

DESEO Y CONCUPISCENCIA EN S. BERNARDO DE CLARAVAL

La reflexión sobre el deseo, entendido como la orientación natural del hombre hacia la realidad, parece redescubrir una renovada atención por parte de la teología actual². El término “deseo”, que a lo largo de la historia tuvo connotaciones negativas, tiene en sí un valor antropológico positivo: se trata de un verdadero y propio *amor naturalis*, una pasión que mueve, orienta e impulsa la acción de cada hombre hacia la realización de sí. Esta orientación al cumplimiento de sí que la libertad posee puede ser definida como un “deseo ontológico” que abre al sujeto mismo a la bondad y a la atrayente belleza de la realidad³.

En estrecha relación con la reflexión sobre el deseo se ubica, en la situación teológico-existencial del hombre histórico marcado por el pecado, la comprensión de la concupiscencia. La experiencia humana bajo el “régimen” del pecado perdió su originaria y creatural orientación de apertura a Dios y a lo real, volviéndose primariamente a sí misma. Y es justamente este encierro, este anhelo de poseer las cosas para sí (concupiscencia) que representa el rostro herido —enfermo, podríamos decir— del deseo. El Magisterio ha rechazado repetidamente ya sea la comprensión de la concupiscencia en tanto “pecado” imputable como culpa, o como fuerza despótica que trastorna completamente al hombre sin posibilidad de salvación, caracterizándola en cambio como realidad que “tiene origen en el pecado y a ello se inclina”⁴.

¹ Nacido en Salerno en 1963, es casado y padre de dos hijas. Estudió filosofía y teología y enseña en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y el Instituto Teológico Marchigiano de Ancona. Entre sus publicaciones: *Pareja y perdón en perspectiva antropológica*, en D. Bonifazi - G. Tortorella (dirigido por), *Matrimonio y familia: ¿qué futuro? Aspectos antropológicos*, Massimo, Milano 2001; *Eficacia de los itinerarios de preparación al matrimonio: un desafío para las comunidades eclesiales a 10 años del Directorio de Pastoral familiar*, en A. Gasperoni - G. Tortorella (dirigido por), *Matrimonio y familia: el proyecto de Dios. Aspectos teológicos, espirituales y pastorales*, Massimo, Milano 2003.

² Cfr. A. SCOLA, *Cuestiones de Antropología teológica*, Mursia, Roma 1972, spec. pp. 85-102.

³ Cfr. *Ibid.*, pp. 89-94.

⁴ DS 1515; cfr. DS 378; 1515; 1951; 1974.



Desde el punto de vista teológico el concepto de concupiscencia se delinea en efecto como ese conjunto de tendencias, orientaciones, impulsos, causados por el pecado original, que condicionan en sentido negativo la libertad del hombre impidiéndole *realizar* inmediatamente su natural orientación a Dios⁵.

La visita a la experiencia místico-teológica de los padres medievales puede sin duda ayudar a la reflexión actual para una comprensión del fenómeno humano leído en perspectiva de fe, que implique la especulación teológica y filosófica, la experiencia espiritual y moral del creyente. Con este propósito la figura y la obra de Bernardo de Claraval aparece, aún hoy, como una síntesis armónica y unitaria capaz de iluminar la reflexión teológica. La intención de este artículo quiere ser la de individualizar físicamente los textos en los que Bernardo de Claraval (1090-1153) habla directamente de “deseo” y “concupiscencia”⁶, recoger el contenido puntual de los textos, buscando darles una lectura unitaria a la luz de su pensamiento y recalcando su valor teológico-antropológico para la comprensión actual del hombre frente a lo verdadero.

El objetivo de este artículo conlleva una dificultad, por algunos versículos difíciles de superar; vale decir, recoger una cuestión particular sin poder detenerse en el fondo general que motiva y sostiene la totalidad. Sería necesario en efecto progresar en el estudio del pensamiento completo de Bernardo, que es extremadamente rico y resulta estar estructurado alrededor de algunos núcleos conducentes fundamentales⁷. Es evidente

⁵ Los manuales de antropología teológica se mueven plenamente en esta dirección: cfr. como ejemplo L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale M. 1995, pp. 219-223; G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradossoso e mistero*, EDB, Bologna 1988, pp. 369-371. Sobre el concepto de concupiscencia cfr. como ejemplo K. RAHNER, “Concetto teologico di concupiscenza”, en *Saggi di antropologia teologica soprannaturale*, Paoline, Roma 1962, pp. 281-338.

⁶ Sobre el tema deseo y concupiscencia en Bernardo de Clairvaux cfr.: A. DIMER, «Pour la fiche “spiritus libertatis”», en *Revue du moyen âge latin*, 3 (1947), pp. 56-60; U. FAUST, «Bernhards “Liber de grafia et libero arbitrio”. Bedeutung, Quellen und Einfluß», en *Analecta Monastica*, VI (*Studia anselmiana*, 50), Roma 1962, pp. 35-51; I DEUG-SU, «L’“imago Dei” in San Bernardo di Clairvaux», en *Doctor Seraphicus* 37 (1990), pp. 73-84; A. ORAZZO, “Nel IX centenario della nascita di san Bernardo: un’antropologia nel linguaggio dell’amore”, en *La Civiltà Cattolica*, I (1991), pp. 121-135; L. SARTORI, “Natura e Grazia nella dottrina di san Bernardo”, en *Studia Patavina*, 1 (1954), pp. 41-64; B. STOECKLE, “Amor carnis - abusus amoris. Das Verständnis von der Konkupiszenz bei Bernhard von Clairvaux und Aelred von Rievaulx”, in *Analecta Monastica*, VII (*Studia anselmiana*, 54), Roma 1965, pp. 147-174; ID., “Die Konkupiszenz bei Bernhard von Clairvaux”, en *Geist und Leben*, 35 (1962), pp. 444-453; G. VENUTA, *Libero arbitrio e libertà detta grazia nel pensiero di san Bernardo*, Roma 1953.

