

“TE DESIDERAVIT CARO MEA” (SAL 62).

UNA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DEL DESEO, DESDE EL PENSAMIENTO DE EVAGRIO PÓNTICO Y SAN BERNARDO.

Cuando entrando en un negocio la vendedora nos pregunta: ¿Qué desea?, detrás de la banalidad de la situación y de la palabra podemos descubrir algo esencial de nuestra existencia. Sí, deseamos, no sólo en el momento de la compra sino continuamente, en cada momento de nuestra jornada. “El deseo es la esencia del hombre”², afirma Spinoza siguiendo los pasos de muchos otros pensadores, y es realmente para descubrir cómo y hasta qué punto llega el deseo a abrazar todas las dimensiones de nuestra vida. Además del obvio aspecto biológico (hambre, sed, apetito, gula) y afectivo (amor, ternura, ansiedad), podemos descubrir una serie de dimensiones como la intelectual (investigación, búsqueda, descubrimiento), la estética (belleza, arte), la pragmática-posesiva (laboriosidad, ambición, propiedad), la lúdica (deporte, humor), la jerárquica (autoridad, política), la interpersonal (paternidad-maternidad, amistad) y la religiosa (conversión, mística). Y a veces, estos deseos aparecen como contradictorios entre ellos, deseos de la carne y deseos del espíritu parecen excluirse entre sí. Además, detrás de tal multiplicidad podemos descubrir que el deseo es una función psíquica básica del comportamiento humano, es una estructura de base que subyace a nuestra afectividad y voluntad antes aún de diferenciarse en deseos concretos, diferentes. ¿De dónde

¹ Monje benedictino en la Abadía de San Mauricio, en Bakonybél, Hungría. El presente trabajo fue presentado como Seminario en vista a obtener el grado de Bachiller de Teología en el Ateneo Pontificio San Anselmo, en Roma. Actualmente transita la etapa final de una investigación científica sobre Evagrio Póntico, en orden a la obtención del grado de Doctor en Teología, con especialización en Monástica, en el citado Ateneo.

² *Ética*, IV, Prop. 18.



viene esta ambigüedad y qué se puede hacer para calmar estos conflictos?

La cultura capitalista occidental en que vivimos no ayuda a entender el deseo. Sin prestar atención a su naturaleza y a sus leyes intrínsecas lo instrumentaliza y manipula. Ante todo confunde intencionalmente los deseos con las necesidades: mientras los primeros, siendo sobre todo tendencias psicológicas y espirituales, abrazan pasado y presente y logran lanzar al hombre hacia el futuro y hacia el otro, éstas últimas, de naturaleza más bien biológica, lo encierran en el presente y en sí mismo. El consumismo, reduciendo los deseos a necesidad, promete la satisfacción, los produce y reproduce, los modela artificialmente de modo tal que el consumidor asume y consume aquello que desea y también lo que no desea pero de lo cual cree tener necesidad. Cuanto más deseos se hacen presentes en las publicidades, mayor será también el lucro, por lo cual los *mass-media* están orientados a mantener despierto el deseo del espectador con impulsos bien programados. En definitiva, las necesidades y los deseos se convierten en beneficio económico y son manipulados para tal fin.

Pero también en nuestros monasterios raramente nos ocupamos del deseo. En nuestros países, mientras los candidatos a la vida monástica arriban de un mundo caracterizado por esta “cultura del deseo”, en la formación somos a menudo testigos de una cierta reserva con respecto a este tema, favoreciendo una búsqueda de Dios unilateralmente intelectual o el simple callar espiritualizante sobre los deseos carnales: como si “*l’amour des lettres*” (el amor a las letras) no nos dejase afrontar tranquilamente las profundidades viscerales de nuestro deseo, que en último análisis puede estar al servicio de un auténtico “*désire de Dieu*” (deseo de Dios). El hecho de que muchos jóvenes dejen la vida monástica al primer encuentro con el amor humano ¿no es debido quizás también a la falta de educación para los deseos en el campo de la formación?

En lo que sigue nos proponemos estudiar algunos aspectos del origen y de la naturaleza del deseo comenzando por un análisis fenomenológico, etimológico y bíblico, para descubrir la fisonomía y las características del deseo, siguiendo el recorrido a través del cual ese deseo se fracciona en diversos deseos.

Desde este punto, después, trataremos de trazar dos propuestas de la tradición cristiana para unificar los deseos en la búsqueda de Dios: por una parte presentaremos textos de Evagrio Póntico, y por otra de Bernardo de Claraval, para encontrar algunos aspectos desde los cuales podremos sacar una conclusión acerca de la relación entre nuestros deseos viscerales y el anhelo de Dios, el lugar que ocupan y su equilibrio.

1. Del deseo a los deseos

1.1 El origen del deseo

Si iniciamos la búsqueda del origen del deseo, ciertamente debemos tornar a la creación del hombre, “que, como imagen de Dios, lleva inscripto en el corazón el deseo de verlo”³. Pero, examinando atentamente el fenómeno, emergen dos posibles puntos de partida del nacimiento del deseo.

