjes y de canónigos de este siglo. El examen de estos textos – algunos de ellos bien conocidos – intenta mostrar representaciones acerca de los sentidos que pueden proponerse como parte del ideario de la época. Esto significa que en estos textos no se buscan rasgos originales, sino más bien lo contrario: lo que interesa aquí son aquellos rasgos repetitivos que, al decir de Aaron Gurjewitsch (1987: 74), dejan reconocer algunos valores básicos de la sociedad medieval. El siglo XII se presta particularmente para esta exploración, debido a que en este siglo la pregunta por lo humano – y, en consecuencia, por los sentidos humanos – adquiere una importancia renovada en el contexto de lo que suele denominarse el “renacimiento del siglo XII”.

Aquellos elementos que se repiten al estudiar los sentidos y que detallaremos a continuación son las teorías acerca de la percepción sensorial y su vinculación con el conocimiento de Dios; la jerarquía, función y uso de los sentidos y la revaloración de estos durante el siglo XII. El desarrollo de estos tres temas irá mostrando su significación en los textos estudiados, lo que permitirá a su vez ahondar en las características de la concepción de los sentidos y en cómo dicha concepción se vincula con aquellas de cuerpo y de hombre; cuestión que será discutida a modo de conclusión.

En el entendido de que los fenómenos sociales vinculados de alguna manera con los cinco sentidos son muy amplios para ser abordados por un solo ensayo, nos centraremos expresamente en textos de monjes y de canónigos que se refieren a los cinco sentidos (exteriores) y a la percepción sensorial en términos generales. Entre paréntesis se dejará otras materias relevantes como los sentidos interiores o espirituales y su lugar privilegiado en el relato de la experiencia humana de lo divino (para una discusión de este problema y de la bibliografía secundaria, ver Ortúzar Escudero, 2016: 139-149; 163-168);

¹ Este artículo presenta algunos resultados de mi libro *Die Sinne in den Schriften Hildegards*. Una versión más corta de este artículo fue presentada a la conferencia internacional “The Senses in Medieval Culture” (Abril 2014, Varsovia, Polonia).

o la vinculación entre arte, liturgia y la transformación de la experiencia sensorial humana que ha sido bien estudiada por Éric Palazzo (2012; 2014).

Teorías acerca de la percepción sensorial y el conocimiento de Dios

Teorías acerca de cómo se produce la percepción sensorial y de qué importancia tiene lo percibido para el conocimiento fueron desarrolladas desde la Antigüedad (Busche, 2004). Entre los padres de la Iglesia, es Agustín quien elabora en sus textos la doctrina más acabada respecto de la percepción sensorial. En esta se pueden identificar elementos de las reflexiones de Platón y Aristóteles (ver Vinge, 1975: 29). En su comentario literal del Génesis, Agustín acepta la teoría extramisisiva de la visión, de raíz platónica: el proceso de la visión ocurre, al menos en parte, a través de un rayo que sale desde los ojos (cfr. Lindberg, 1987: 166; Schleusener-Eichholz, 1985: 59-63).² Como Aristóteles, sin embargo, entiende que el origen de dicha percepción se basa en el efecto que tiene un objeto en un órgano de los sentidos: formas (*species*), cuyo origen está en los objetos físicos, penetran a través de los distintos órganos de los sentidos y alcanzan luego las facultades perceptivas y cognitivas (Spruit, 1994: 179). Pese a esto, el obispo de Hipona entiende la percepción sensorial como una actividad espiritual “que no puede explicarse por medio de la operación de cuerpos externos” (Pattin, 1995: 1930). La percepción se explica, en última instancia, por la operación activa del alma o su atención con respecto a cambios corporales (Dewender, 2004: 197; Carruthers, 2012: 369; Lootens, 2012: 57-59; ver la discusión más completa en Silva, 2014).³ Por ello la

² Aurelius Augustinus (1894). *De Genesi ad litteram Libri XII*. Viena: Hoelder-Pichler-Tempsky, I.16: *iactus enim radiorum ex oculis nostris cuiusdam quidem lucis est iactus et contrahi potest, cum aerem, qui est oculis nostris proximus, intuemur, et emitti, cum ad eandem rectitudinem quae sunt longe posita adtendimus. nec sane, cum contrahitur, omnino cernere, quae longe sunt, desinit, sed certe obscurius, quam cum in ea obtutus emittitur*. El formato utilizado para esta cita, como para las siguientes, se ajusta a la citación tradicional de textos latinos, que considera libro (en números romanos), acápite (en números árabes) y, en algunas ocasiones, las líneas en cuestión (números árabes). Si los textos no están divididos en libros, se señala solo el acápite y, de ser posible, las líneas (en números árabes); si no están divididos en absoluto, se indican solo las líneas. Para los conjuntos de sermones o de sentencias, se indica el sermón o sentencia aludido. En los tomos pertenecientes a la Patrología Latina se hace referencia a las columnas respectivas.

³ Aurelius Augustinus (1894). *De Genesi ad litteram Libri XII*. Viena: Hoelder-Pichler-Tempsky, XII.24: *neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo uelut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur. non potest itaque fieri uisio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat; sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatas a corpore, ut id, quod per corpus uidebatur, inueniatur in spiritu; III.5: Ac per hoc, quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus [...] anima tamen, cui sentiendi uis inest, cum corporea non sit, per subtilius corpus agit uigorem sentiendi*.

percepción puede ser entendida, en último término, como un “proceso puramente espiritual” (Spruit, 1994: 182).

Al menos hasta fines del siglo XII, algunos autores continuaron escribiendo – con variaciones – las ideas de Agustín con respecto a la percepción sensorial. Por ejemplo, Guillermo de Saint-Thierry (1085/90-1148/49), perteneciente primero a la orden de san Benito y luego a la orden cisterciense, enseñó en su *De natura corporis et animae* que durante el proceso perceptivo el órgano sensorial se convertía pasivamente en aquello que percibía.⁴ Pese a este cambio, es el alma la que toca, ve, huele o gusta – y la que reconoce formas y colores, sonidos y sabores (Spinosa, 1999: 216).

El canónigo regular, Hugo de san Víctor (†1141), explica cómo el conocimiento de las cosas exteriores se vincula con el conocimiento de aquellas inteligibles (Stammberger, 2004: 695). En su breve tratado *De unione corporis et spiritus*, Hugo expone cómo el hombre puede de manera sucesiva ascender desde la realidad material a la espiritual (Spinosa, 1999: 217-224; Stammberger, 2004: 698).⁵ En su *Didascalicon* explica que el hombre – como otros seres vivos dotados de sensibilidad – percibe en primer lugar las formas de las cosas que han estado presente para el cuerpo sensible.⁶ En el *De unione*, precisa también que, de aquello que perciben los sentidos, quedan solamente imágenes en cuanto memorias. Estas imágenes se transforman en representaciones en la imaginación (*imaginatio*), la facultad corporal superior.⁷ Esta facultad se vincula con la facultad inferior del alma, la razón (*ratio*) (Stammberger 2004, 698-699).⁸ Ambas facultades se encuentran en la “cámara fantástica” (*cella phantastica*).