⁷ Las publicaciones sobre la obra y el pensamiento de Bernardo de Clairvaux son abun-

cómo la dificultad de recoger el todo nos puede limitar también en la comprensión del fragmento. Es no obstante verdad que la profundización específica de la relación entre deseo y concupiscencia se ofrece como particular pista de acceso a la teología mística de Bernardo que aún hoy logra hablar al hombre y comunicar la experiencia meditada de Dios.

1. Elección de los textos

La obra de Bernardo⁸ es extremadamente vasta y abarca diversos géneros (tratados, sermones, epístolas, sentencias) y por ello es necesario delimitar el campo de investigación, ya sea por motivos de orden cuantita-

dantes. Indicamos aquí algunas obras de interés general que nos parece pueden obrar como fondo en nuestra investigación: E. BACCETTI, “Bernardo di Chiaravalle” (santo), en E. ANCILLI (a cura di), *Dizionario Enciclopédico de Spiritualidad*, Voi. 1, Città Nuova, Roma 1992, pp. 356-364; E. BERTOLA, “Introduzione (Liber de diligendo Deo)”, en *Opere di san Bernardo (a cura di F. Gastaldelli)*, Vol. I *Trattati*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, pp. 221-269; M.-M. DAVY, *Iniziazioni al Medioevo. La filosofia del secolo XII*, Jaca Book, Milano 1981; P. GILBERT, “Bernardo di Chiaravalle e la sua eredità”, en E. DAL COVOLO (a cura di), *Storia della Teologia*, Vol. 1: *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, ED-EDB, Bologna 1995, pp. 495-513; ID., *Introduzione alla teologia medievale*, Piemme, Casale M. 1992; É. GILSON, *La teologia mística di san Bernardo*, Jaka Book, Milano 1987; ID., *Lo spirito della teologia medievale*, Morcelliana, Brescia 1964; I DEUG-SU, “Introduzione (Liber de gradibus humilitatis et superbiae)”, en *Opere di san Bernardo (a cura di F. Gastaldelli)*, Vol. I *Trattati*, Milano 1984, pp. 3-35; J. LECLERCQ, “Amore e conoscenza in san Bernardo di Chiaravalle”, en *La Scuola Cattolica*, 120 (1992), pp. 6-14; ID., *Bernardo di Chiaravalle*, Milano 1992; ID., *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, SEI, Torino 1984; ID., *La donna e le donne in san Bernardo*, Jaca Book, Milano 1985; ID., *La spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo). Da san Gregorio a san Bernardo*, Bologna 1986; ID., *San Bernardo, La vita*, Milano 1989; A. M. PIAZZONI, “Bernardo di Clairvaux: “schola Christi” ed esito mistico dell’ascesi”, en G. D’ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, Vol. II: *La grande fioritura*, Piemme, Casale M. 1996, pp. 141-150; bibliog. pp. 169-171; M. SIMONETTI, “Introduzione (Liber de gratia et libero arbitrio)”, en *Opere di san Bernardo (a cura di F. Gastaldelli)*, Vol. I *Trattati*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, pp. 335-357.

⁸ La obra completa de Bernardo (PL 182-185) fue publicada en edición crítica en ocho volúmenes dirigida por J. LECLERCQ - H. M. ROCHAIS (los primeros dos volúmenes también dirigidos por C. H. TALBOT), *Sancti Bernardi Opera*, Romae 1957-1977. Está en curso la traducción italiana con texto en comparación con la edición crítica: *Opere di san Bernardo*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984ss, dirigida por F. Gastaldelli, de la que ya se han publicado los volúmenes 1 (1984), 2 (1990), 6/1 (1986), 6/2 (1987). En este artículo utilizamos esta edición con las siguientes abreviaciones: *Liber de diligendo Deo (Dil)*; *Liber de gradibus humilitatis et superbiae (Hum)*; *Liber de gratia et libero arbitrio (Gra)*.

tivo, dado el volumen de los textos, como desde el punto de vista cualitativo, dado la diversidad de géneros. Por ende nuestra elección de investigación se orienta a los tratados verdaderos y propios (*liber*) porque constituyen cuanto menos un corpus bastante unitario en el que los argumentos se afrontan de modo habitualmente sistemático y el lenguaje resulta ser habitualmente homogéneo. Hemos elegido en modo particular tres tratados que nos parecía tocaban, al menos indirectamente, el tema del deseo y de la concupiscencia: *Liber de diligendo Deo*, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, *Liber de gratia et libero arbitrio*. Los presentamos brevemente⁹.

1.1. “*Liber de diligendo Deo*”, cap. XII-XV (1125); cap. I-XI (1127-1135)

Los últimos capítulos del *Liber de diligendo Deo* (XII-XV) están constituidos por la *Epistola de caritate ad Cartusianos* que cronológicamente precede al tratado y fue inserta por el mismo Bernardo como conclusión del mismo.

Se trata de la respuesta a una pregunta precisa del card. Aimerico sobre por qué y de qué modo se debe amar a Dios. El texto en cuestión “no es solamente una solución a una *quaestio*, y tampoco un *responsum*, sino una verdadera *tractatio*, en la cual partiendo del *quare et quo modo de diligendo Deo*, el discurso se amplía hasta la doctrina del amor como ley universal, que abarca toda la realidad humana”¹⁰.

1.2. “*Liber de gradibus humilitatis et superbiae*” (1125-1126)

Representa el camino típico del hombre (del monje, en modo particular) que quiere aproximarse o alejarse del amor de Dios. La idea de fondo de este tratado es que la realización del hombre está en el hacer la voluntad de Dios y esto se realiza conquistando la humildad. El camino opuesto, el de la soberbia, conduce al pecado. Bernardo, en el tratado, presenta este aspecto primero a través de una comprensión teológica de la humildad, luego tratando los grados de la soberbia, según la escala benedictina de doce grados¹¹.