Podemos iniciar con la maravilla: frente a la revelación del ser, el hombre se siente interpelado y encantado, el manifestarse del mundo abre el horizonte al paisaje de la verdad, la belleza y la bondad del universo. Lo que a continuación le sale al encuentro se inserta en la relación consigo mismo, entre él y el mundo y, como herida, le hace perder las coordenadas obvias iniciales, anuncia la extrañeza de la maravilla. En este evento el sujeto viene a la luz, nace, co-nace con el objeto en la libertad y ambos emergen en una estructura elíptica parabólicamente abierta. Esto se hace evidente en la sonrisa prometedora y “preanunciadora” de la madre, que sana el trauma del nacimiento y confirma la bondad del ser. En esta perspectiva “el deseo es voluntad de sí sostenida por la voluntad de ser otro, originaria disponibilidad al sacrificio de lo vivido entendida como condición de un nuevo nacimiento, pasión de una trascendencia de la que no se sabe mencionar el fundamento y en la que volvemos a poner cada vez la posibilidad de ser nombrados”⁴. En esta aproximación positiva se trataría entonces de una verdadera *epi-thumía*, del elevarse el ánimo sobre sí mismo para corresponder a la promesa y a la invitación de poder y deber estar a la altura de sí mismo, de un *votum* en el sentido original. Así, “el deseo es originariamente vuelto a la felicidad como condición ideal de la libertad frente a lo posible”⁵.

Por otro lado, en nuestro hablar metafórico de *de-siderium* se entreabre un origen diverso, vertiginoso, del deseo, es decir, la carencia. Sí, se trata de algo atrayente, que invita y es luminoso, como una estrella, pero en lugar de la maravilla, ésta nos colma del sentimiento de defecuosidad, de deficiencia y nos pone en movimiento a partir de una carencia e insatisfacción. El ideograma chino para indicar el deseo presenta un hombre tumbado que mira hacia lo alto y encima de él se encuentra la luna creciente, que verosímilmente expresa la lógica del deseo como búsqueda de lo ausente, retención de lo ausente que se hace presente y nuevo

³ *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 2.

⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia 1996, 399.

⁵ *Ibid.*, 400.

sentimiento de ausencia por la insatisfacción del presente obtenido. En esta óptica descubrimos casi una falta estructural en nuestro ser incompleto o, según santo Tomás, aunque si no es incompleto es no subsistente (*ens simplex et completum sed non subsistens*), y el deseo sería la búsqueda del afirmarse, derivada de una tal deficiencia o no-subsistencia. De esto sabe algo el hebreo *nefesh*, que expresa a la vez garganta (*Is* 51,23; *Sal* 69,2; *Pr* 3,22; 25,25), boca (*Is* 5,14; *Pr* 28,25) y estómago (*Is* 29,8; *Pr* 6,30), respiración (*Gn* 35,18; *Lm* 2,12; *Jb* 11,12), sed (*Sal* 78,18; *Pr* 16,26), y hambre (*Dt* 23,25; *Pr* 12,10; *Sal* 106,15), así como el ansia, el deseo (*IS* 20,4; *Pr* 19,2; *Sal* 105,22). En el segundo relato de la creación leemos que cuando Dios sopla el aliento de vida en las narices del hombre, éste llega a ser un *nefesh hayah*, que se podría traducir también como “deseo viviente”. La respiración marca nuestra finitud, pero esconde en sí nuestras aspiraciones a afirmarnos en el mundo. Pero no es sin peligro que se hace derivar el deseo de la privación, en cuanto que ello puede abrir el camino hacia una imagen del Dios celoso, y en fin, hacia la pregunta de la serpiente.

Por tanto, vemos esta doble posibilidad de aproximación al origen del deseo que podría ser el resultado de la ambigüedad, del carácter tentador de la creación misma. Lo que desde la perspectiva divina es intencionalmente promesa, invitación y cuidado paterno –*IHWH Dios hizo germinar del suelo toda suerte de árboles deseables a la vista (Gn 2,9)*–, en la creación, al separarse y quebrarse de la esfera divina, se invierte, se altera, se trastorna y reviste el aspecto de privación, de carencia –*La mujer vio que el árbol era deseable para adquirir sabiduría (Gn 3,6)*–. La limitación del jardín del Edén (*hortus conclusus*), la finitud que en la perspectiva original es garantía para una correspondencia y para un crecimiento hacia lo alto, desde el punto de vista de lo finito puede devenir límite sofocante, falta de panorama que nos hace sentir mal. Lo “latente divino” que deja e impone a la libertad finita del hombre el poder y deber interpretarse a sí mismo, fácilmente se da vuelta en la lógica de la fuga y abre un espacio para una concepción de la creación como defeción, como deficiencia, y aquí encontramos precisamente la perspectiva de la serpiente. Esta alteración de las perspectivas lleva al pecado y a una ulterior fragmentación del deseo.

1.2 “En el principio”, o sea, la constelación unitaria del deseo

Antes de pasar a las consecuencias infelices de esta ambigüedad, consideremos dos afirmaciones sobre la naturaleza original del deseo que emergen sea del texto bíblico o de una observación del fenómeno.

a. El deseo se configura en un campo elíptico que se abre a la

lógica del don. A propósito del primer aspecto del origen del deseo, esbozado anteriormente, hemos afirmado que la invitación al nacimiento y el emerger de la libertad colocan al hombre en un campo elíptico como reflejo de la vida trinitaria. Entre los fuegos de la elipsis no es posible la reducción, el deseo naciente debe considerar esta constelación fundamental para evitar el desastre. Sólo manteniendo la distancia, siendo consciente de la diferencia ontológica (ser-esencia), teológica (divino-Dios) y dialógica (yo-tu), el deseo permanece aquello que es, y de eso se ve con claridad su estructura paradójal donde “la paradoja es el revés de una cosa, cuyo derecho es la síntesis. Pero el derecho se nos escapa siempre”⁶. Por tanto, esta síntesis no se da, la distancia no es reducible sin la ruptura del campo. Esta tensión hacia lo más, hacia el otro sin la posibilidad de aferrarlo, abre, después, a la lógica del don en cuanto que este “más” en última instancia podemos sólo recibirlo como regalo. En el centro del jardín está el conocimiento y la vida eterna que son recibidos por el hombre y que Dios quiere darle: *Al vencedor le daré de comer del árbol de la vida que está en el paraíso de Dios (Ap 2,7)*. El tema del don nos llevaría lejos de nuestro argumento, aquí sólo debemos afirmar que el deseo tiene esta vertiente de espacio acogedor, apertura, receptividad al don y, sobre todo, al Donante.

b. El deseo tiene una estructura fundamentalmente unitaria.

