

# EL CANTAR DE LOS CANTARES Y SU CONCEPCIÓN DEL DESEO

## Una aproximación desde la hermenéutica bíblica y filosófica

### *The Song of Songs and its Concept of Desire: an Approach from Biblical Hermeneutics and philosophy*

OMAR JULIÁN ÁLVAREZ TABARES\*

#### **Resumen**

El presente trabajo da cuenta de una búsqueda del deseo en dos fuentes configuradoras de la cultura occidental como son la Biblia y la Filosofía, y más concretamente en el Cantar de los Cantares. A través de una puesta en tensión de dicho concepto mirado desde dos perspectivas se realizó una aproximación y crítica al deseo como carencia, potencia y posibilidad en términos antropológicos y políticos. La reflexión conlleva una postura que reivindica el deseo como un elemento inherente a la condición humana cuya permanencia en la vida de los hombres posibilita grandes gestas y trunca inconmensurables proyectos. Sin embargo se hace una apuesta por el deseo como liberador del eros y transformador del pensamiento occidental, marcada por pasiones tan fuertes como sus propias razones.

---

\* Magister en Teología. Docente de la Facultad de Teología y humanidades de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro - Colombia.  
Correo electrónico: oalvarez@uco.edu.co

Artículo recibido el 9 de octubre de 2010 y aprobado para su publicación el 21 de abril de 2011.

**Palabras clave:** Deseo, Eros, Biblia, Filosofía, Hermenéutica.

## **Abstract**

This essay deals with the Song of Songs and brings up a research about the concept of desire given by the Bible and philosophy, both shapers of the Western Culture. The concept of desire is contrasted by two different perspectives from which the desire is analysed as deficiency, power and possibility, within its political and anthropological expressions. The reflection implies a stand that recovers the desire as an inseparable element of the human condition. It is the desire inherent to the human condition that gives the way to great deeds and failures of immeasurable projects alike. Nevertheless, the author bets for the desire as liberator of eros and transformer of the western way of thinking; this gambling is marked both by strong passions and reasons.

**Key words:** Desire, Eros, Bible, Philosophy, Hermeneutics.

“¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de ética y moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad.

Eduardo Galeano, El libro de los abrazos.

## **INTRODUCCIÓN**

El Cantar de los Cantares es un texto paradigmático en la relación deseo – eros donde se marcan unas nuevas formas de acercarse a lo Sagrado; la experiencia de lo humano que conduce a una lectura de la voluntad divina que rompe con una larga controversia sobre la interpretación alegórica del Cantar de los Cantares hecha en Israel y en el cristianismo sustrayéndose del fenómeno del encuentro erótico de un hombre y una mujer sencillos que nos recuerdan los relatos de Adán y Eva en el paraíso y las condiciones

posteriores a su desobediencia. Es, desde el análisis hermenéutico al versículo 7,11 “Yo soy para mi amado y su deseo tiende hacia mí”, donde realizaremos este acercamiento y ampliaremos dicha cuestión complementada con algunos elementos de la filosofía. Sobre todo, aquello que conduzca a una visión del deseo como aquello “que da que pensar” de manera positiva sin necesidad de justificarlo como lo que hay que reprimir, detener, canalizar.

Es importante también considerar que la relación Biblia y Filosofía es un tema que toca la manera como nos acercamos a una y a otra; sin embargo el camino de la hermenéutica permite dar cuenta de ambas sin pretender hacer tratados teológicos cuya correspondencia esté ligada a un credo, sino que lo que se trata aquí es de adentrarnos en el “alma” de la Biblia y ponerla a conversar con la filosofía spinoziana donde encontramos una veta muy grande al proponerla como potencia. Allí la categoría eros recobra un matiz distinto a partir de sus múltiples giros por la época antigua y medieval en la tradición occidental, y es allí donde se pueden encontrar caminos de convergencia y pistas para que el lector amplíe su comprensión sobre el Deseo.

## LA BIBLIA Y SU CONCEPCIÓN DEL DESEO

En general la Biblia<sup>1</sup> está llena del tumulto y del conflicto de todas las formas del deseo, atraviesan variopintas formas. El libro está muy lejos de aprobarlas todas, y aun los deseos más puros deben experimentar una purificación radical, pero así es como adquieren toda su fuerza y dan a la existencia del hombre todo su valor. De manera sucinta se pueden ubicar tres formas del deseo en la Biblia: el deseo de vivir, las perversiones del deseo y la conversión del deseo.