⁹ Entre paréntesis el año presunto de redacción según la datación propuesta por É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit., pp. 7-8.

¹⁰ E. BERTOLA, *Introduzione (Liber de diligendo Deo)*, cit., p. 221.

¹¹ Cfr. I DEUG-SU, *Introduzione (Liber de gradibus humilitatis et superbiae)*, cit., pp. 3-4.

1.3. “*Liber de gratia et libero arbitrio*” (1128)

Se trata de un verdadero y particular tratado sistemático sobre el tema de la gracia y del libre albedrío, de la libertad y del hombre imagen de Dios, del pecado y de la salvación, donde la materia es tratada de modo orgánico y con extrema precisión¹².

2. El pensamiento de Bernardo sobre el deseo y la concupiscencia

Aunque no presentamos el pensamiento de Bernardo es necesario colocar una base que ayude a encuadrar el análisis de los textos. Algunas afirmaciones sintéticas trazan el horizonte en el cual se delinea la comprensión de los conceptos de deseo y concupiscencia.

- El único verdadero amor es el amor de Dios (porque Dios mismo es amor, a la luz de *1 Jn* 4,6) y el hombre es llamado a participar de este amor. El hombre además, porque es imagen de Dios, tiene una grandísima dignidad. La dignidad por excelencia del hombre deriva pues de su libre albedrío.
- El conocimiento de Dios, para los hombres, tiene además un carácter obligatorio. El hombre, en efecto, es llamado a amar a Dios por sobre todas las cosas (hay aquí un vínculo entre conocimiento y amor de Dios, siempre a la luz de la *1 Jn*).

Sin embargo el pecado ha alterado el estado normal del amor y por esto el hombre, que por su naturaleza tendería voluntariamente a Dios, se encuentra con que es desviado de este recorrido¹³. La relación entre deseo y concupiscencia se ubica en este horizonte: el hombre, que es creado por Dios y en Dios encuentra su realización, se encuentra, a su pesar, con que debe partir de una forma imperfecta de deseo de Dios, de amor. La pregunta de fondo que por lo tanto mueve a Bernardo en sus escritos es cómo el hombre podría recuperar su tensión original hacia Dios. El análisis de los textos aclarará mejor esta dinámica.

¹² Cfr. M. SIMONETTI, *Introduzione (Liber de gratia et libero arbitrio)*, cit., p. 336.

¹³ Una admirable síntesis del pensamiento de Bernardo sigue siendo aún hoy la obra *La teologia mistica di san Bernardo*, de É. GILSON. En la introducción a la edición italiana J. Leclercq define a este texto como “el más hermoso libro que nunca se haya escrito sobre el abad de Claraval”. J. LECLERCQ, “Introduzione. Étienne Gilson, san Bernardo e la storia della spiritualità”, en É. GILSON, *La teologia mistica di san Bernardo*, cit., p. IX.

3. El deseo

En la base del concepto de deseo en Bernardo se ubica la idea de divinización en el éxtasis¹⁴. Bernardo toma en préstamo este concepto de Máximo el Confesor, en la traducción de Scoto Eriúgena. La cuestión de fondo que mueve el pensamiento de Bernardo es cómo el amor puede hacer que Dios more en nosotros y nosotros en Dios. La respuesta se encuentra exactamente en la doctrina del éxtasis (*excessus*), que representa el movimiento del hombre hacia Dios: “Todas las cosas se mueven hacia Dios, como hacia el supremo, Bien inmóvil. El fin de su movimiento, que es también su bien, es el alcance de este Bien inmóvil. Los seres naturales tienden hacia él por su misma naturaleza; los seres inteligentes tienden hacia él por el conocimiento y el amor”¹⁵.

Intentemos esquematizar la idea de éxtasis como *excessus*:

- Todas las cosas se mueven hacia Dios como bien supremo; la finalidad del movimiento es también su bien;
- El efecto del *excessus* es ser todo en el amado, estar libre, sin más licuado en Dios. La expresión *liquefactum* es de Máximo el Confesor y es retomada por Bernardo¹⁶;
- esta fusión del alma en el éxtasis no es destrucción del alma misma; más bien es así estabilizada en su misma naturaleza;
- este *excessus* no puede ser completo en esta vida, sino solamente en la futura;
- hace al hombre similar a Dios;
- tiene como efecto la deificación del hombre¹⁷.

Esta tensión hacia Dios es la base para fundar el concepto antropológico y teológico de deseo. Intentemos ahora mirar los textos.

La obra más rica y significativa es el *Liber de diligendo Deo*. La idea de fondo es que el deseo es innato en la naturaleza y que el objeto del deseo es algo superior a sí¹⁸. Sin embargo, la búsqueda afanosa de satis-

¹⁴ A tal propósito cfr. *Ib.*, pp. 28-30.

¹⁵ *Ib.*, p. 29.

¹⁶ Cfr. *Dil.* X, 28.

¹⁷ Cfr. É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit., pp. 29-30.

¹⁸ “En cualquiera que hace uso de la razón es innato por ley natural desear, en base a su estima y a su voluntad, lo que le parece superior, y no permanecer nunca contento con una cosa, si advierte que le falta algo que él juzga preferible” (*Dil.* VII, 18).

facción en cosas materiales no extingue absolutamente la sed, más bien aumenta el sentido de insatisfacción. La finitud de la experiencia humana no permite en efecto realizar la plenitud del deseo, realizar todo lo que se quiere¹⁹. Sólo la búsqueda de Dios como fuente y objeto del deseo, puede satisfacer esta sed. Es éste el clásico tema del “corazón inquieto” que encuentra paz sólo en Dios, propuesto de nuevo por Bernardo. “Hasta que el alma –observa E. Bertola– no busque y encuentre a Dios con su amor, no tendrá nunca paz; será siempre un alma inquieta, será amante de un amor no satisfecho, ya que la plenitud la tendrá solamente un Ser infinito y absoluto como es Dios. Ésta es la ventaja que da el amor a Dios: la satisfacción total del deseo de amar que es propio a toda alma humana”²⁰.