Esta afirmación tiene valor en dos sentidos: por el **objeto** y por el **sujeto** del deseo. Del relato del *Génesis* resulta claro que originalmente el hombre no distingue don y Donante, como el niño para el cual la leche materna es simbólicamente idéntica a la vida y a la madre. Es de notar que en el relato *Yavista* es Dios el que expresa el deseo del hombre hacia una compañera (cf. *Gn 2,18*), como si su deseo fuese aún indeterminado, o mejor dirigido como una mirada reflexiva únicamente al Creador. Según Balthasar, de hecho, en el Edén “todo estaba como recubierto por la significación que abrazaba todo, estaba como suspendido de la obediencia de la fe que portaba todo sobre sí y resultaba posible”⁷. Parece, por tanto, que en la estructura originaria el deseo no se limita a las cosas, en cambio tiene una dinámica que, como horizonte, no puede tener sino a Dios. Es en este sentido que Balthasar puede desarrollar su tesis según la cual el hombre paradisíaco es al mismo tiempo libre y obediente, casto y fecundo, pobre y rico⁸, precisamente porque su deseo como libertad infinita está anclado en el infinito.

⁶ H. DE LUBAC, *Paradossi e Nuovi paradossi*, Milano 1989, 43.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984, 84.

⁸ Cf. *Ibid*, 77-81.

En lo que respecta a la unidad del **sujeto**, el relato de la creación como también otros textos véterotestamentarios dan a entender que a propósito del deseo, en principio, no hay conflicto entre las diversas facultades del hombre. La necesidad corporal del alimento, el *eros* hacia una compañera, el anhelo de Dios son presentados por el Yavista como insertos en una unidad primordial del jardín. Esta unidad, integridad, es reflejada también por las imágenes poéticas del *Cantar de los cantares*, donde la esposa llama al esposo *Shehabah nagshi*, tradicionalmente traducido como *aquel que ama mi corazón*, pero que se podría traducir como *el deseado de mi deseo* (Ct 3,1-4; 5,6; 6,12). También el lenguaje de los salmos da testimonio de ello con frases como por ejemplo *mi carne te desea* (Sal 63,1). Tal armonía primordial entre cuerpo y alma es concebida como reflejo del campo elíptico mencionado arriba: “En la misma relación en que están las fuerzas naturales del hombre respecto de aquellas sobrenaturales de la fe que ama, estaban también su cuerpo y sus fuerzas respecto de aquellas de su alma”⁹. En la constelación original, por tanto, sería precisamente el alma a contener y recubrir el cuerpo, como afirma Balthasar citando un dicho de Nietzsche: “La frase más sensata que oí: *dans le véritable amour, c’est l’âme qui enveloppe le corps*”¹⁰, (“en el verdadero amor, es el alma la que envuelve al cuerpo”).

De estas consideraciones, por tanto, emerge el deseo como una dinámica unificada, como la tendencia del hombre puesto en el estado de diferencia ontológica, teológica y dialógica hacia la plenitud del ser. Por su naturaleza paradójica, sólo respetando este campo elíptico como distancia puede emerger el otro (y el Otro) como diverso y como tal, puede abrir a la lógica del don que cumple el deseo. En tal constelación el deseo es integral en cuanto todos sus objetos posibles son insertados en el horizonte del infinito y como tal llega a abrazar cuerpo y alma, las diversas facultades humanas teniendo el espacio del alma como garantía de la unidad en la distinción.

1.3 El campo roto, hacia los deseos

En el probable y expuesto estado del hombre lanzado hacia el infinito, donde el deseo en su cualidad paradójica lo pone en movimiento hacia algo que debe permanecer siempre distante (cf. la palabra inglesa *longing*), el don y el Donante devienen sospechados. La mirada corres-

⁹ *Ibid*, 85.

¹⁰ *Ibid*, 86.

pondiente toma como objeto a sí mismo y comienza a reflexionar, a replegarse, a en-curvarse sobre sí mismo, releyendo la creación en clave negativa. En esta relectura el Otro como horizonte omnicomprendivo, principio de integridad, aparece como sofocante, arbitrario, humillante, que llena de ansia y de inseguridad, y el hombre, cediendo a esta *lectio faciliior* decide afirmarse por sí mismo, aferrar el don, reducir la distancia, “ser como Dios” (cf. *Gn* 3,5). En el relato del *Génesis* el comer del fruto del árbol del conocimiento indica justamente esta mutación: Mientras que primero el hombre conocía en la distancia a través de la palabra (pone nombre a los animales, llama Eva a su mujer), ahora quiere conocer asumiendo, asimilando, aniquilando el objeto de su deseo. (La reducción de la distinción, la incapacidad de soportar al otro aparece, por lo demás, como motivo central en diversos textos del *Yavista*: el asesinato de Abel o la torre de Babel). Con el intento de reducción de la distancia, y por tanto, con la ruptura del campo elíptico, lo finito se desvela en su realidad desnuda, el rechazo del horizonte infinito amura al hombre en su finitud, y el muro se llama muerte: *A través del pecado viene al mundo la muerte, Rm* 5,12).