⁴ Guillermo de Saint-Thierry (2003). *De natura corporis et animae*. En Guillermo de Saint-Thierry: *Opera omnia*. Vol. 3 (pp. 101-146). Turnhout: Brepols, 41: *Omnis enim sensus sentientem transmutat quodammodo in id quod sentitur; alioquin non est sensus*.

⁵ Hugo de San Víctor (1980). *De unione corporis et spiritus*. *Studi Medievali. Serie Terza*, Vol. 21, pp. 861-888 (Edición: pp. 883-888), 2-7: *Si nichil inter spiritum et corpus medium esset, neque spiritus cum corpore neque corpus cum spiritu conuenire potuisset. Multum enim distat inter corpus et spiritum. Longe sunt a se duo haec. Est ergo quiddam quo ascendit corpus ut appropinquet spiritui et rursum quiddam quo descendit spiritus ut appropinquet corpori*.

⁶ Hugo de San Víctor (1997). *Didascalicon de studio legendi – Studienbuch*. Freiburg im Breisgau: Herder, I.3: *quibus vero sensus adest, non tantum eas rerum capiunt formas quibus sensibili corpore feriuntur praesente, sed abscedente quoque sensu sensibilibusque sepositis, cognitarum sensu formarum imagines tenent, memoriamque conficiunt, et prout quodque animal valet, longius breuiusque custodit [...]*.

⁷ Hugo de San Víctor (1980). *De unione corporis et spiritus*. *Studi Medievali. Serie Terza*, Vol. 21, pp. 861-888 (Edición: pp. 883-888), 103-107: *Quod enim imaginatio extra substantiam animae rationalis sit, argumentum est quod bruta animalia vim imaginandi habere probantur, quae rationem omnino non habent. Est itaque imaginatio similitudo sensus in summo corporalis spiritus et in imo rationalis corporalem informans et rationalem contingens*.

⁸ Hugo de San Víctor (1980). *De unione corporis et spiritus*. *Studi Medievali. Serie Terza*, Vol. 21, pp. 861-888 (Edición: pp. 883-888), 115-123: *Ergo imaginatio nichil aliud est quam similitudo corporis, per sensus quidem corporeos ex corporum contactu concepta extrinsecus, atque per eosdem sensus introrsum ad partem puriorem corporei spiritus reducta eique impressa. Haec autem in rationalibus purior fit ubi usque*

Solo a los seres que poseen una facultad de juicio activa les es posible operar con las representaciones que llegan a esta cámara fantástica⁹ y pueden liberarlas progresivamente de su vínculo con lo corporal.¹⁰ Estos elementos “purificados” alcanzan las partes superiores del alma (Stammberger, 2004: 700).¹¹ El movimiento del alma finaliza cuando la parte superior del alma, la inteligencia (*intelligentia*), encuentra a Dios (Stammberger, 2004: 700).¹² Esto transforma finalmente la *intelligentia* en *sapientia*. De este modo, el espíritu humano se eleva desde el cuerpo al espíritu con la ayuda de los cinco sentidos y de la sensibilidad, y del espíritu a Dios con la ayuda de la contemplación y de la revelación (Spinoza, 1999: 219-220).¹³ Por consiguiente, la comunicación interior con Dios se sirve en primera instancia de los sentidos y de sus objetos. Esto tiene consecuencias de tipo práctico: la lectura de la Biblia, el escuchar la palabra de Dios, pero también una forma de vida ordenada fortalecen al hombre en el camino del cuerpo hacia el espíritu y del espíritu hacia Dios (Stammberger, 2004: 700).

ad rationalem et incorpoream animae substantiam contingendam defecatur tamen illic quoque extra substantiam illius manens quia similitudo corporis est et fundatur in corpore. Rationalis autem substantia corporea lux est; imaginatio vero, in quantum corporis imago est, umbra est.

⁹ Hugo de San Víctor (1980). De unione corporis et spiritus. *Studi Medievali. Serie Terza*, Vol. 21, pp. 861-888 (Edición: pp. 883-888), 107-115: *Sensus namque, sive per visum, sive per auditum, sive per olfactum, sive per gustum, sive per tactum, extrinsecus corpus contingens formatur, ipsamque formam ex corporis contactu conceptam intrinsecus reducens permeatus singulis sensibus emittendis et revocandis introrsum dispositos ad cellam phantasticam colligit, eamque illic parti puriori corporei spiritus imprimens imaginationem facit. Quae quidem imaginatio in brutis animalibus phantasticam cellam non transcendit; in rationalibus autem usque ad rationalem progreditur, ubi ipsam incorpoream animae substantiam contingit, et excitat discretionem.*

¹⁰ Hugo de San Víctor (1980). De unione corporis et spiritus. *Studi Medievali. Serie Terza*, Vol. 21, pp. 861-888 (Edición: pp. 883-888), 144-149: *Ipsa quippe anima in quantum delectatione corporis afficitur quasi quandam corpulentiam trahens in eadem phantasiis imaginationum corporalium deformatur eisdemque alte impressis etiam soluta a corpore non exiit. Quae uero in hac uita se ab eiusmodi feculentia mundare studuerint, hinc exeuntes quia nichil corporeum secum trahunt a corporali passione immunes persistunt.*

¹¹ Hugo de San Víctor (1980). De unione corporis et spiritus. *Studi Medievali. Serie Terza*, Vol. 21, pp. 861-888 (Edición: pp. 883-888), 150-155: *Sic itaque ab infimis et extremis corporibus sursum usque ad spiritum incorporeum quaedam progressio est per sensum et imaginationem, quae duo in spiritu corporeo sunt. Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est affectio imaginaria, qua anima ex corporis coniunctione afficitur, supra quam est ratio in imaginationem agens; deinde ratio pura supra imaginationem in qua ratione supremum est animae a corpore sursum.*

¹² Hugo de San Víctor (1980). De unione corporis et spiritus. *Studi Medievali. Serie Terza*, Vol. 21, pp. 861-888 (Edición: pp. 883-888), 156-159: *Quando autem ab anima sursum itur ad deum, prima est intelligentia, quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrans coniugitur praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam sive intelligentiam. Sicut imaginatio, deorsum informans rationem, scientiam facit.*

¹³ Hugo de San Víctor (1980). De unione corporis et spiritus. *Studi Medievali. Serie Terza*, Vol. 21, pp. 861-888 (Edición: pp. 883-888), 25-27: *Ascendunt animi contemplatione ab infimis ad summa, a corpore ad spiritum mediante sensu et sensualitate, a spiritu ad deum mediante contemplatione et revelatione; 20-23: Item spiritus ascendit contemplatione, deus descendit revelatione. Theophania est in revelatione, intelligentia in contemplatione, imaginatio in sensualitate, in sensu instrumentum sensualitatis et origo imaginationis.*

Como muestra este último ejemplo, no parece haber en estos autores un gran interés por la percepción sensorial en cuanto sí misma. Como Hugo, otros examinan igualmente el proceso perceptivo – y el conocimiento adquirido mediante tal proceso – con el fin último de explicar el conocimiento de objetos espirituales. Tratados “cistercienses” como la *Epistola de anima* de Isaac de Stella (ca. 1100-†1178) o *Liber de spiritu et anima* comúnmente atribuido en la época a San Agustín – y en tiempos más recientes también a Alcher de Claraval (†1180) – explican el conocimiento como un proceso que se produce gradualmente. Su comienzo es la percepción sensorial y su fin el encuentro con Dios (Bumke, 2001: 35-36). Esta gradación del conocimiento desde la sensación hasta la “inteligencia” o el “intelecto” – para nombrar las variaciones más comunes – puede constatarse asimismo en diversos autores del siglo XII como los victorinos Ricardo y Godofredo, Guillermo de Saint-Thierry, Thierry de Chartres, Juan de Salisbury y Guillermo de Conches (cfr. Németh, 2013: 33-35).