He aquí un texto clave:

“*Bendice al Señor, alma mía, para que él satisfaga tu deseo (Sal 102, 1.5). Satisface en el bien, estimula en el bien, conserva en el bien; te advierte y te sostiene, te colma. Él inspira el deseo, y es precisamente el objeto de tu deseo. Dije hace poco: la razón por la que es necesario amar a Dios es Dios mismo. Y dije la verdad, porque él es la causa eficiente y la final. Él ofrece la ocasión, él crea el sentimiento, él satisface el deseo*”²¹.

En esta perspectiva es preciso decir que para Bernardo el amor “es un afecto natural, y en cuanto tal es algo que no se puede suprimir en el hombre. El hombre [...] no puede no amar, pero puede elegir el objeto de su amor y también el grado y el modo de este amor”²².

Hay en el hombre una tensión innata hacia Dios²³ y esto vale también para quien no cree en Dios, pero este amor hacia Dios es sentido mayormente por el fiel, y en consecuencia crea un deber mayor. Bernardo, haciendo una exégesis místico-alegórica del *Cantar de los Cantares*, introduce la imagen de la esposa (Iglesia-alma)²⁴ que es atraída por el amor al esposo (Cristo)²⁵. La tensión de la esposa hacia el esposo es pues alimen-

¹⁹ Cfr. *Dil*, VII, 19-20.

²⁰ E. BERTOLA, *Introduzione (Liber de diligendo Deo)*, cit., p. 253.

²¹ *Dil*, VII, 21-VIII, 22.

²² E. BERTOLA, *Introduzione (Liber de diligendo Deo)*, cit., p. 253.

²³ Cfr. *Dil*, II, 6.

²⁴ Hay aquí en Bernardo una interesante analogía entre Iglesia y alma.

²⁵ Cfr. *Dil*, III, 7-9.

tada en el deseo por las delicias prometidas²⁶.

Esta tensión, este itinerario de la esposa hacia el esposo, no siempre es realizado²⁷; pero esto será argumento del párrafo sobre la concupiscencia.

El camino para calmar el deseo del hombre de encontrar a Dios y fundirse en él, de deificarse (*deificari*)²⁸, de embriagarse (*inebrientur*)²⁹, se realiza en grados. Entramos aquí en la sustancia de la doctrina de los grados del amor de Bernardo. El Autor propone un camino por etapas que parte del amor de sí en sentido carnal y alcanza el amor de sí en sentido espiritual.

- *Amor de sí – amor del prójimo*³⁰. En este estado el hombre se ama únicamente a sí mismo y se encuentra en un estado de ansiedad. Quien tiene la fuerza de separarse gradualmente de los deleites, extiende el amor de sí hacia los otros, convirtiendo así el amor carnal en un amor social. En este estado el hombre se encuentra en un estado de ansiedad casi pura³¹.
- *Amor de Dios para sí*³². Aquí está la toma de conciencia de la propia miseria y se advierte que interviene la ayuda de Dios. Este amor de Dios es aún una forma de ansiedad, pero prepara a una curación próxima. Es ésta la actitud de quien ama a Dios con una intención de provecho personal. El amor de Dios está así aún unido a la ansiedad pero, “fijándose sobre el objeto propio del amor, la ansiedad prepara la curación de la enfermedad que el

²⁶ Cfr. *Dil*, III 10-VI, 11.

²⁷ Cfr. *Dil*, IV, 13.

²⁸ *Dil*, X, 28.

²⁹ *Dil*, XI, 31.

³⁰ Cfr. *Dil*, VIII, 23-25. “Ya que la naturaleza es demasiado frágil y débil está impulsada a servirse ante todo a sí misma, bajo el impulso de la necesidad. Y se asoma así el amor carnal, con el cual el hombre se ama sobre todo a sí mismo y para sí mismo. [...] Y, si, siguiendo el consejo del Sabio, te despegas de las voluptuosidades y, según la doctrina del Apóstol, te conformas con un alimento y un vestido modestos, no experimentarás pena en desviar un poco tu conciencia de los deseos carnales que hacen guerra a tu alma; pienso que no experimentarás pena ni siquiera en repartir con quien tiene la naturaleza en común contigo lo que sustrae al enemigo de tu alma. Entonces tu sentimiento será equilibrado y justo, y lo que es sustraído a los placeres personales no será negado a las necesidades del hermano. Así, el amor carnal, siendo extendido a la comunidad, se transforma en social” (*Dil*, VIII, 23). Es interesante notar aquí cómo el contenido de la solidaridad parte directamente del amor carnal.

³¹ Cfr. É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit., p. 95.

³² Cfr. *Dil*, IX, 26.

hombre sufre y lo pone en el camino de la caridad”³³.

- *Amor de Dios para Dios*³⁴. El recurrir a Dios por necesidad abre a la dulzura de la convivencia con él, comenzando a amarlo por sí mismo sin por ello sin embargo cesar de amarlo por ansiedad. Se tiene así una alternancia entre amor desinteresado y amor de ansiedad, pero bien encaminado. Este es el estado más habitual en el hombre y del que es imposible en esta vida salir del todo.
- *Amor de sí para Dios*³⁵. El amor plenamente desinteresado, que se realizará completamente sólo en la visión beatífica, no excluye el amor de sí, más bien ubica al sujeto agente en el centro de su acción. El amor pleno de Dios no hace cesar el amor hacia sí mismo, sino que se configura como un amor de sí en Dios³⁶.