Al puesto de la maravilla, por tanto, entra la angustia por la vida, y en el intento desesperado de aferrar las estrellas decepcionantes sucede el desastre; con la negación del otro el deseo se pierde y se topa sólo consigo mismo. «La fijación aleja, hace huir el objeto —y el objeto del deseo no es más la verdad del sujeto que se quería “poseer”—. El deseo reduce su objetivo y objeto a un ídolo muerto»¹¹. Perdida la brújula, el deseo “tiende a aferrarse apresuradamente a todo objeto concreto que promete una felicidad cualquiera”¹² y así vemos nacer una multitud de deseos dispersos. Es más, por la ruina de la constelación original se pierde también la armonía de cuerpo y alma, el alma no es más capaz de cubrir el cuerpo, es más, parece propiamente encerrada en él, mientras que el cuerpo emerge en su desnuda finitud (en sentido literal). Y porque de este modo se entreabre la lógica del cuerpo aislado con sus leyes, con sus exigencias, el hombre se encuentra en el estado descrito por el Apóstol: *La carne tiene deseos contrarios al espíritu y el espíritu tiene deseos contrarios a la carne; ambos se oponen mutuamente, de modo tal que ustedes no hacen lo que quisieran* (*Ga* 5,17).

2. Con los deseos al Deseado

2.1 Intentar la unificación

¹¹ E. SALMANN, “*Felicità o salvezza*”, *Presenza di spirito*, Padova 2000, 157.

¹² *Ibid*, 159.

Por tanto, el pecado instala al hombre en un estado de distracción: todo objeto y sujeto que emerge en el horizonte de nuestro querer suscita un deseo correspondiente que nos lleva a lugares no sólo diversos sino a veces opuestos. Los deseos de apetencia biológica empujan a la búsqueda del placer, los personales-sociales, en cambio, nos llevan a perseguir la gloria y el anhelo espiritual, prometiendo al fin la felicidad. El ser humano en cada época y cultura debe tener en cuenta la situación en que se encuentra y tomando posición de frente a los deseos, debe buscar alguna solución que le pueda dar una tregua en esta guerra. Hay soluciones radicales pero simples como las de ciertas corrientes del budismo, en las que la aniquilación de los deseos debería conducir a la libertad plena, al nirvana, un nombre del cual es precisamente *tanhakkhaya*, cesación de la sed. Igualmente simplista y más miserable es la solución de nuestra sociedad consumista que, ignorando o negando los deseos espirituales, opta por la satisfacción de las necesidades y por la búsqueda de los placeres, y se exasperan también los deseos personales-sociales con la exagerada comunicación. El cristianismo, en cambio, elige siempre la *lectio difficilior*, tratando de mantener los polos sin enfatizar uno en detrimento del otro, ni tampoco fundirlos, y por tanto dar el justo valor a los diversos ámbitos del deseo, intentando tal vez no una integración, palabra de moda pero insidiosa¹³, sino más bien una unidad polar, acogedora.

Esta unificación no se da sin un serio empeño, sin trabajo. El lado ascético del Evangelio pone en evidencia que el seguimiento de Cristo por amor a Dios es posible sólo con la lucha continua contra los deseos de la carne, con un fatigoso camino de purificación. La vida ascética-monástica será una forma radical de este empeño asumido en el bautismo por todo cristiano. Una de las etimologías de la palabra “monje”, de hecho –aunque sea tardía y poco literal– explica el término como el hombre que ha alcanzado, o al menos quiere alcanzar, la unificación personal. Quien es tocado por Dios en su corazón, se pone en movimiento guiado por el deseo que se presenta bajo el doble aspecto del estupor-maravilla y de la herida mortal, y camina paso a paso dejando atrás todo, hasta la alienación, hasta perderse de forma tal que finalmente encuentra aquello que desea, un Rostro, una dignidad, el estar a la altura de sí. Pero ¿cómo sucede este proceso, cuáles etapas se deben recorrer hasta arribar al final y a qué tipo de final? Nos ponemos a la escucha de dos autores de la tradición ascética-mística de la Iglesia, dos monjes tan diversos entre ellos pero que no obstante hablan del mismo recorrido de unificación de los deseos.

¹³ “Integración”, en cuanto deriva del verbo *tangere*, parece indicar el retorno al estado “intacto”, el cual en nuestro contexto podría conducir a una ilusión.

a. Evagrio: el deseo sublimado

El sistema complejo de la doctrina teológica de Evagrio, monje de cultura estoica y neoplatónica griega, discípulo de Gregorio Nazianceno y de los primeros padres del desierto, pero antes aún seguidor de Orígenes, podría ser resumido con estas palabras suyas:

“Del intelecto una es la naturaleza y la hipóstasis y el orden, a un tiempo, porque por su potente libertad había caído de su orden primitivo, recibió el nombre de alma y, cuando posteriormente fue abajado, fue llamado cuerpo; no obstante, en otro tiempo, cuerpo, alma e intelecto serán un mismo ser, a motivo de las ulteriores modificaciones de sus voliciones, porque será un tiempo en que sus voliciones y sus diversos movimientos pasarán y él se elevará a su creación primitiva”¹⁴.