Jerarquía, función y uso de los sentidos

Más comúnmente, sin embargo, monjes y canónigos se ocupan de la jerarquía de los sentidos y de la función de cada uno de ellos. El mismo Hugo de san Víctor, por ejemplo, afirma en su *Eruditio didascalica*:

He aquí que en el rostro humano han sido dispuestos los instrumentos de los sentidos con gran diferenciación racional. El lugar más alto lo obtiene la visión en los ojos. Luego, la audición en los oídos; después de esta, el olfato en la nariz; y después de este, el gusto en la boca. Sabemos, sin embargo, que todos los otros sentidos vienen desde fuera hacia dentro, únicamente la visión sale de adentro hacia afuera. Percibe también, antes que los otros sentidos, las cosas lejanas con admirable rapidez [...] El gusto, empero, que no puede sentir sino aquello que toca, reside justamente en lo más bajo. El tacto no tiene un lugar especial y es por ello universal, pues opera con todos los sentidos.¹⁴

¹⁴ Hugo de San Víctor (1854). *Eruditionis didascalicae libri VII. Patrologia Latina*, Vol. 176 (cols. 739-838). Paris: Migne, 818: *Ecce in humana facie quam rationabili distinctione instrumenta sensuum collocata sunt. Supremum locum obtinet visus in oculis. Deinde auditus in auribus; post hunc in naribus olfactus, atque post hunc in ore gustus. Scimus autem quod reliqui omnes sensus foris intro veniunt, solus visus intus foras exit, et eminus posita mira prae caeteris agilitate percipit [...] Gustus autem qui nil sentire potest nisi id quod tangit, merito (tardior caeteris sensibus) in imo resedit. Tactus specialem sedem non habet, qui ideo universalis est, quia cunctis cooperatur sensibus.* La traducción es mía.

La distribución de los sentidos en el rostro corresponde a la jerarquía platónica de los sentidos: *visus*, *auditus*, *odoratus*, *gustus*. Hugo considera a la vista como el primer sentido, porque este es el único activo y el más rápido. El tacto – como ya en Platón – no tiene un órgano propio y no se deja ordenar fácilmente. No obstante, puede postularse aquí una valorización del tacto, ya que Hugo subraya más adelante en este mismo texto que sin el tacto no podría existir ninguno de los otros sentidos.¹⁵ Una apreciación similar de los diferentes sentidos se puede leer asimismo en los *Sermones acerca de diversos temas* del cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153). En una comparación entre los sentidos y las maneras de amar, Bernardo concede igualmente a la visión la primacía con respecto a los demás sentidos, dado que es superior al resto por su naturaleza singular, su agudeza y su capacidad de discernir las cosas que están más lejos.¹⁶ El hecho de que Bernardo considere la visión como única en cuanto a su naturaleza alude a la concepción de este sentido como operando mediante un proceso activo. La visión es, además, más eficaz que el resto de los sentidos, pues percibe los objetos más exhaustivamente, incluso cuando están lejos.

Los cinco sentidos se estudian no solo con respecto a su distribución, sino también con respecto a su pureza. Ricardo de san Víctor (†1173) en sus *Cien sermones* califica al olfato como el sentido más puro: “Este sentido parece ser más puro y más limpio que los demás sentidos, pues a través de él el alma se corrompe menos”.¹⁷ Por su parte, Bernardo de Claraval expone en sus *Sentencias* que el olfato “parece ser más anímico que corporal, [...] pues el cuerpo para crearlo no hace sino tirar levemente de su órgano, esto es, de las narices; y aunque se inspira a través del cuerpo, afecta al alma, no al cuerpo”.¹⁸ Hugo estima como los sentidos más impuros el gusto y el tacto, porque se acercan a las cosas sucias y están sometidos al contacto con estas; por ello necesitan purgarse. Los otros tres

¹⁵ Hugo de San Víctor (1854). *Eruditionis didascalicae libri VII. Patrologia Latina*, Vol. 176 (cols. 739-838). Paris: Migne, 818: *Unde et in digitis pollex, qui tactum significat, coadunatis in unum digitis solus omnibus respondet, quia sine tactu nullus sensuum esse potest.*

¹⁶ Bernardo de Claraval (1970). *Sermones de Diversis*. En Leclerq, Jean, Talbot, Charles H. y Rochais, Henri M. (Eds.): *Opera*. Vol. 6/1 (pp. 57-411), Roma: Ed. Cistercienses, *Sermo* 10.3: [*Porro visus quidem in eo sibi vindicat amoris divini similitudinem,*] *quod ceteris omnibus excellentior et singularis cuiusdam naturae, perspicacior quoque ceteris invenitur, et discernit multo remotiora.*

¹⁷ La patrología atribuye erróneamente estos sermones a Hugo de san Víctor (1984). *Sermones Centum. Patrologia Latina*, Vol. 177 (cols. 899-1210). Paris: Migne, 985: *Iste sensus purior ac mundior aliis sensibus esse videtur, unde et per illum anima minus corrumpi probatur.*

¹⁸ Bernardo de Claraval (1972). *Sententiarum Series Tertia*. En Leclerq, Jean, Talbot, Charles H. y Rochais, Henri M. (Eds.): *Opera*. Vol. 6/1 (pp. 59-255), Roma: Ed. Cistercienses, *Sententia* 73: [*Sensus autem iste magis animalis esse videtur quam corporalis, [id est odoratus,] quia ad creandum eum interius corpus nil agit praeter levem instrumenti sui, id est narium, attractum; et licet haustus per corpus, animam tamen afficit, non corpus.*

sentidos no responden tanto a la necesidad, sino más bien al deleite: el ojo puede nutrirse sin mancha de la imagen de las cosas, y el oído puede deleitarse en la dulzura de las voces sin corromperse.¹⁹ Tanto en la argumentación de Hugo como en la de Bernardo juega un rol importante el contacto. A diferencia del resto de los sentidos, el gusto y el tacto deben tocar su objeto para poder percibirlo. Este contacto directo causa la contaminación de ambos sentidos, por ello se entienden como siendo más “corporales”.

En estos textos, la discusión sobre los sentidos se centra en la actividad de cada uno de ellos: la vista sobrepasa todos los demás sentidos, porque opera desde dentro hacia fuera y puede reconocer aquello que está muy lejano. El olfato, por su parte, es el más puro, pues es el que menos necesita el contacto con su objeto específico.