Sería interesante profundizar el contenido de estos grados, pero aquí nos urge sólo notar cómo el primero y el último grado (que tiene una realización histórica sólo parcial y se realizará completamente en la vida futura) tienen como objeto el amor de sí. La diferencia se encuentra en el fin: amor de sí para sí en el primer grado (que se abre después en forma social), amor de sí para Dios en el último. La plena realización del hombre es amor de sí mismo a causa de Dios, por medio de Dios, hacia Dios. Es evidente cómo en Bernardo este último grado, que no se realiza nunca plenamente en esta vida, no excluye el amor de sí, más bien exalta este amor en el de Dios. El contenido del amor de sí para Dios equivale al concepto de deificación del hombre al que hemos aludido más arriba. El esfuerzo teológico, espiritual y pastoral de la teología mística de Bernardo es precisamente el de señalar un camino según el cual sea posible realizar en la propia existencia, ya aquí y ahora, aún en modo imperfecto, este amor divino. Y esto Bernardo lo cumple partiendo de la carne, vale decir del hombre concreto, histórico.

Esta doctrina de los grados del amor que procede de la carne al espíritu es típica de la mística monástica y está bien representada por la imagen de la escalera, en cuya base está la carne y en la cima encontramos al espíritu. Este escalamiento hacia la dimensión espiritual está represen-

³³ É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit., p. 95.

³⁴ Cfr. *Dil*, IX, 26.

³⁵ Cfr. *Dil*, X, 27-XI, 33.

³⁶ Cfr. É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit., pp. 95-96. Afirma Bernardo: “Feliz aquel que ha merecido alcanzar el cuarto grado, al punto en que el hombre no se ama más a sí mismo sino para Dios” (*Dil* X, 27).

tada en el *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* como un verdadero y justo proceso de purificación. Es menester sin embargo decir que en esta perspectiva es *necesario* que el hombre comience a amar a Dios a partir del amor de sí. “El hombre históricamente existente es impulsado, más bien obligado, a proveer a las necesidades del propio cuerpo, y resulta orientado en consecuencia a amar ante todo a sí por sí mismo. En esta línea Bernardo interpreta el texto paulino de *1Co* 15,46 (*antes lo que es animal, luego lo que es espiritual*): el amor-caridad que está primero en línea de comienzo según el plan original divino, se encuentra suplantado, en el plano concreto e histórico, por el amor carnal³⁷. No se debe aquí confundir el amor carnal (*amor carnis*) con la concupiscencia. Seguidamente veremos más a fondo la diferencia.

En *De gratia et de libero arbitrio* Bernardo, además, define el apetito natural como “una fuerza propia del ser animal, que excita ardientemente sus sentidos³⁸. Esta fuerza está presidida por la voluntad. Por ende, el deseo no vuelve culpable o inocente al hombre, como sus otras facultades —el sentido, la memoria, el talento, la vida³⁹—, en cuanto es dado por la necesidad⁴⁰. En definitiva el deseo se configura como una fuerza que tiene la finalidad de mover al hombre hacia un fin, y este fin, como hemos visto, es Dios.

3.1. *Concupiscencia*

Bernardo no trata en modo sistemático el tema de la concupiscencia (*concupiscentia*⁴¹) sino que lo toca sólo tangencialmente en referencia a otras temáticas afines y es por ende difícil encontrar una definición precisa. Probemos aquí hacer una síntesis a partir de los textos.

Dado que somos hechos de carne y nacemos de la concupiscencia de la carne, es inevitable que nuestra ansia, nuestro amor, tome los movimientos de la carne, que sin embargo, si está orientada a buen fin y si, con la guía de la gracia, atraviesa con provecho los grados que le convienen, será al final disuelta en el espíritu, porque “al principio no está lo espiritual, sino lo animal, y lo espiritual viene después” (*1Co*, 15, 46)⁴².

³⁷ A. ORAZZO, *Nel IX centenario detta nascita di san Bernardo: un'antropologia nel linguaggio dell'amore*, cit., p. 127.

³⁸ Cfr. *Gra*, II, 3.

³⁹ Cfr. *Gra*, II, 5.

⁴⁰ Cfr. *Gra*, II, 5.

⁴¹ En algunos casos Bernardo usa también *cupiditas*.

⁴² *Dil*, XV, 39.

Se nota aquí cómo la concupiscencia es una condición innata en el hombre (nacemos de la concupiscencia de la carne) y cómo es inevitable la sujeción a ella. Se nota sin embargo también la diferenciación que Bernardo hace entre concupiscencia y amor carnal, entendido como la necesidad de que el hombre empiece a amar a partir de sí mismo.

La concupiscencia es una condición humana temporal e histórica, unida a la naturaleza herida y marcada por el pecado. La expresión que Bernardo usa para indicar lo que caracteriza a la condición humana es significativa: se trata de la posibilidad del hombre de “no obedecer al pecado en la concupiscencia”⁴³. Aquí, además de decir la posibilidad del hombre de no pecar, define la concupiscencia casi como el terreno en el que brota el pecado, la puerta a través de la que pasa la decisión hacia el mal.

Otro texto significativo afronta el tema de la concupiscencia: se encuentra allí donde Bernardo define la voluntad como mala sólo cuando consiente al mal y no en la tentación. Aquí se reconoce a la concupiscencia la característica de impulsar hacia el mal, de inclinar al pecado, de tentar, pero esto no es imputable al hombre⁴⁴. El pasaje bíblico en el que Bernardo se apoya es el texto “cada uno es tentado por la propia concupiscencia, atraído y enredado” (*St* 1,4). Es clara en Bernardo la doctrina de la concupiscencia –en continuidad con la tradición– como efecto de la culpa (pecado original); pero no es culpa en sí, sino más bien orientación, tendencia, impulso hacia el pecado.