En este sistema el deseo por una parte es elemento integral del intelecto (*noys*) primordial que está dirigido a la contemplación de la luz divina, por otra en cambio llega a ser una facultad del alma caída, una parte propiamente concupiscible que, junto a la irascibilidad, actuando contra su naturaleza original, distrae al hombre de su fin y viene a ser receptáculo de los demonios.

El intelecto, por tanto, tiende hacia Dios, hacia la oración: “Beato es el intelecto que orando sin distracción tiene siempre un creciente deseo de Dios”¹⁵ –escribe Evagrio. Pero, al mismo tiempo, afirma que el estado actual del hombre está marcado por la caída y por tanto este deseo sublime viene ofuscado por otros deseos. Según el Póntico “en el hombre hay predominio de *epithumía*”¹⁶, de concupiscencia. Su intelecto “está ligado a la tierra y está mezclado con el barro”¹⁷, en cuanto esta espléndida facultad está en estrecha dependencia de las otras partes del alma, entre ellas

¹⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Epistula ad Melaniam* 6, ed. W. Frankenberg. (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse Neue Folge, Bd. XIII,2), Berlin 1912.

¹⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione capitula* 118; PG 79,1165-1200.

¹⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica* I, 68, ed. A. Guillaumont, *Les six centuries des “Kephalaia Gnostica” d’Évagre le Pontique*. Patrologia Orientalis, n° 28, fasc. 1, n° 134, Paris 1958.

¹⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Epistula fidei* 7,II 19-39, ed. J. Gribomont, *Basilio di Cesarea. Le lettere*, vol. 1, Torino 1983.

nuestra parte deseante, ligada a la carne¹⁸. Para la purificación del intelecto, que está llamado a contemplar a Dios, hay necesidad de restablecer la unidad original, por consiguiente, la parte pasional del alma debe aprender a actuar según su naturaleza, *katá physin*.

Este proceso de educación de los deseos, en el que se trata de dominarlos, es típico de la primera fase del progreso espiritual, de la *praktiké*. Combatiendo los demonios que atacan con los ocho espíritus malvados, el monje se libera de las pasiones y establece las virtudes en las diversas partes de su alma. La parte concupiscible, en cuanto que es deseo de alimento, de placer sexual y de riquezas, va sujeta “con el ayuno, con las vigiliass y durmiendo sobre algo áspero”, mientras la parte irascible, deseo de la afirmación de sí destruyendo a otros, va mitigada “con la longanimidad, con el rechazo del rencor y con la limosna”¹⁹. Así se establecen las diversas virtudes en el alma: en la parte concupiscible nace la templanza y la continencia, en la irascible en cambio la paciencia y la fortaleza²⁰. En este estado de caridad y de impassibilidad (*apatheia*), como punto de arribo de la primera fase del progreso espiritual, el deseo encuentra su puesto en la armonía natural. Éste, habiendo tomado distancia de los posibles objetos que lo aprisionan, cambia de dirección y se inserta en el conjunto orgánico del alma que llega a ser capaz de acoger el don de la contemplación. “El alma dotada de razón obra según naturaleza cuando su parte deseante anhela la virtud, lucha animosamente por ésta y siendo capaz de razonar percibe la contemplación”²¹.

En las fases posteriores de su progreso, el alma pasa a través de diversos niveles de contemplación, estimulada desde ahora por las concupiscencias espirituales (*pneumatikai epithumiai*)²². El conocimiento tan solicitado, la *gnosis*, meta de la fase gnóstica, es propiamente aquel conocimiento del bien y del mal que Dios quería dar al hombre. Y ahora él llega a ser capaz de conocer como en el principio, ya que habiendo renunciado a aferrarse a cualquier cosa, ha tomado la distancia necesaria de todo lo que

¹⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholía ad Ecclesiastes* 72, ed. P. Géhin, SC 397, París 1993.

¹⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées* 3,3-5, ed. A. y C. Guillaumont – P. Géhin, SC 438, París 1998.

²⁰ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Tractatus Practicus* 89, ed. A. y C. Guillaumont, SC 171, París 1971.

²¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Tractatus Practicus* 86, ed. A. y C. Guillaumont, SC 171, París 1971.

²² EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées* 26,17, ed. A. y C. Guillaumont – P. Géhin, SC 438, París 1998. Un precedente de la *concupiscentia spiritalis* con la que el monje debe desear la vida eterna según *RB* 4,46.

encierra en sí su deseo: se abre al infinito y acoge el don de la *theología*.

Aunque el hombre alcance este estado de impasibilidad, mientras que se está en la carne, la práctica ascética no debe cesar. Sin embargo, la concupiscencia carnal estaría destinada a la sublimación, y según Paladio, Evagrio mismo confiesa a punto de morir que “desde hace tres años no fue más atormentado por deseos carnales”²³. En efecto, algunos textos harían pensar que en el sistema evagriano, acusado de no valorizar suficientemente la encarnación, el estado último, perfecto del hombre, no deja ningún espacio al cuerpo y a sus deseos. Citamos aquí un pasaje de la carta a Melania: “Habrá un tiempo en el que serán quitados los nombres y los números entre cuerpo, alma e intelecto, porque los dos primeros serán elevados al orden del intelecto”²⁴. Aún admitiendo la tendencia evagriana a una sublimación del deseo carnal, ¿no se podría, tal vez, interpretar estas palabras como descripción de un estado en el que el alma es de nuevo capaz de “cubrir el cuerpo”? Además, no debemos olvidar que infortunadamente se perdió el comentario del Póntico al *Cantar de los Cantares*, que podría matizar, contrabalancear textos como aquel recién citado. Pero para concluir, citamos al menos un pasaje de otro escrito conservado, que da una idea de cómo podía ser el comentario perdido y que representa una visión distinta:

Ojos vírgenes verán al Señor,
oídos de vírgenes oirán sus palabras.
Bocas de vírgenes besarán a su esposo,
olfatos de vírgenes correrán tras el aroma de sus perfumes.
Manos vírgenes tocarán al Señor,
y la castidad de la carne será bien aceptada²⁵.

b. Bernardo: el deseo dulce y sin fin

No hay dudas de que el deseo aparece como protagonista sobre el escenario de la teología occidental en las *Confesiones* de san Agustín. Él lo

²³ *Historia Lausiaca* 38,121, ed. G. J. M. Bartelink, *Palladio. La storia lausiaca*, Fondazione Lorenzo Valla, 1974.

²⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Epistula ad Melaniam* 5, ed. W. Frankenberg. (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse Neue Folge, Bd. XIII,2), Berlin 1912.

²⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Ad Virginem* 55, ed. H. Gressmann, “Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos”. *Texte und Untersuchungen* 39,4 (1913), 134-165.

llama “el seno del corazón”²⁶ y encuentra en el deseo el hilo conductor para la relectura de la propia experiencia cristiana. Esta doctrina con su acentuada distinción entre los deseos, o mejor, concupiscencias del *homo exterior* y aquellos del *homo interior*, será el fundamento de la enseñanza de Bernardo de Claraval. Sin embargo, en la doctrina del deseo que pasa a través de la mediación de la *Regla* de san Benito y de los escritos de Gregorio Magno, entra la atmósfera del siglo XII, una “sensibilidad por la sensualidad”, una atención especial por el afecto, concepto central en el pensamiento del “doctor meliflúo”. Mientras en Evagrio hemos encontrado un sistema de pensamiento muy riguroso, los escritos de Bernardo escapan al intento de construir un esquema universalmente aplicable a todos ellos. A pesar de eso, trataremos de individuar las líneas a través de las cuales se despliega su doctrina a propósito del deseo.

Para Bernardo el deseo es una dinámica intrínseca del hombre por ley natural, que es capaz de abrazar todo su ser, y por tanto no es sólo una de sus facultades. “En cualquiera que hace uso de la razón está ínsito por ley natural el desear –en base a su estima y a su voluntad– lo que le parece superior, y de no permanecer jamás contento con una cosa si se da cuenta de que le falta “algo” que él juzga preferible”²⁷. Siguiendo la guía agustiniana, Bernardo se da cuenta de que ningún objeto es capaz de colmar esta “espiral de deseos” que se abre en tal modo, y por tanto, abandonada a sí misma esta lógica conduce a un “camino torcido, un círculo vicioso”²⁸ fijado sobre objetos, uno después del otro. El deseo, por tanto, es un dato fundamentalmente afectivo mezclado con no poca oscuridad, caos y egoísmo, que debe pasar a través de una purificación y un reordenamiento, que serán progresivos.

El primer paso parece aquel de someter el deseo a la guía del espíritu “para que el espíritu provea a la sensibilidad y ésta no secunde el propio deseo sino en base al juicio del espíritu”²⁹. Todo esto ciertamente que no llega sin una cierta renuncia y ascesis, pero este aspecto no está tan observado en los escritos del abad de Claraval. Durante esta purificación “el hombre que es carne y no es capaz de apreciar nada fuera de sí (.). toma conciencia de no poder subsistir por sí y comienza a buscar con la fe y a

²⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* X,8.

²⁷ SAN BERNARDO, *De diligendo Deo* VII,18, ed. J. Leclercq, *Sancti Bernardi Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1975-77.

²⁸ SAN BERNARDO, *De diligendo Deo* VII,20, ed. J. Leclercq, *Sancti Bernardi Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1975-77.

²⁹ *Ibid.*

amar a Dios en cuanto lo siente necesario para sí³⁰. En consecuencia, a este reordenamiento del deseo bajo el régimen del espíritu y después del descubrimiento de la propia insuficiencia y la necesidad de Dios, el hombre llega a ser capaz de ver que el origen y el fin de su deseo infinito no puede ser sino Dios mismo. “Él te inspira el deseo y es propiamente él el objeto de tu deseo. Él ofrece la ocasión, crea el sentimiento, apaga el deseo”³¹. Este descubrimiento, este “amar a Dios por sí mismo”, después, abre el camino al progreso hacia Dios, sistematizado por Bernardo en los diversos grados y modos más perfectos del amor.

Pero en este desarrollo los deseos carnales tienen un rol importante. En la teología bernardiana, centrada en la encarnación, Dios viene en la carne propiamente para alcanzar y conquistar aquello que está en lo más profundo del hombre, su sensibilidad, su afectividad, sus deseos carnales. “De hecho, viendo que los hombres son carnales por naturaleza, Dios les mostró tanta ternura en su carne que sería necesario tener un corazón durísimo para no amarlo con todo el afecto”³². En este encuentro con el hombre “Dios, poco a poco (*paulatim*) y casi insensiblemente (*sensim*), se (le) revela (*innotescit*) y, por consecuencia natural, le aparecerá más dulce (*dulcescit*)”³³. Y justamente esta dulzura de Dios será el principio de la unificación de la persona humana y de sus facultades, de sus deseos, en cuanto que partiendo de su afectividad, desde ahora colmada de Dios, extiende este amor a su razón y a su voluntad, aprendiendo a amar a Dios dulcemente, prudente y fuertemente: “Sea dulce y suave a tu corazón el Señor Jesús, contra los placeres carnales malamente dulces, y la dulzura vengza a la dulzura, del modo que un clavo saca otro clavo. (...) Es bueno este amor *carnal* por el cual viene excluida la vida carnal, se desprecia y se vence al mundo. Se progresa en esto cuando es también *racional*, y llega a ser perfecto cuando se hace *espiritual*”³⁴.