Los autores del siglo XII recurren asimismo a los cinco sentidos para detallar las diferentes acciones de los hombres. De este modo, analizan qué obras pueden realizarse mediante cada sentido. En los ya mencionados *Cien sermones*, Ricardo de san Víctor advierte mediante citas bíblicas en contra del mal uso de los cinco sentidos:

Que sea custodiado el ojo, digo, para que, siguiendo a Jeremías, no se desvaste en relación a nuestras almas en todas las hijas de nuestra ciudad (Lam 3,51), o como se lee en el libro de Job, que el ojo nuestro no siga nuestro corazón (Job 31,7), sino que más bien se aleje para que no vea la vanidad (Sal 118,37). La audición también se corrompe de diversos modos [...] Se corrompe a veces mediante los sermones vanos, a veces por adulaciones, a veces por cantos obscenos, a veces por calumnias. Por ello está escrito: Las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres (1 Cor 15,33). El olfato se corrompe cada vez que se deleita desordenadamente en varios olores [...] A este lo sigue el gusto, a través del cual la desdichada gula ensaya sus apetitos ilícitos. Tras corromperse, este se complace insaciablemente en la diversidad de las comidas y en la suntuosidad de las bebidas [...] El último es el tacto, que frecuentemente se corrompe por la suavidad de los diversos vestidos y por la inmundicia de varias obscenidades.²⁰

¹⁹ Cfr. Hugo de san Víctor (2000). *Pro Assumptione Virginis*. En Jollès, Bernadette (Ed.): *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*. Vol. 2 (pp. 101-167). Turnhout: Brepols, 146: *Cum enim sint quinque sensus corporei, duo, id est tactus et gustus, magis sordibus appropinquant, et subiacent attamini: unde nec sinceram refectonem habere ualent sed que purgatione egeat et defecatione. Tres uero reliqui meram trahunt dulcedinem et suas delicias magis ad iocunditatem animi conuertunt, non enim ad necessitatem reficiunt sed ad delectationem. Magna itaque rerum similitudo est, nec poterant inuisibilia signis euidetioribus declarari. Sicut enim oculus rerum specie sine coinquinatione pascitur, et sicut auris uocum suauitate sine corruptione delectatur, sic sunt gaudia illa eterna: suauitatem infundunt et corruptionem non adducunt. Semper reficiunt et nunquam deficiunt*. Respecto de las explicaciones acerca de cómo el sonido se propaga por el aire, ver Woolgar (2006: 64).

²⁰ Hugo de san Víctor (1984). *Sermones Centum*. *Patrologia Latina*, Vol. 177 (cols. 899-1210). Paris: Migne, 985: *Custodiatur inquam ne, secundum Jeremiam, oculus noster depraedetur animas nostras in*

En esta enumeración se asocian los pecados de la voluptuosidad, de la gula y de la impureza respectivamente con el olfato, el gusto y el tacto. El victorino analiza acabadamente el uso incorrecto del sentido de la audición: el hablar vanidoso y el escuchar vanidoso manchan el alma del hombre. De este modo, tanto la articulación (activa) de tonos como su escucha (pasiva) – las actividades de los órganos de la boca y de los oídos – se entienden como partes constituyentes de la audición. En su *Liber exceptionum*, Ricardo de san Víctor comienza con la operación de los sentidos en general: “Se corrompe la vista viendo cosas vanas; la audición escuchando cosas vanas; el gusto gustando para sí ávidamente cosas dulces; el olfato oliendo; el tacto, operando”.²¹

Pero así como el hombre peca con sus cinco sentidos, así debe él también expiar con ellos su culpa. El benedictino Ruperto de Deutz (1075/80-1129/30), por ejemplo, enseña que los sentidos que han pecado deben ser castigados con una penitencia corporal.²² Bernardo de Claraval advierte por su parte, que durante la Cuaresma deben expiarse todos los miembros pecadores junto con el paladar. El ojo debe abstenerse de las miradas curiosas; el oído, de fábulas y de rumores; la lengua, de calumnias, de rezongos, de las palabras inútiles, vanas y burlescas e incluso de las palabras que parecen necesarias; la mano, de “signos ociosos” y de cualquier actividad que no haya sido prescrita. Finalmente, el alma misma debe abstenerse de los vicios y de su propia voluntad.²³ Esta enumeración, de inspiración claramente monástica, exige la abstinencia de todos los

cunctis filiabus [sic] urbis nostrae, vel ut in Job legitur, oculus noster sequatur cor nostrum, sed potius avertatur ne videat vanitatem. Auditus etiam diversis modis corrumpitur [...] Aliquando corrumpitur vanis sermonibus, aliquando adulationibus, aliquando obscenis carminibus, aliquando detractionibus. Unde scriptum est: Corrumpunt bonos mores colloquia mala. Olfactus vero corrumpitur, quoties variis odoribus inordinate delectatur [...] Hunc gustus sequitur, per quem infelix gula suos illicitos appetitus experitur. Iste postquam corrumpitur, variis ciborum ac potuum apparatus insatiabiliter oblectatur [...] Ultimus est tactus, qui diversarum vestium mollitie, et variarum obscenitatum immunditia multoties contaminatur.

²¹ Ricardo de san Víctor (1958). *Liber exceptionum*. Paris: Vrin, II.12.2: *Corrumpitur visus vana videndo, auditus vana audiendo, gustus sibi suavia avidè gustando, olfactus olfaciendo, tactus operando.*

²² Ruperto de Deutz (1971). *De sancta Trinitate et Operibus eius*. Vol. 1, Turnhout: Brepols, In Leuiticum I.24.1205-1208: *Quintam uero partem in restitutione damni superadicere, id est, non solum corde paenitere, uerum etiam quinque corporis sensus, quorum uagatione erratum est, per exteriorem paenitentiam punire.*

²³ Bernardo de Claraval (1966). In *Quadragesima*. En Leclercq, Jean, Talbot, Charles H. y Rochais, Henri M. (Eds.): *Opera*. Vol. 4 (pp. 353-380), Roma: Ed. Cistercienses, III.4: [*Quod si gula sola peccavit, sola quoque ieiunet, et sufficit. Si vero peccaverunt et membra cetera, cur non ieiunent et ipsa?*] *Ieiunet igitur oculus, qui depraedatus est animam; ieiunet auris, ieiunet lingua, ieiunet manus, ieiunet etiam anima ipsa. Ieiunet oculus a curiosis aspectibus et omni petulantia, ut bene humiliatus coerceatur in paenitentia, qui male liber vagabatur in culpa. Ieiunet auris nequiter pruriens a fabulis et rumoribus, et quaecumque otiosa sunt, et ad salutem minime pertinentia. Ieiunet lingua a detractione et murmuratione, ab inutilibus, vanis atque scurrilibus verbis, interdum quoque, ob gravitatem silentii, et ab ipsis quae videri poterant necessaria. Ieiunet manus ab otiosis signis, et ab operibus omnibus, quaecumque non sunt imperata; sed et multo magis anima ipsa ieiunet a vitiis et propria voluntate sua [...].*

sentidos. El hombre debe “cerrar” los órganos de la vista y del oído, de manera que los ojos no vean curiosamente y que los oídos no presten atención a palabras vanas. Ni lengua ni manos deben proferir palabras superfluas o realizar signos superfluos. De esta forma, la renuncia a las diferentes impresiones de los sentidos como también a su actuar protegen el alma de los vicios (cfr. Sonntag, 2010: 264; Sonntag, 2008: 290). De manera semejante, Bernardo trata en sus *Sentencias* la castidad (*castitas*) de los cinco sentidos como una fórmula para evitar los pecados.²⁴ Se puede notar aquí que, cuando nuestros autores tratan los pecados, no parecen tener en mente un vínculo exclusivo entre siete (u ocho) pecados capitales y cinco vicios. Antes bien, los cinco sentidos parecen ofrecer un esquema para alertar al alma de aquellos objetos que la llevan al pecado; un esquema alternativo y menos frecuente que los esquemas de los siete pecados y de las diez leyes – como ha estudiado Casagrande (2002) para los siglos XII y XIII.