Pero la de la concupiscencia es propiamente una verdadera guerra al alma. Evocando *1 Pe* 2,11, Bernardo recuerda cómo vale la pena “desviar la conciencia de los deseos carnales que le dan guerra a tu alma”⁴⁵. Aquí es interesante notar cómo se usa el término “deseo carnal” con el contenido de concupiscencia.

El amor de sí –del que hemos dicho algo más arriba–, que es natural, con el pecado se ha encorvado sobre sí mismo en la búsqueda de bienes no necesarios. “Nuestro amor, en virtud del pecado, se encuentra en verdad debiendo comenzar por la carne y ya no solamente por motivo de la debilidad congénita de la naturaleza, sino también por la concupiscencia que deriva del pecado y que marca nuestro mismo nacimiento (*de carnis concupiscentia nascimur*)”⁴⁶.

⁴³ *Gra*, VIII, 26.

⁴⁴ Cfr. *Gra*, XI, 37.

⁴⁵ *Dil*, VIII, 23.

⁴⁶ A. ORAZZO, *Nel IX centenario della nascita di san Bernardo: un'antropologia nel linguaggio dell'amore*, cit., p. 127.

Ahora la concupiscencia va a impulsar, va a orientar al hombre en dirección de un objeto que no es el verdadero objeto del deseo natural del hombre (Dios): en este sentido la concupiscencia impulsa a la voluntad a amar las cosas materiales y a poseerlas por sí mismas.

Es necesario aún clarificar la diferencia entre amor carnal y concupiscencia. Bernardo habla de la necesidad de partir de lo que es animal para alcanzar lo que es espiritual (en referencia a *1Co*, 15,46)⁴⁷. Hay aquí una necesidad del hombre de partir de lo carnal para ir hacia lo espiritual. Pero esto lo tenemos que comprender en un doble sentido: el de una necesidad natural, pero pesadamente agravada por el pecado, y el de una inclinación morbosa, para nada natural, que se añade a esta necesidad natural⁴⁸. Hay una necesidad natural, casi un instinto de conservación que genera necesidades de orden material, y hay un ansia, una inclinación morbosa que se suma a la primera, fruto de la concupiscencia, que impulsa por fuerza al hombre en dirección al placer sutil a sí mismo⁴⁹. Una verdadera caza del placer que conduce al hombre a la región de la no- semejanza (*regio dissimilitudinis*)⁵⁰, vale decir lejos de la imagen original del hombre⁵¹.

Es posible por lo tanto representar en un esquema la diferencia entre amor carnal que deriva de la naturaleza y amor carnal que deriva de la concupiscencia:

	Carácter distintivo	Finalidad	Cómo actúa sobre la voluntad	Cómo se caracteriza
Amor carnal que deriva de la naturaleza	<i>Necessitas</i>	Por el sustento	<i>Urget</i>	Necesidad
Amor carnal que deriva de la concupiscencia	<i>Cupiditas</i>	Por el placer	<i>Trahit</i>	Fuerza

⁴⁷ Cfr. *Dil*, XV, 39.

⁴⁸ É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit., p. 42.

⁴⁹ Cfr. *Ib.*, pp. 40-50.

⁵⁰ Bernardo toma en préstamo esta expresión de AGUSTIN, *Confesiones*, Lib. VII, cap. X, 16; cfr. É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit., p. 50, nota 19.

⁵¹ Cfr. *Dil*, VII, 18.

Como advierte Wilson, se nota una cierta imprecisión en el lenguaje de Bernardo cuando usa el mismo carácter de necesidad tanto para el amor carnal que deriva de la naturaleza, como para el amor carnal que deriva de la concupiscencia. La clarificación llega entendiendo el sentido con el que Bernardo usa el término *neceſse*: en el primer caso se trata de una necesidad natural, en el segundo de una necesidad moral⁵².

Esta distinción nos permite comprender mejor cómo el ceder a la concupiscencia determina para el hombre una inversión del proyecto de Dios, una inversión del orden de los valores. En este sentido, sin duda no tenemos que seguir la concupiscencia y nos engañamos si cedemos a ella, “porque no se ajusta ni a la naturaleza de las cosas ni a la del hombre”⁵³. A este propósito Gilson siempre hace notar que “*amor* es un sentimiento natural, que ordenado al propio fin es *caritas* y desviado del propio fin, es *cupiditas*. La caridad incluye en sí todo amor ordenado, pero excluye la avidez, que deja de ser ella misma cuando se ordena; en efecto ella no es más que la distorsión del amor”⁵⁴. Así la *caritas* se realiza en el ordenar el propio sentimiento natural hacia el fin último (Dios). La distinción se vuelve más clara si se expresa esquemáticamente:

<i>Amor</i>	sentimiento natural que ordenado a su verdadero fin es	<i>Caritas</i>
	sentimiento natural que desviado de su verdadero fin es	<i>cupiditas</i>

Bernardo considera *amor* a uno de los cuatro sentimientos fundamentales (*affectus*) que representan la base para constituir todos los otros sentimientos. Para el Autor los cuatro sentimientos fundamentales son: *amor*, *timor*, *gaudium*, *tristitia*. Es necesario sin embargo distinguir los cuatro *affectus* de las *affectiones*: éstas representan los distintos sentimientos que el alma del hombre puede experimentar para con Dios. A todas las *affectiones*, pues, corresponde una específica relación del hombre con Dios⁵⁵. En el esquema siguiente, reproducido a continuación, emerge claramente esta correlación.