Al fin de cuentas, para Bernardo es Cristo mismo y su humanidad quien cura y transforma el deseo, que nos salva de aquel círculo vicio-

³⁰ SAN BERNARDO, *Epistulae* 11,8.

³¹ SAN BERNARDO, *De diligendo Deo* VII,21-22, ed. J. Leclercq, *Sancti Bernardi Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1975-77.

³² SAN BERNARDO, *De diversibus* 29,2, ed. J. Leclercq, *Sancti Bernardi Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1975-77.

³³ SAN BERNARDO, *Epistulae* 11,8, ed. J. Leclercq, *Sancti Bernardi Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1975-77.

³⁴ SAN BERNARDO, *Sermones super Cantica Canticorum* 20,6.9, ed. J. Leclercq, *Sancti Bernardi Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1975-77.

so en que los varios deseos nos encierran. He aquí el significado de la encarnación en este contexto: “Al puesto del paraíso que habíamos perdido nos viene dado Cristo como Salvador”³⁵. Si el deseo espontáneo del hombre es la búsqueda inconsciente de un paraíso perdido, como se dice comúnmente hoy, llegar a ser adulto es renunciar a aquel sueño y entrar en relación con los otros. Por tanto, la búsqueda religiosa no debería ser una manera de recuperar, por vías transversales, el sueño. “En lugar del paraíso que habíamos perdido, nos *viene dado*”, lo recibimos como un don y nos es dado *alguien*, una persona, un rostro humano, el de Cristo. Él no corresponde al paraíso que buscamos, antes bien es aquel que pone decididamente en discusión nuestros deseos, y, haciéndolo, nos salva: *Pro paradiso quem perdidimus, restitutus est nobis Christus Salvador!* Es en Él en quien el campo elíptico perdido es restituido, es nuevamente posible; en Él nuestros deseos son refutados, reintegrados y llevados a cumplimiento. “De hecho, *creados* en primer lugar *en Cristo* en la libertad de la voluntad, en segundo lugar somos *reintegrados* por medio *de Cristo* en el espíritu de libertad, destinados a ser *conducidos a cumplimiento con Cristo* en la condición de eternidad”³⁶.

Puesto que en Cristo los deseos son asumidos, reintegrados, redimidos, éstos juegan un rol importante en el punto más alto de la experiencia religiosa, también en la unión mística del hombre con Dios. Como los deseos carnales y la afectividad permanecen elementos constitutivos de la unión nupcial, en el comentario de Bernardo al *Cantar* el alma puede *suspirare* (59,4), *appetire* (47,5), *sitire* (7,2), *clamitare* (74,7), *se afflictare* (31,5), *inhiare* (28,13), *deficere* (28,13) y *flere* (58,11). El mismo hecho viene confirmado por Guillermo de Saint-Thierry en su comentario: “El hombre, aún siendo hombre espiritual, a causa del aspecto corporal de su naturaleza abrazará las delicias del amor carnal. Estas delicias, después, asumidas por el Espíritu Santo, las pondrá al servicio del amor espiritual”³⁷.

En fin, el deseo, una vez arribado a su cumplimiento en Dios, en unión con Él, no cesa jamás, permanece en una dinámica eterna de buscar –encontrar– y buscar nuevamente, un continuo oscilar entre el sufrimiento por la falta y la maravilla de haber encontrado y sido hallado. Este es el punto de arribo o mejor un no-arribo del progreso espiritual según

³⁵ SAN BERNARDO, *De diversibus* 96,1, ed. J. Leclercq, *Sancti Bernardi Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1975-77.

³⁶ SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio* 49, ed. J. Leclercq, *Sancti Bernardi Opera*, Ed. Cistercienses, Roma 1975-77.

³⁷ *Expositio in Cantica Canticorum* 24, ed. M. Spinelli, *Fonti medievali* 24, Roma 2002.

Bernardo, un deseo purificado por el Espíritu, reintegrado en Cristo que abraza todo el hombre y lo lleva al Padre.

Por ejemplo, cuando el alma *siente* la gracia, advierte la *presencia* del Esposo; cuando *no la siente* se lamenta por su *ausencia*, y pide que nuevamente se haga presente. Así es llamado el Verbo, y es llamado por el *deseo* del alma, pero de una tal alma a la que ya hizo *gustar* una vez cuánto Él sea dulce. ¿No es, tal vez, el *deseo* de una *voz*? Sí, una voz, y fuerte. Cuando, por tanto, el Verbo se retira, el continuo deseo del alma es como una voz continuada, como un continuo “¡retorna!”, hasta que venga de nuevo³⁸.

¿Cuál es la medida de la búsqueda de Dios? Pienso que ni aún cuando sea encontrado se cesará de buscarlo. No con pasos materiales, sino con el deseo se busca a Dios. Y ciertamente no disminuye la agudeza del santo deseo el hecho de haberlo felizmente encontrado, antes bien lo dilata. La consumación de la gloria ¿es, tal vez, la destrucción del deseo? Más bien, es un óleo para él: el deseo es, de hecho, una llama. Es así. Será colmada la alegría, pero no habrá fin para el deseo, y por esto no se cesará de buscar³⁹.