En la primera, el deseo de vivir, aparece como raíz de todos los deseos del hombre donde existe la indignancia esencial y su necesidad fundamental

---

1 Cuando decimos Biblia no se nos puede olvidar que es que es una biblioteca de 72 libros cuya articulación e independencia ha sido motivo de muchísimos estudios y discusiones. Se trabaja de manera general, la relación entre sus testamentos y texto por texto, perícopa por perícopa. De ahí que se hace la opción por aquel libro que representa un mayor aporte al presente estudio sin excluir que aparecerá en muchos otros textos.

de poseer la vida en la plenitud y en el desarrollo de su ser. Este dato de la naturaleza está dentro del orden, y Dios lo consagra. La máxima del Sirácida: «No te prives del bien del día y no dejes pasar la parte de goce que te toca» (Eclo 14,14). El lenguaje de la Escritura confirma esta presencia natural y este valor positivo del deseo. Muchas comparaciones evocan los deseos más ardientes: «Como el ciervo desea las aguas vivas» (Sal 42,2), «como los ojos de una sierva están puestos en la mano de su señora» (123,2), «más que espera la aurora un centinela nocturno» (130,6), «dame a sentir el son de la alegría y de la fiesta» (51,10). Más de una vez los profetas y el Deuteronomio apoyan sus amenazas y sus promesas en las aspiraciones permanentes del hombre: plantar, edificar, unirse en matrimonio (Dt 28,30 20,5ss Am 5,11 9,14 Is 65,21). Aun el anciano, al que Dios ha «hecho ver tantos males y aflicciones», no debe renunciar a esperar que venga todavía a «alimentar su vejez y a consolarlo» Sal 71,20. El siervo al agua, el centinela a la aurora, el anciano al consuelo y muchas otras metáforas dan cuenta del mundo sapiencial que contiene la Biblia y se ve claramente una lectura positiva del deseo. Este punto requiere un estudio aparte y está muy vinculado a la lectura del Antiguo Testamento y a su literatura sapiencial, de la cual hace parte del Cantar de los Cantares.

En segunda instancia está la perversión del deseo. Aunque ya es una mirada peyorativa, no se puede desconocer que las mismas categorías, con las que la Biblia trata el tema, dan la razón. La experiencia de la “tentación” a lo largo de los escritos sagrados empieza con Eva que pecó al dejarse seducir por el árbol prohibido que era “bueno para comerse, hermoso a la vista” (Gen 3, 6) y así se convierte en el arquetipo de mujer que, por haber cedido a su deseo, en adelante será víctima del deseo que la impulsa hacia su marido y sufrirá la ley del hombre. Este deseo desencadenado es la apetencia o «concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, soberbia de la riqueza» (1Jn 2,16 Sant 1,14s) y su reino en la humanidad es el mundo, reino de Satán.

La Biblia concibe que la historia del hombre está llena de estos deseos que arrastran al hombre; y como reflexión moral revelada por Dios describe sus funestas consecuencias. En el desierto, Israel, que sufría de hambre, en lugar de alimentarse de la fe en la palabra de Dios (Dt 8,1-5), no piensa sino en llorar por las carnes de Egipto y en echarse sobre las codornices, y los culpables perecen, víctimas de su concupiscencia (Num 11,4.34). David,

cediendo a su deseo se apodera de Betsabé (2 Sa 11,2ss), desencadenando una serie de ruinas y de pecados. Ajab, por haber seguido el consejo de Jezabel y cedido así a su deseo despojando a Nabot de su viña, condena a muerte a su dinastía (1Re 21). Los dos ancianos desean a Susana «hasta perder la cabeza» (Dan 13,8.20) y pagan con su vida las concesiones que le hacen a su tentación hasta hacerla pecado. La ley, todavía más categóricamente, apuntando al corazón, fuente de pecado, manda sobre el deseo culpable: «No codiciarás la casa,... la mujer... de tu prójimo» (Ex 20,17). Jesús, en el evangelio de Mateo, siguiendo la ley de Moisés, no añadirá esta exigencia en su predicación, sino que revelará su alcance (Mt 5,28): “todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón”. De este punto habría que decir mucho más porque el Jesús de Mateo es el “nuevo Moisés” y siempre intentará reinterpretar la ley a la luz de la nueva alianza hecha en Cristo.