⁵² Cfr. É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit., p. 46. Y también: “Es pues *natural* amar a Dios sobre todas las cosas, pero *sicológicamente necesario* comenzar por amarse a sí mismos y, para una naturaleza decaída, sin la gracia, es *moralmente necesario* que se prefiera ella a Dios” (*Ib.*, p. 47, nota 14).

⁵³ *Ib.*, p. 48.

⁵⁴ *Ib.*, p. 47, nota 15.

⁵⁵ Cfr. *Ib.*, p. 108, nota 21.

Sentimiento del alma hacia Dios	Correspondiente relación del hombre con Dios	Consecuente imagen de Dios	Grados del amor
<i>Timor</i>	Estado de <i>servus</i>	Amo	Amor de sí (<i>cupiditas</i>) Amor de Dios para sí (<i>cupiditas</i> que se abre a la <i>caritas</i>)
<i>Spes</i>	Estado de <i>mercenarius</i>	Rey	
<i>Obbedientia</i>	Estado de <i>discipuli</i>	Maestro	Amor de Dios para Dios (<i>caritas</i> que a veces vuelve a la <i>cupiditas</i>)
<i>Honor</i>	Estado de <i>filius</i>	Padre	
<i>Amor</i>	Estado de <i>sponsa</i>	Esposo	Amor de Dios para sí (<i>caritas</i>)

Es aquí evidente cómo el estado del hombre que realiza sobre todo una plena relación de amor con Dios y que se corresponde con el último grado del amor de Dios, es el estado esponsal en el cual entre Dios y el hombre se instaura una plena comunión. Esta relación esponsal con Dios la expresará Bernardo, con un lenguaje ricamente simbólico, en los *Sermones in Cantica Canticorum*. Surge también del esquema cómo hay una correlación en la vida del hombre entre las distintas actitudes hacia Dios y los cuatro grados del amor. Sólo los últimos tres incluyen la relación con Dios; en efecto la *cupiditas* es nada más que el amor de Dios que se ignora y por lo tanto excluye la relación con Dios. Los grados que siguen al primero entran gradualmente en el estado de la *caritas* que sin embargo, recordemos, no será nunca perfecta en esta vida, sino siempre marcada por la concupiscencia.

3.2. Relación entre deseo y concupiscencia

En la lista de textos mencionados más abajo se ve cómo Bernardo a menudo pone en correlación deseo y concupiscencia y cómo estos dos conceptos están cercanos el uno al otro en la condición humana.

En *Di*, VII, 19-20 Bernardo recalca “la inevitable desesperación a la que el hombre se condena si sigue solamente el camino de la avidez. [...] Porque es un círculo vicioso en el que ellos se encierran. Animados

por el deseo, buscan naturalmente todo cuanto pueda calmar sus deseos, pero lo buscan siempre en el mismo ámbito, en vez de salir de él de una vez por todas para entrar en el camino recto que los acercaría a su fin”⁵⁶.

En *Dil*, VIII, 23 Bernardo usa la expresión “deseos carnales” (*carnalibus desideriis*) para indicar esta doble posibilidad del deseo humano de orientarse hacia el fin de su existencia, o desviarse hacia la carne.

Para Bernardo el estado normal del corazón es la pureza, pero a menudo el deseo del hombre no se mantiene en los límites de esta condición. “En vez de encauzarse en el lecho de la necesidad natural, la voluntad se empeña en perseguir voluptuosidades inútiles, las cuales no son deseables como requisitos para el ejercicio de funciones necesarias para la conservación de la vida, sino que son deseadas simplemente por sí mismas, en cuanto voluptuosidades”.

Llegamos aquí al núcleo de la relación entre deseo y concupiscencia en la condición histórica del hombre en Bernardo. La pregunta es si y cómo de la condición de pecado en la que se encuentra es posible remontar al estado de *caritas* que representa el pleno cumplimiento del hombre. La pregunta es doble: versa sobre la posibilidad de este camino y sobre la modalidad del camino mismo. Es necesario aclarar que el itinerario propuesto por Bernardo no quiere ser un remontarse desde el amor de sí entendido como puro egoísmo hacia el amor puro y desinteresado de Dios. Como afirma Wilson, se debe decir que “punto de partida de su análisis de los grados del amor es siempre el amor de sí, pero es oportuno recordar que este egoísmo, esta concupiscencia, este amor carnal por los que en efecto se comienza, no son el verdadero inicio de la historia del amor. Si se tratase de transformar un “egoísmo esencial” en caridad, la tarea sería evidentemente contradictoria, pero se trata simplemente de volver a conducir un amor por Dios degenerado en amor propio, a su estado primitivo de amor por Dios”⁵⁷. En definitiva no se trata de volcar una naturaleza ya corrupta hacia una radical novedad sino, más bien, de curar una naturaleza herida, enferma, llevándola a su original estado de salud. Antes de la enfermedad está en efecto el estado de salud y Bernardo parte de este nivel para encaminar al hombre hacia Dios.

⁵⁶ *Ib.*, p. 48. Afirma Bernardo: “Así pues, como dije, todo hombre deseoso llegaría a lo que es óptimo, si antes pudiese obtener todo lo que anhela aquí. Pero como eso nos está impedido y es imposible por el hecho de que la vida es demasiado breve, de que la capacidad humana es demasiado débil y de que los candidatos son demasiado numerosos, aquellos que quieren alcanzar todo lo que desean, después de haber recorrido un largo camino se hunden en el sudor de una vana fatiga y no llegan a conseguir el término de todas las cosas deseables” (*Dil*, VII, 19-20).

⁵⁷ *Ib.*, p. 94.