Los autores de la Plena Edad Media no solo tematizan los pecados que se realizan con los cinco sentidos. La preocupación respecto del uso de los cinco sentidos parece extenderse más bien a cualquier acción – mala o buena – que se realice con ellos. En su *Speculum ecclesiae*, el monje benedictino y después “incluso” Honorio de Autun (primera mitad del siglo XII) analiza cómo los sentidos pueden realizar buenas obras en una interpretación de la parábola de los cinco talentos (Mt 25,14-30):

El hombre obtiene un talento a través de la visión, cuando se deleita en ver no la vanidad, sino la igualdad. Se adquiere un talento a través del oído, si no se esfuerza en escuchar las calumnias ni las habladurías, sino las palabras divinas. A través del olfato aplauden con un talento aquellos que no se alegran de inhalar los perfumes voluptuosos de la carne, sino los de las virtudes. El oficio de la boca recobra un talento [y] corrompe mucho menos las buenas costumbres con malas conversaciones, cuando él anuncia la alabanza a Dios y edifica a otros en la palabra de Dios; cuando no atiborra el vientre a su antojo debido al sabor tentador, sino que alimenta el cuerpo solo con alimento simple para servicio de Dios. El tacto obra un talento si, alejándose del mal, intenta hacer el bien.²⁵

²⁴ Ver al respecto, Bernardo de Claraval (1972). *Sententiarum Series Prima*. En Leclercq, Jean, Talbot, Charles H. y Rochais, Henri M. (Eds.): *Opera*. Vol. 6/2 (pp. 7-22), Roma: Ed. Cistercienses, *Sententia* 38: *Castitas autem quinquepertita est; videlicet in auribus, in oculis, in odoratu, in gustu et in tactu*.

²⁵ Honorius Augustodunensis (1854). *Speculum Ecclesiae. Patrologia Latina*, Vol. 172 (cols. 807-1107). Paris: Migne, col. 996: [*Per V talenta V sensus intelliguntur quibus aeterna lucrari praecipuntur:*] *Per visum homo talentum lucratur, si non vanitatem sed equitatem videre delectatur; per auditum talentum acquiritur, si non detractoribus vel fabulis, sed verbis divinis aures praebere nititur; per olfactum talentum plaudent, qui non voluptuosa carnis odoramenta, sed virtutum haurire gaudent; oris officium talentum refundit, sed minime per mala colloquia bonos mores corrumpit, si laudem Domini annunciat et alios in*

El adecuado uso de los sentidos, entonces, conduce a la realización de las buenas obras: Los objetos de los sentidos son, correspondientemente, la justicia, las palabras divinas, la alabanza y el servicio a Dios. Respecto de este pasaje debe notarse nuevamente que la boca pertenece tanto al ámbito de la audición como al del gusto. Así, Honorio trata en primer lugar la recepción de calumnias y habladurías en conjunto con los oídos y la audición. Sin embargo, esta habla dañina se genera por la boca, como también la alabanza y la anunciación de la palabra de Dios como explica posteriormente. Además, la boca puede atiborrar el vientre o alimentar al hombre moderadamente. El tacto se discute con respecto a su actuar, no con respecto a un objeto específico o a sus impresiones propias. En el ya citado *Liber exceptionum*, Ricardo de san Víctor explica, por su parte, que los cinco sentidos pueden ser dominados y que el hombre debe dedicarse con ahínco a las buenas obras que se realizan con los sentidos.²⁶ El buen uso de los sentidos conduce a la vida eterna, explica Ruperto de Deutz en *De sancta Trinitate et operibus eius*.²⁷ Esta operación de los sentidos, que conduce al paraíso, debe entenderse como una consecuencia de la encarnación de Cristo, pues Cristo fue quien a través de sus heridas redimió los cinco sentidos, que estaban presos por el demonio – como explica Honorio en su *Elucidarium*.²⁸

Como se ha mostrado hasta aquí, las diferentes discusiones sobre los cinco sentidos tratan antes el actuar del hombre que las distintas impresiones sensoriales. A causa de esto, los sentidos se convierten en un método de instrucción moral. Se representan habitualmente como ventanas, a través de las cuales penetran los pecados o

verbo Dei aedificat; si non per illecebrosam gustum ventrem ad libidinem farcit, sed corpus tantum simplici victu ad servitium Dei pascit; tactus talentum operatur si a malo declinans bonum facere conatur. Mi traducción.

²⁶ Ricardo de san Víctor (1958). *Liber exceptionum*. Paris: Vrin, II.7.32: *Postea doceantur quinque sensibus corporeis, qui per quinarium designantur, imperare, bonisque operibus, que per senarium exprimentur, studium impendere, necnon scientiam spiritualem instanter meditari, quam septiformis Spiritus ad salutem humani generis gemino Testamento edidit.*

²⁷ Ruperto de Deutz (1971). *De sancta Trinitate et Operibus eius*. Vol. 1. Turnhout: Brepols, In *Libros Regum* III.20.1066-1076: *Quinque cubitorum altitudinis capitella pertinent ad corpora, quorum profecto quinque sensus aeternorum siue bonorum siue malorum omnes complebit sempiterna satietas. Nam et qui, ut supra dictum est, a dextris erunt, ex abundantia misericordiae, uisu, auditu, gustu, odoratu et tactu in carne iam immortalis atque impassibili, aeternalibus satiabuntur bonis, [quae oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt, et qui a sinistris nihilominus ex abundantia iustitiae et ueritatis totis eisdem sensibus in carne sua sempiternis implebuntur malis, ita ut uermis eorum non moriatur, et ignis eorum non extinguatur].*

²⁸ Honorius Augustodunensis (1954). *Elucidarium siue Dialogus de Summa Totius Christianae Theologiae*. En Lefèvre, Yves: *L'Elucidarium et les Lucidaries. Contribution, par l'Histoire d'un Texte, à l'Histoire des Croyances religieuses en France au Moyen Âge* (pp. 359-477). Paris: de Boccard, I.149a: *D[iscipulus]. Quamobrem permisit sibi quinque vulnera infligi? – M[agister]. Ut redimeret humani generis quinque sensus a diabolo captivos.*

como herramientas para la compleción de las buenas obras. A menudo se considera cómo cada sentido ensucia al hombre o lo conduce a una buena obra. Como otros autores han señalado (ver especialmente Newhauser 2014: 9-12; 2015: 1560-1561), esta noción normativa de los “cinco” sentidos se repite en varios textos, incluso más allá del siglo XII.