En tercer lugar está la conversión del deseo y donde la novedad del Nuevo Testamento consiste en primer lugar en despejar con la mayor nitidez lo que todavía estaba involucrado en el AT: «Lo que procede del corazón es lo que hace al hombre impuro» (Mt 15,18); consiste sobre todo en proclamar como una certeza la liberación de los apetitos que tenían encadenado al hombre. Estos apetitos, este «deseo de la carne, son la muerte» dirá Pablo (Rom 8,6), pero el cristiano que posee el Espíritu de Dios es capaz de seguir el «deseo del espíritu», de «crucificar la carne con sus pasiones y sus concupiscencias» (Gal 5,24 Rom 6,12 13,14 Ef 4,22) y de dejarse «guiar por el Espíritu» (Gal 5,16) cuyos frutos son el amor, la paz y el gozo.

El Nuevo Testamento da el paso de unos deseos espirituales con minúscula al «deseo del Espíritu», liberado por Cristo donde todo el AT está sostenido por un profundo deseo de Dios. Con el deseo de adquirir la sabiduría (Prov 5,19 Eclo 1,20), con la nostalgia de Jerusalén (Sal 137,5), con el deseo de subir a la ciudad santa (128,5) y al templo (122,1), con el deseo de conocer la palabra de Dios a través de todas sus formas (119,20.131.174), corre profundamente un deseo que polariza todas las energías, que ayuda a desenmascarar las ilusiones y las falsificaciones (Am 5,18 Is 58,2), a superar todas las decepciones, el único deseo de Dios: «¿Qué otro tengo yo en el cielo? Contigo nada ansío yo sobre la tierra. Mi carne y mis entrañas se consumen, más el Señor es, para siempre, mi roca y mi porción» (Sal 73,25s 42,2 63,2). Pero todo no acaba allí, la vida de Jesús se convierte en el modelo

del mayor deseo que el hombre debe tener y es que, para el hombre religioso, se concreta en desear a Dios más que ninguna cosa en el mundo. Jesús está poseído de un deseo ardiente, ansioso, que sólo apagará su bautismo, su pasión (Lc 12,49s), el deseo de dar gloria a su Padre (Jn 17,4) y de mostrar al mundo hasta dónde puede amarle (14,30). Pero este deseo del Hijo orientado hacia su Padre es inseparable del deseo que le lleva hacia los suyos y que, mientras avanzaba hacia su pasión, le hacía «desear ardientemente comer la pascua» con ellos (Lc 22,15).

Este deseo divino de una comunión con los hombres, «yo cerca de él y él cerca de mí» (Ap 3,20), suscita en el NT un eco profundo. Las cartas paulinas en particular están llenas del deseo que siente el Apóstol de sus «hermanos tan amados y tan deseados» (Flp 4,1), que «desea a todos en las entrañas de Cristo» 1,8, de su gozo al sentir, a través del testimonio de Tito, el «ardiente deseo» que tienen de él los corintios (2Cor 7,7), fruto cierto de la acción de Dios (7,11). Sólo este deseo es capaz de contrapesar el deseo fundamental de Pablo, el deseo de Cristo y, más exactamente, de la comunión con él, «el deseo de partir y estar con Cristo» (Flp 1,23), «de morar junto al Señor» 2Cor 5,8. Porque el grito del «hombre de deseo», el grito del «Espíritu y de la esposa» es: «¡ven!» lo dirá el Apocalipsis (22,17).

Así las cosas, la Biblia empieza con una lucha por el deseo mismo del hombre y sus apetencias, no olvida que las mejores cosas se encuentran por este mismo anhelo y que es un deseo espiritual quien logra el más grande objetivo que es unirse a Dios y a los hermanos con la mayor limpieza posible. Pero este camino propuesto por la literatura bíblica da mucho que pensar porque supone una confianza absoluta en la revelación, una creencia sin par en la fuerza de Jesús para dar vida a todo este anhelo y potenciar todos los deseos humanos. Serían múltiples las tareas que se desprenden de esta lectura amañada y trasversal del deseo en la Biblia, porque solo Pablo requiere una lectura en relación con el mundo helenista y las corrientes que suponemos conoció en torno al manejo de los apetitos, de los deseos, de las concupiscencias. Emprendamos otro camino, el de buscar en los deseos del hombre aquello que puede conducir a una vivencia del deseo y que evoque una realidad mucho más fuerte en la antropología y es la del amor, la del eros para hablar del primer amor.