Se trata entonces de volver a comprender la perspectiva del camino del hombre: al punto de partida (el amor egoísta) que se encamina hacia el punto de llegada (el amor puro) se antepone la verdadera naturaleza del hombre, la imagen que él ha conservado, aún habiendo perdido la semejanza con Dios. No se trata pues de un cambio de naturaleza del hombre, sino de recuperar, con la ayuda de la *gracia*, una semejanza con Dios que estaba resquebrajada pero que pertenece naturalmente a la condición humana. «Lejos de ser un carácter esencial del hombre, este “amor propio vicioso” es una corrupción contingente y, consecuentemente, eliminable. Y puede ser sanada por la gracia»⁵⁸. El egoísmo (*cupiditas*) en Bernardo no es pues la figura de fondo del deseo natural que el amor deberá guiar: “la corriente que es necesario encaminar no es la *cupiditas*: es el amor divino que, accidentalmente desviado en nosotros bajo forma de egoísmo, no requiere otra cosa más que retomar el propio curso normal y original”⁵⁹. En este sentido aparece claramente cómo “el punto de partida del análisis es para san Bernardo, y también debe seguir siendo para nosotros, la situación del hecho, sin la cual no se plantearía la cuestión y no habría problemas para resolver. Pero para él este problema consiste en reencontrar la salud durante una enfermedad, no en encaminar tan bien la enfermedad hasta hacerla convertir en salud”⁶⁰.

Es siempre en este sentido como se comprende otra imagen que Bernardo usa para ilustrar la condición humana: la del exilio (*regio dissimilitudinis*). Es ésta la condición por la cual el hombre, que en el pecado se alejó de la semejanza original de la imagen de Dios, es un exiliado, está lejos de la propia patria. Bernardo, como se ve bien en el *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, recoge la *imago Dei* en el alma del hombre, y sobre todo en la voluntad y en la libertad. Son estos los lugares donde el Espíritu Santo actúa volviendo al hombre capaz de amar⁶¹, pero no sin la participación personal.

El alcance antropológico de esta perspectiva nos toma casi de sorpresa. Es sorprendente en efecto notar cómo la teología mística de

⁵⁸ *Ivi.*

⁵⁹ *Ivi.*

⁶⁰ É. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, cit, pp. 94-95.

⁶¹ Cfr. *Hum VII*, 21. “Nuestra otra facultad, pues, que nosotros llamamos voluntad, impregnada por el veneno de la carne, pero ya iluminada por la razón, es afablemente iluminada por el Espíritu Santo, que con dulzura la purifica, la llena de ardor, la vuelve misericordiosa, y así como la piel, cuando se la unta, se dilata, así también la voluntad, una vez que ha recibido la unción celestial, se dilata en el afecto incluso hacia los enemigos. Y así también de esta segunda unión del Espíritu de Dios y de la voluntad humana nace la caridad” (*Ib.*).

Bernardo, usando categorías sin duda pre-científicas, sabe sin embargo armonizar el dato fenomenológico con el teológico, casi anunciando, en un cierto sentido, la circularidad hermenéutica que parece hoy ser uno de los caminos más fecundos para la comprensión de lo humano en perspectiva teológica. Destaquemos aún que, desde el punto de vista del contenido, el pensamiento de Bernardo nos sorprende por su realismo antropológico, por el radical optimismo de fondo con que se mira al hombre y por la fuerte participación requerida al hombre mismo en el proceso de salvación.

4. Deseo y concupiscencia en los *Liber* de Bernardo

Como conclusión presentamos una lista de textos particularmente relevantes que en los tres tratados considerados (*Liber de diligendo Deo*, *Liber de gratia et de libero arbitrio*, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*) hacen referencia directa a los conceptos de deseo y concupiscencia. Algunos ya fueron indicados en la parte expositiva. Otros, menos directos o explícitos, están indicados aquí como complemento. Al lado de la ubicación ponemos [D] si se trata de textos sobre el deseo, [C] si se trata de textos sobre la concupiscencia y [DC] si son textos donde están presentes ambas referencias⁶².

Liber de diligendo Deo

- II, 6 [D]
- III, 7 [D]
- III, 10-IV, 11 [D]
- IV, 12 [D]
- IV, 13 [DC]
- VII, 18-19 [DC]
- VII, 20 [DC]
- VII, 21 [DC]
- VII, 22 [D]

⁶² Además de estos textos citados referimos otros pasajes, inherentes a otras obras de Bernardo, que igualmente hacen referencia al deseo y a la concupiscencia: *In Festo omnis Sancti, Sermo*, PL 183, 458f; *In Quadragesima, Sermo V*, PL 183, 178f; *Sermo VI*, PL 183, 824; *Sermo XXVIII De Diversiis*, PL 183, 616-620, spec. 618; *Sermones in Cantica Canticatorum (SC)*, *Sermo XXIX*, PL 183, 928-933; *SC, Sermo II*, PL 183, 789-794; *SC, Sermo I*, PL 183, 785-789; *SC, Sermo XLIV*, PL 183, 995-999; *SC, Sermo XXIV*, PL 183, 894-899; *Epistola 190 Ad Innocentium pontificem, de erroribus quibusdam Petri Abaelardi*, PL 182, 357.

- VII, 23 [C]
- VIII, 25 [DC]
- X, 27 [C]
- X, 28 [D]
- X, 29-XI, 31 [DC]
- XI, 33 [D]
- XII, 34 [C]
- XIII, 36 [C]
- XV, 39-40 [C]

Liber de gratia et libero arbitrio

- I, 2-3 [D]
- II, 5 [D]
- III, 6 [DC]
- III, 7 [C]
- IV, 11 - IV, 12 [C]
- VII, 21-25 [C]
- VIII, 26 [DC]
- XI, 37 [C]

Liber de gradibus humilitatis et superbiae

- II, 4 [C]
- VI, 19 [C]
- VII, 21 [C]
- X, 30 [C]
- XXI, 51 [C]

*Instituto Superior de Ciencias Religiosas
Ancona, ITALIA*