Conclusión

Llegados al final de nuestra investigación, el deseo de entender mejor nuestros deseos y de encontrar el camino para insertarlos en una unidad “vivable” se sació en parte, aunque lo que encontramos nos impulsa a continuar buscando.

En la primera parte, desde un recorrido bíblico, lingüístico y fenomenológico, hemos aprendido la ambigüedad del origen del deseo en cuanto éste puede derivar, sea de la maravilla frente a la promesa del ser, sea del sentimiento de carencia en cuanto esta promesa se trasforma en la perspectiva de lo finito. Este deseo unido y unificante, que por su naturaleza se configura en un campo elíptico entre miradas correspondientes, abre por eso a la lógica del don. Sin embargo, se deshace y se tritura en una multiplicidad de deseos a causa del pecado que, intentando reducir la distancia entre los polos y aferrar aquello que sólo puede ser donado, hace volver al hombre sobre sí mismo y rompe el campo dejando atrás una contradicción.

³⁸ SAN BERNARDO, *Sermones super Cantica Canticorum* 74,2. Ver también *De diversibus* 87,3.

³⁹ SAN BERNARDO, *Sermones super Cantica Canticorum* 84,1.

En la segunda parte, teniendo como base lo aclarado en la primera, hemos tratado de trazar posibles vías de recuperación, modos de manejar nuestros deseos presentando el pensamiento de Evagrio Póntico y de Bernardo de Claraval. Resumimos lo que hemos descubierto en tres puntos:

1. El primer y fundamental paso hacia una unidad “vivable” de nuestros deseos es **tomar distancia** de aquello que como objeto de nuestro deseo puede hacernos replugar sobre nosotros mismos. Evagrio en su sistema describe detalladamente los objetos materiales y espirituales de los que hay que liberarse durante la primera fase de la vida monástica, mientras Bernardo habla simplemente de liberarse del amor propio. En ambos casos se trata de recrear, por medio de la diferencia ontológica, teológica, dialógica el campo en que el deseo puede de nuevo configurarse según su naturaleza original. Hay que recordar que todo esto no puede ser fruto de la ascesis: la renuncia es necesaria para quitar la mirada de nosotros mismos, pero **la obra recreadora es del Espíritu Santo**. Él mismo es el campo elíptico intradivino, es el deseo de Dios en Dios que es capaz de reinsertarnos en una correspondencia con el Dios Creador. No hay retorno al jardín, lugar teológico original, sino que “en lugar del Paraíso perdido nos viene dado Cristo Salvador”, él es el lugar en que podemos cultivar nuestra vida en correspondencia con el Padre.

2. La segunda fase, que Evagrio llama “física” o “reino de Cristo” y en la que se trata de la contemplación de los seres que llegan a ser, de la providencia y del juicio, es descripta también por Bernardo. Sería un paso de **purificación** y de **aprendizaje** en el que **Cristo médico y maestro** tiene un rol central. A través de la oración en la que “pediremos rectamente sólo aquello que rectamente podemos desear”⁴⁰, llegamos a ser imitadores de él porque en Cristo “el deseo y su cumplimiento se conforman”⁴¹. Aquel que “deseando deseaba” comer su última cena con sus discípulos (cf. *Lc* 22,15) nos conduce desde la contradicción entre los deseos del cuerpo y del espíritu hacia una unidad polar “vivable”. En este proceso el rol de la Eucaristía con el comer, beber, festejar y cantar debería resultar importantísimo. Aquí los dos autores estudiados nos presentan dos posibles errores, dos reduccionismos que ofrecen una vía fácil de salida del estado paradójico del hombre en Cristo: Evagrio a veces tiende hacia una sublimación poco encarnada de los deseos de la carne, mientras que Bernardo, con la acentuación fuerte de la dulzura de la humanidad de Cristo podría deslizarse hacia un pietismo sensual.

⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, 83,9.

⁴¹ *Ibid.*, III, 1,1-2.

3. El punto de arribo de este recorrido de unificación y también de nuestro escrito será una unidad polar. En el espacio elíptico, recreado por medio del Espíritu en Cristo, descubrimos la verdad de nuestra existencia y de nuestros deseos: una verdad de por sí paradójal, dialéctica y con contradicciones. La solución no puede ser ni la aniquilación o reducción de uno de los polos (aquí los deseos carnales), ni su confusión. A través del cultivo de nuestra existencia **las contradicciones se van transformando en polaridad**. Y ello va al mismo paso con un progreso continuo de la confesión de la “verdad sinfónica” balthasariana hacia una “**profesión de los extremos**”, hacia una unidad polar y acogedora de aquello que no es dominante pero igualmente permanece.

“Es una gran ilusión confundir deseo y amor, necesidad y caridad, *eros* y *ágape*. Y es también grande la tentación de pensar que nuestro amor por Dios pueda y deba liberarse radicalmente de nuestra condición de criaturas, o que en el más pequeño de nuestros amores naturales, que se eleve hasta lo humano, no haya ya cualquier cosa que desde lejos lo asemeje a la caridad”⁴².

¡Bienaventurado el hombre cuyo amor por Dios es como el *eros* del enamorado por su amada!⁴³.

Abadía de San Mauricio y compañeros mártires
H-8427 Bakonybél
Szent Gellért tér 1
HUNGRÍA

⁴² HENRI DE LUBAC, *Paradossi e Nuovi paradossi*, Milano 1989, 64.

⁴³ JUAN CLÍMACO, *La Scala* 30,5, Roma 1986.