## EL DESEO EN EL CANTAR DE LOS CANTARES

Son múltiples las afirmaciones del Cantar que resultan un tanto controversiales. El mismo libro trae consigo muchas opiniones alrededor de su lugar en la Biblia. No vamos a evocar todas estas discusiones, sino que iremos a la misma fuente y las expresiones que conduzcan a la tarea que aquí emprendimos. Solamente el libro requiere una lectura exhaustiva en muchas de sus partes. Metodológicamente nos centraremos en la frase de El Cantar, que quizás sea la más sorprendente y es la que encontramos en 7,11: “Yo soy para mi amado / y su deseo tiende hacia mí”. También es importante considerar el diálogo que hace desde la filosofía y la biblia Andre LaCocque y Paul Ricoeur para enriquecer el estudio y entrar en ese “pensar” que evoca la Biblia y que ellos exponen bien ya que dedican un capítulo al Cantar de los Cantares (LaCoque & Ricoeur, 2001).

Lo primero es que la obra fue escrita en el año 400 a.C. En esa época, Jerusalén estaba sometida a los persas, los cuales habían establecido en la capital judía una corte vasalla. Ahora bien, este gobierno de Jerusalén, y la clase dirigente en general, llevaba una vida frívola y escandalosa. Su estilo de vida consistía en la exaltación de las riquezas, las joyas, los perfumes y las telas, por encima de las personas. Y su modelo de sexualidad era el del rey Salomón (famoso por sus muchas mujeres, y sus matrimonios basados en intereses políticos y acuerdos comerciales). En estos ambientes, la mujer era un simple objeto para adquirir poder, escalar posiciones o demostrar fortuna. Estas concepciones iban desvalorizando el amor, la familia y la pareja y por supuesto la mirada hacia la mujer.

Frente a estos hechos, El Cantar de los Cantares propone un modelo de amor distinto. Los poemas del libro presentan a una pareja de jóvenes humildes, del pueblo, pero que se aman con fidelidad y sin dejar lugar a terceros. Expresiones como “jardín clausurado”, “huerto cerrado”, “fuente sellada”, atribuidas a la Amada a lo largo del libro, destacan la importancia del amor fiel de la pareja, en contraposición al amor frívolo e impersonal de las familias ricas de Jerusalén. Todo en el Cantar resulta paradigmático: la relación entre sexualidad y política debido a la crítica que se le hace al estilo de vida propuesto por la dinastía de Salomón, las descripciones que se hacen de los amantes, pero de todas las frases de El Cantar, quizás la más sorprendente es la que encontramos en 7,11: “Yo soy para mi amado

y su deseo tiende hacia mí”. En efecto, la Biblia enseña que, luego del pecado de Adán y Eva, Dios había castigado a la mujer diciendo: “Hacia tu marido irá tu deseo, y él te dominará” (Gn 3,16). Por eso la atracción sexual de la mujer era interpretada en la cultura israelita como un castigo, que la obligaba a someterse a su marido, sin derechos ni reconocimientos a su sexualidad. Pero ahora El Cantar, increíblemente, afirma lo contrario: “que es el hombre el que está sometido, con su deseo erótico, a la mujer. Y no como castigo de un pecado, sino como expresión libre y saludable de la naturaleza humana” (Alvarez, 1998).

En este sentido hay que aclarar que en la Biblia no hay ninguna ley contra la poligamia o en el judaísmo antiguo. Que el Cantar considere el auténtico amor como una relación exclusiva entre un hombre y una mujer abre una amplia perspectiva. Phyllis Tribble (1979) escribe: “la primera pareja (Adán y Eva) pierde su unicidad por desobediencia. Consecuentemente, el deseo de la mujer se convierte en dominación del hombre. La segunda pareja (la del Cantar) afirma su unicidad a través del erotismo. En consensualidad, el deseo del hombre es placer para la mujer. Puede ser también otras cosas, pero el Cantar de los cantares es un comentario a Génesis 2-3. El paraíso perdido es un paraíso ganado de nuevo” (p. 47)<sup>2</sup>.