Microcosmos, vida activa, trabajo, *operatio*: ¿Una revaloración de los sentidos?

Nuevos énfasis, propios del “renacimiento” y de la “reformación” del siglo XII,²⁹ marcan también las consideraciones sobre los sentidos humanos. Esto sucede, por ejemplo, con la concepción del hombre como microcosmos. El hombre, que de acuerdo a la doctrina de la creación bíblica fue creado a imagen y semejanza de Dios, es al mismo tiempo una imagen del mundo sensible y del mundo inteligible (Mörschel, 1993: 157; Gatzemeier, 1980: 641; D’Alverny, 1976; para este tema en el siglo XII, ver Chenu, 1997; Schmitt, 1992: 181; Gurjewitsch, 1997: 57-59). Por esto, Ruperto de Deutz alaba al hombre como la compleción de la creación, a través de cuya constitución todo se elogia; el hombre contiene en sí el ser de todas las cosas, pero las supera mediante la razón. En lo que respecta a la constitución material del hombre, este se compone – así como el cosmos – de cuatro elementos. Por ello se puede reconocer el cosmos en la constitución humana.³⁰ Similarmente, Honorio explica en su *Elucidarium* que el hombre como pequeño mundo tiene la visión a partir el fuego celestial, la audición a partir del aire superior, el olor a partir del aire inferior, el gusto a partir del agua y el tacto a partir de la tierra (cfr. Vinge, 1975: 51; D’Alverny, 1976: 178-179).³¹ Correspondencias similares entre sentidos y elementos se encuentran posteriormente en la obra de juventud *De natura*

²⁹ Respecto de la historia del concepto “Renacimiento del siglo XII”, ver Novikoff (2005). Este concepto debe su adopción definitiva en la historiografía a Charles Homer Haskins, quien consideró que en el siglo XII había habido un redescubrimiento de autores latinos y del conocimiento como también un florecimiento de las universidades y de centros intelectuales; ver Haskins (1968). Esta noción ha seguido siendo utilizada para caracterizar los años entre 1050 y 1200; ver, entre otros, Southern (1967); Benson y Constable (1982); Swanson (1999). Para “reformación”, ver Constable (2002).

³⁰ Ruperto de Deutz (1971). *De sancta Trinitate et Operibus eius*. Vol. 1. Turnhout: Brepols, In Genesim II.11.468-472: *Et recte in ultima hominis creatione cuncta collaudata sunt. Nam et propter hominem cuncta haec sub firmamento caeli facta sunt, et omnium essentias homo in se continent et adhuc uno quod optimum est rationalitatis priuilegio cuncta superat.*

³¹ Honorius Augustodunensis (1954). *Elucidarium sive Dialogus de Summa Totius Christianae Theologiae*. En Lefèvre, Yves: *L’Elucidarium et les Lucidaries. Contribution, par l’Histoire d’un Texte, à l’Histoire des Croyances religieuses en France au Moyen Âge* (pp. 359-477). Paris: de Boccard, I.59: *D[iscipulus]. Unde corporalis? / M[agister]. De quatuor elementis; unde et microcosmus, id est minor mundus, dicitur. Habet enim (I) ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem [...] Ex caelesti igne uisum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum.*

*corporis et animae*³² de Guillermo de Saint-Thierry y en la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre (†probablemente después de 1159); consideraciones de este tipo se pueden leer además en el *Anticlaudianus* del filósofo escolástico Alain de Lille (ca. 1125/30-1203) (Dronke, 2002: 5-6). De manera similar, la visionaria Hildegarda de Bingen (1098-1179) investiga la relación entre el cuerpo humano, fuerzas del mundo y épocas del año en su *Liber diuinorum operum* (cfr. Goetz, 2016: 459-467; Ortúzar Escudero, 2006; para la relación entre estos elementos y el concepto “opus”, ver Schipperges, 1987; Meier, 1995; Schmidt, 1995).

La pregunta por la relación entre la vida teórica y la vida práctica influye igualmente en la reflexión sobre el actuar del hombre.³³ La idea de Agustín de acuerdo a la cual la acción y la contemplación son aspectos necesarios de la existencia en la vida terrenal caracteriza el pensamiento medieval (Largier, 1997: 1753). En el siglo XII, se constata un desarrollo que privilegia la vida activa, en parte determinado por el lugar central del trabajo manual en los textos reformatorios y en su aplicación efectiva por parte de cistercienses y de órdenes de canónigos (cfr. Constable, 2002: 210-214, 219; Schreiner, 2006: 147-157). Como consecuencia, “la vida activa crecientemente se incluye en la contemplativa”. Así entienden Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry y Hugo de san Víctor la *vita activa* explícitamente como parte de la *vita contemplativa* (Constable, 2002: 210-214). Ruperto de Deutz investiga asimismo la relación entre ambas formas de vida y afirma que a través del ejercicio de la vida activa se hace posible el ascenso en la vida contemplativa. La vida activa opera con aquello que se obtiene a partir de los cinco sentidos.³⁴ Este desarrollo repercute en la valoración del actuar humano y del trabajo. Ruperto de Deutz y Hugo de san Víctor escriben de esta suerte las primeras declaraciones positivas e influyentes respecto de las *artes mechanicae* (Meier, 1996: 317-318).

³² Guillermo de Saint-Thierry (2003). De natura corporis et animae. En Guillermo de Saint-Thierry: *Opera omnia*. Vol. 3 (pp. 101-146). Turnhout: Brepols, 46: *Sciendum etiam de sensibus respondere eos quatuor humoribus, de quibus supra multa dicta sunt. Visus enim igneae est naturae, auditus aerae, odoratus fumeae, gustus aquosae, tactus terreae.*

³³ Respecto de la figura “Maria / Martha” que representa tal relación, ver Constable (1998: 61-72); Schreiner (2006: 142-147). Respecto de la concepción del trabajo en el Medioevo y de la distinción entre labor (*labor*) y obra (*opus*), ver Goetz (2006).