Se podría hablar de que el Cantar completa la expresión del Génesis o se puede mirar en oposición. No basta contrastar simplemente Gen 3, 16 que usa el verbo *tesuaték* (*anhelar*) “hacia tu marido será tu anhelo –fem-“; el Cantar de los cantares usa *tesuqato* (*desear*) “su deseo es hacia mí –fem-“ sin más ni más. Más que un complemento se puede ver una oposición aunque se trate del mismo verbo. En este sentido el Cantar es “iconoclasta” pero no porque el primero sea un texto religioso y el segundo se convierta en un rechazo secular, sino porque en ambos hay un sentido literal y teológico del que no se puede sustraer cualquier interpretación. El poema desmitifica lo sexual de la época y evoca una experiencia existencial de la unión entre Dios e Israel. Es así como el poema se sale del convencionalismo del marco habitual e institucional. No se propone celebrar el asentimiento social al “matrimonio convencional” de una pareja, sino cantar un amor

2 Para Karl Barth el Cantar completa el pensamiento de Génesis 2. La voz femenina está allí implícita y se hace explícita en el Cantar de los cantares 7,11.

El cantar de los cantares y su concepción del deseo.  
Una aproximación desde la hermenéutica bíblica y filosófica

“indisciplinado” en contravía de los modelos que se proponían en la época. Paul Ricoeur lo señala de la siguiente manera:

El eros no es institucional. Es una ofensa reducirlo a un pacto, o al débito conyugal... La ley de Eros –que ya no es en modo alguno la ley- es la reciprocidad del don. Es por esto infrajurídico, parajurídico, suprajurídico. Pertenece a la naturaleza de su demonismo amenazar la institución –cualquier institución, incluido el matrimonio.

Pero Ricoeur (Citado en LaCocque & Ricoeur, 2001) deja ver más allá la cualidad subversiva del texto:

Es un enigma que la sexualidad se vuelva incompatible con la trilogía humana: lenguaje-instrumento-institución... La sexualidad, cierto, moviliza el lenguaje; pero lo atraviesa, lo subvierte, lo vuelve sublime o canalla, lo reduce a fragmentos de murmullo o a invocación; el lenguaje cesa de ser mediación. La sexualidad es *Eros*, no *logos*, (...) Es suprainstrumental, por cuanto sus instrumentos deben pasar desapercibidos (...) Por último, por mucho que se diga de su equilibrio en el matrimonio, Eros no es institucional (p. 259).

En síntesis, con la intención de enaltecer el eros, la poeta se atreve a usar un lenguaje que los profetas y algunos sacerdotes habían empleado tradicionalmente para describir metafóricamente las relaciones íntimas entre Dios y su pueblo.

Aquí se abre toda una luz a la reflexión filosófica ya que, en el planteamiento de Ricoeur, al separar eros y logos, a la filosofía se le plantea un reto muy grande al mirar el logos y es el de utilizar la puerta del deseo. De ahí que busquemos dicho camino ya preparado por el Cantar en el cual se pueden sostener varias consideraciones: la relación de lo masculino y lo femenino, vía deseo, donde aparece superioridad en la primera al contemplar la dependencia de Eva en Adán y la segunda donde la voz “cantante” la lleva la mujer y en oposición el deseo del amado tiende hacia ella. También es importante que, como complemento u oposición, el Cantar se convierta en una pieza literaria iconoclasta en la forma como evoca el amor humano valiéndose de figuras nuevas en la tradición del AT. Así pues vayamos al diálogo con la filosofía, con el logos del deseo y no con el logos del eros para seguir la pista dejada por Paul Ricoeur.

## UNA MIRADA FILOSÓFICA AL DESEO

No necesariamente coincide con el pensamiento de Ricoeur pero es importante considerar que en la historia de la filosofía, se le considera al deseo como el exponente de la parte irracional del hombre, o de sus tendencias irracionales, sobre la que ha de dominar siempre la racionalidad, o también como la expresión de la inquietud permanente del alma humana. Agregaríamos aquí que el ideal de la filosofía sería el logos sobre el deseo. Pero en algunos sistemas de filosofía se concibe el deseo, no ya como mera carencia y peligro para la racionalidad, sino en sentido positivo, como manifestación del ser humano, más integral que la mera racionalidad que es la ruta que nos puede ayudar a configurar una idea global del deseo con un sentido hacia el eros.