³⁴ Ruperto de Deutz (1854). De Glorificatione Trinitatis et Processione Sancti Spiritus. *Patrologia Latina*, Vol. 169 (cols. 13-202). Paris: Migne, 114: *Non enim post professionem contemplatiuae descendimus ad actiuam, sed post exercitationem actiuae, ascendimus ad contemplatiuam. Huic operationi si quid excedit, dum sollicita est, et turbatur erga plurima, quinque enim sensibus corporis extracta laborat, debetur misericordia, propter hoc ipsum quod bene satagens circa frequens ministerium, esurientem pauit, sitientem potum dedit, hospitem collegit, nudum operuit, infirmum uisitauit, ad eum qui in carcere erat, uenit.*

Por otra parte, en el pensamiento teológico cobra actualidad tanto la idea de un Dios que obra y labora como también la definición del hombre mismo como *operator* (Meier, 1995: 60-62; Meier, 1987). El actuar como un elemento esencial del ser humano se destaca claramente en la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre. El tema de este poema es la formación de la materia prima en el cosmos (Meier, 1996: 320). Los últimos dos capítulos tratan del hombre como microcosmos con sus miembros y sus sentidos. En estos, Bernardo rehúye completamente la concepción de la percepción como el efecto de un objeto exterior sobre un órgano de los sentidos. La labor de los sentidos se realiza más bien desde dentro hacia fuera: la vista sale desde los ojos, la audición de los oídos y lo mismo pasa con el resto de los sentidos. Aunque una fuente común es el origen de todos los sentidos, estos se desenvuelven según la diferencia de los miembros a través de los cuales actúan. Por ello, sus acciones son diferentes (Meier, 1996: 321-322).³⁵ En particular se destaca por medio de las manos la acción de los hombres, pues con ellas puede “realizar todo de acuerdo al ejemplo de la acción divina” (Meier, 1996: 323). El surgimiento del cosmos desemboca así en la actuación del hombre. La noción de los sentidos y sobre todo de las manos como instrumentos de la acción – ya conocida desde la temprana Edad Media – alcanza en la poesía de Bernardo una nueva profundidad: con los sentidos y sus miembros el hombre puede desarrollarse hacia afuera; en su actuar se conoce a sí mismo como semejante a Dios.

La *operatio*, que ya en los escritos de la Patrística se vincula con los sentidos, cobra en el siglo XII una valoración positiva. Esto conlleva una valorización del actuar humano y, por lo tanto, de los sentidos con los cuales el hombre realiza sus obras. Las analogías entre los miembros del cuerpo humano y el macrocosmos dignifican igualmente el mundo exterior y sus fenómenos. Este mundo exterior se asocia estrechamente al comportamiento humano, pues lo percibido por los sentidos es entendido también como el primer paso hacia el conocimiento de Dios – como en el caso de Hugo de san Víctor. Esto tiene consecuencias no solo para las acciones finales, sino ya para las condiciones ideales que producen, en el mejor de los casos, una percepción que lleva a Dios.

³⁵ Bernardus Silvestris (1978) *Cosmographia*, Leiden: Brill, Microcosmus XIII.15: *Verum simplex simplicis, unaque unius, anime virtus est, sed non uniformis egreditur [...] Per oculos enim visus, per aures egrediens est auditus. Ad eundem modum deformatur in ceteris, secundum diversitatem membrorum quibus utitur instrumentis. Sensus igitur uno de fonte prodeunt, sed diversas expediunt actiones. Ille colores, ille sonos, alter gustus, alter odoramina persentiscit. Membris communis omnibus, tactus diffusior invenitur. Sensus unde suboriuntur, ad ea cognatam intelligenciam tenent. Sine igne nec visus, sine aere nec odoratio conficitur, nec formatur auditio. Gustus aque, tactus terre cognatior, in consubstantialibus operantur. Cuius enim elementi qualitate consistunt, eodem similique iudicio comprehendunt.*

La concepción de los sentidos, del cuerpo y del hombre (*homo*)

Los sentidos vinculan el mundo exterior y el mundo interior del hombre, el alma. La relación que se establece entre ambos es posible por la permeabilidad de los sentidos: tentaciones exteriores alcanzan al hombre – o a su alma – a través de los sentidos; el hombre – o su alma – realizan sus diferentes acciones a través de los sentidos. La interrelación entre afuera y adentro se produce por medio de los sentidos. Esta interacción debe ser entendida, al menos en parte, como material. De este modo, por ejemplo, el principio moral de la abstinencia apunta a interrumpir el contacto físico entre los sentidos (o sus órganos) y los objetos de tentación. Este contacto físico, directo, juega asimismo un papel en algunas de las jerarquías de los sentidos que catalogan el gusto y el tacto como los últimos de entre los sentidos. Un cierto peligro de contagio acecha más claramente en el contacto directo de las manos o de la boca con diferentes objetos que en el caso de los otros sentidos; a través de dicho contagio el hombre puede contaminarse interiormente. Además, el hombre puede contaminar a otros mediante lo realizado con sus sentidos. Esto apunta a una concepción del cuerpo como “abierto”: diversas fuerzas llegan hacia dentro o hacia fuera a través de este (cfr. Woolgar, 2006: 2; 267).

Esta noción de un “cuerpo abierto” se constata asimismo en la asociación recurrente de la boca y de la lengua con dos sentidos diferentes: con el oído y con el gusto (Woolgar, 2006: 84-116; Newhauser 2015: 1560). Esta asociación no responde a una confusión entre facultades de los sentidos y órganos de los sentidos, como ha postulado Chris Woolgar (2006: 10). Antes bien, los autores aquí citados parecen no diferenciar claramente entre las variadas impresiones que afectan a un órgano de los sentidos y las acciones que se llevan a cabo con el mismo órgano. Impresiones y acciones deben situarse en el umbral entre afuera y adentro, pues son el resultado de la interacción entre el mundo exterior y el hombre interior, o viceversa. La cualidad liminal de impresiones y acciones parece ser más importante, entonces, que la determinación de causas y efectos. Esta cualidad permite, en último término, ordenar conjuntamente las afecciones y los actos de un mismo órgano de los sentidos. La indiferenciación entre afecciones y acciones como también la idea de un cuerpo abierto remiten a la alteridad del pensamiento de la Plena Edad Media. Ambos aspectos fundamentan la importancia del actuar y se ofrecen como horizonte interpretativo para la reflexión medieval no solo de los sentidos, sino del actuar en general.

Bibliografía

- Benson, Robert L. y Constable, Giles (Comps.) (1982). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Bumke, Joachim (2001). *Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im, Parzival' Wolframs von Eschenbach*. Tübingen: de Gruyter.
- Busche, Hubertus (2004). Wahrnehmung, I. Antike. En Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried y Gabriel, Gottfried (Eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 12 (cols. 190-197). Darmstadt: Schwabe.
- Carruthers, Mary (2012). Intention, Sensation et Mémoire dans L'Esthétique médiévale. *Cahiers de civilisation médiévale*, Vol. 55, pp. 367-378.
- Casagrande, Carla (2002). Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII). *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, Vol. 10, pp. 33-53
- Chenu, Marie-Dominique (1997 [1968]). *Nature, Man and Society in the Twelfth Century. Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Toronto, Buffalo y Londres: University of Toronto Press.
- Constable, Giles (1998). *Three Studies in medieval Religious and social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constable, Giles (2002). *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Alverny, Marie-Thérèse (1976). L'Homme comme Symbole. Le Microcosme. En Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Comps.): *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Vol. 1 (pp. 123-83). Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- Dewender, Thomas (2004). Wahrnehmung, II. Mittelalter. En Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried y Gabriel, Gottfried (Eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 12 (cols. 197-203). Darmstadt: Schwabe.
- Dronke, Peter (2002). Les cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille. *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, Vol. 10, pp. 1-14.
- Gatzemeier, Matthias (1980). Makrokosmos / Mikrokosmos. En Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried y Gabriel, Gottfried (Eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 5 (cols. 640-642). Darmstadt: Schwabe.
- Goetz, Hans-Werner (2006). «Wahrnehmung» der Arbeit als Erkenntnisobjekt der Geschichtswissenschaft. En Postel, Verena (Comp.). *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten* (pp. 567-580). Berlin: de Gruyter.
- Goetz, Hans-Werner (2016). *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Primera Parte, Vol. 3: Die Geschöpfe. Engel, Teufel, Mensch*. Göttingen: V & R unipress.
- Gurjewitsch, Aaron (1987). *Mittelalterliche Volkskultur*. München: Beck.
- Gurjewitsch, Aaron (1997). *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München: Beck.

Haskins, Charles H. (1927 [1924]). *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge/MA: Harvard University Press.

Largier, Niklaus (1997). Vita activa / vita contemplativa. En Angermann, Norbert, Bautier, Robert-Henri y Auty, Robert (Eds.): *Lexikon des Mittelalters*. Vol. 8 (cols. 1752-1754). München: LexMA-Verlag.

Lindberg, David (1987). *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lootens, Matthew R. (2012). Augustine. En: Gavrilyuk, Paul L. y Coakley, Sarah (Comps.). *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity* (pp. 56-70), Cambridge: Cambridge University Press.

Meier, Christel (1987). *Virtus und Operatio* als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen. En Schmidt, Margot y Bauer, Dieter (Comps.). *Grundfragen christlicher Mystik* (pp. 73-101). Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Meier, Christel (1995). Operationale Kosmologie. Bemerkungen zur Konzeption der Arbeit bei Hildegard von Bingen. En Schmidt, Margot (Comp.). *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen* (pp. 49-83). Stuttgart -Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Meier, Christel (1996). Labor improbus oder opus nobile? Zur Neubewertung der Arbeit in philosophisch-theologischen Texten des 12. Jahrhunderts. *Frühmittelalterliche Studien*, Vol. 30, pp. 315-342.

Mörschel, Ulrike (1993). Makrokosmos / Mikrokosmos. En Angermann, Norbert, Bautier, Robert-Henri y Auty, Robert (Eds.): *Lexikon des Mittelalters*. Vol. 6 (cols. 157-159), München y Zürich: Artemis & Winkler.

Németh, Csaba (2013). *Contemplation and the Cognition of God. Victorine Theological Anthropology and its Decline* (Tesis doctoral inédita). Central European, Budapest, Hungary. Recuperada de: <http://www.etd.ceu.hu/2014/mpnec01.pdf> Consultada: 20.09.2017.

Novikoff, Alex (2005). The Renaissance of the Twelfth Century Before Haskins. *Haskins Society Journal*, Vol. 16, pp. 104-116.

Newhauser, Richard G. (2014). Introduction. The Sensual Middle Ages. En Newhauser, Richard G. (Comp.): *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 500-1450* (pp. 1-22), London: Bloomsbury Academics.

Newhauser, Richard G. (2015). The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages. En Classen, Albrecht (Ed.) *Handbook of Medieval Culture*, Vol. 3 (pp. 1559-1775). Berlin: de Gruyter.

Ortúzar Escudero, María José (2006). Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. La doble divinidad del cuerpo como vía hacia la trascendencia en el *Liber Divinorum Operum* de Hildegard de Bingen (visión I.4). *Revista Electrónica Cyber Humanitatis*, Vol. 39. Recuperado de:

http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D20018%2526ISID%253D689,00.html. Consultado: 06.04.2019

Ortúzar Escudero, María José (2016). *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen: Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung*. Stuttgart: Anton Hiersemann.

- Palazzo, Éric (2012). Les Cinq Sens au Moyen Âge. État de la Question et Perspective de Recherche. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Vol. 55, pp. 339-366.
- Palazzo, Éric (2014). L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Pattin, Adriaan (1995). Sinne. En Angermann, Norbert, Bautier, Robert-Henri y Auty, Robert (Eds.): *Lexikon des Mittelalters* (cols. 1930-1931). Vol. 7. München: LexMA-Verlag.
- Schipperges, Heinrich (1987). Kosmologische Aspekte der Lebensordnung und Lebensführung bei Hildegard von Bingen. En Führkötter, Adelgundis (Comp.): *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen* (pp. 1-25). Mainz: Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte - Trier : Bistumsarchiv.
- Schleusener-Eichholz, Gudrun (1985). *Das Auge im Mittelalter*. Vol. 1. München: Fink.
- Schmidt, Margot (1995). Bedeutung der geistlichen Sinne En Schmidt, Margot (Comp.). *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen* (pp. 127-134). Stuttgart -Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schmitt, Jean-Claude (1992). *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schreiner, Klaus (2006). «Brot der Mühsal». Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Normen, geschichtliche Praxis. En Postel, Verena (Comp.). *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten* (pp. 133-170). Berlin: de Gruyter.
- Silva, José Filipe (2014). Augustine on Active Perception. En Silva, José Filipe y Yrjönsuuri, Mikko (Comps.). *Studies in the history of philosophy of mind: Vol. 14. Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy* (pp. 79–98). Cham: Springer International Publishing.
- Sonntag, Jörg (2010). Speisen des Himmels. Essgewohnheiten und ihre biblischen Konzeptionalisierungen im christlichen Kloster des Hochmittelalters zwischen Anspruch und Wirklichkeit. *Saeculum*, Vol. 60, N°2, pp. 259-276.
- Sonntag, Jörg (2008). *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*. Berlin y Münster: Lit.
- Southern, Richard W. (1967 [1953]). *The Making of the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press.
- Spinosa, Giacinta (1999). Vista, Spiritus e Immaginazione, Intermediari tra l'Anima e il Corpo nel Platonismo medievale dei Secoli XII e XIII. En Casagrande, Carla y Vecchio, Silvana (Comps.): *Anima e corpo nella cultura medievale* (pp. 207-230). Firenze: Sismel.
- Spruit, Leen (1994). *Species intelligibilis. From Sense Perception to Knowledge*. Vol. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden, New York y Köln: Brill.
- Stammberger, Ralf (2004). Die Theorie der Sinneswahrnehmung bei Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 60, pp. 687-706.
- Swanson, Robert N. (1999). *The Twelfth Century Renaissance*. Manchester y New York: Manchester University Press.

Vinge, Louise (1975). *The Five Senses. Studies in a Literary Tradition*. Lund: LiberLäromedel.

Woolgar, Chris M. (2006). *The Senses in Late Medieval England*. New Haven, CT, y London: Yale University Press.



María José Ortúzar Escudero (mjortuzar@daad-alumni.de) se desempeñó como Investigador Postdoctoral en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile hasta Marzo del presente año. Sus intereses se enfocan en las diferentes formas de conocimiento sancionadas socialmente, en diferentes teorías acerca de la percepción y su relación con el conocimiento y en el uso de metáforas como vías de interpretación de la realidad. Su tesis doctoral (Universität Trier) se enmarcó en la “Historia de los sentidos”, centrándose en los textos de la visionaria Hildegard de Bingen y fue publicada como *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen* (2016). Su último proyecto investiga la descripción de los sentidos y de su operación como también el orden que subyace a la organización y a la selección de temas en tres enciclopedias del siglo XIII.