Entre los exponentes de la primera tendencia, Platón, cuya división tripartita del alma se orienta a hacer inteligibles las tendencias contrapuestas de un espíritu humano complejo, supedita en una jerarquía ascendente el deseo (epitimía) al sentimiento (thymós) y éste a la razón (logismós). En el alma humana, igual que en la ciudad justa, la razón ha de dominar sobre los deseos; el deseo que surge de la parte concupiscible del alma puede tender a lo bueno y a lo malo, por esto necesita de la moderación o la templanza que le impone la razón<sup>3</sup>. La inquietud radical del ser humano la ejemplifica Platón con el mito del nacimiento de Eros, al que define como «carencia» y «deseo de lo que es bueno y nos hace felices». Esto puede evocar la aceptación que tuvo Platón en el cristianismo helenista donde el mayor ideal estaba centrado en el dominio o conversión del deseo.

Epicureísmo y estoicismo son muestras de las soluciones que las escuelas filosóficas antiguas aportan ante la perturbación del ánimo que el deseo representa. Para los estoicos el deseo es una de las pasiones del alma y, como tal, apetito irracional, que se domina viviendo de acuerdo con la naturaleza; para los epicúreos, el deseo, ansia desmesurada de placer, se

---

3 “-No sin razón, pues -dije-, juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, lo racional del alma, y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, bien avenido con ciertos hartazgos y placeres (República, 437e, 439 d-e; Instituto de Estudios Políticos, 1969, p.94-98).

modera mediante un cálculo racional de los placeres<sup>4</sup>. La mayor parte de la tradición occidental que sigue el dualismo platónico ve en la contraposición entre deseo y razón, la voluntad o el libre albedrío, esto es, la expresión misma del sentido de la ética, entendida como dominio de las tendencias capaces de orientarse al bien o al mal, por el buen o mal uso de la libertad y la razón humanas.

Aristóteles (El Alma, cap. 10, 433<sup>a</sup>-b), que mantiene algunos de los planteamientos platónicos, integra de alguna manera el deseo en la racionalidad. El alma es única, si bien hay en ella diferentes funciones y, por lo mismo, diferentes facultades; la facultad responsable del movimiento es la «parte desiderativa» y ésta comprende tanto a la racionalidad (entendimiento práctico) como a la irracionalidad (los apetitos):

Dos de estas facultades, pues, la mente y el apetito, producen el movimiento en el espacio. Pero esta mente de que hablamos es la que hace sus planes guiada por un fin; es decir, la mente práctica; difiere de la mente especulativa o teórica en el fin que persigue. También todo apetito está dirigido a un fin, porque la cosa a que tiende el apetito es el punto de partida del pensar práctico, ya que el último paso del pensar práctico es el comienzo de la acción. Así, pues, estas dos facultades, el apetito y el pensar práctico, parecen considerarse razonablemente como las causas del movimiento, porque el objeto del apetito produce movimiento y consiguientemente el pensamiento produce movimiento, ya que el objeto del apetito es su comienzo. También la imaginación, cuando desencadena un movimiento, lo hace contando siempre con el apetito. Lo que mueve es, pues, una facultad única, la del apetito [...].

Ahora bien, los apetitos pueden entrar en colisión o conflicto entre sí, cosa que ocurre cuando y donde la razón y el deseo son opuestos, y ello sucede en los seres que tienen sentido del tiempo: la mente, en efecto, nos mueve a resistir mirando al futuro, mientras que el deseo mira sólo al presente, porque lo que es momentáneamente agradable parece ser absolutamente agradable y absolutamente bueno, ya que el deseo no puede mirar al futuro (Aguilar, 1973, p. 869).

---

4 “De los deseos, unos son naturales y necesarios y otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios, sino que resultan de una opinión sin sentido” Epicuro, *Máximas capitales*, 29 En: Obras Completas, Madrid: Cátedra, 1995, p. 96.

Aristóteles aquí, no sólo explica esta composición que la razón pueda moderar los deseos, sino que sugiere también que la mente desea, e incluso que el deseo entra en la constitución misma del hombre, al que llama «inteligencia deseosa»<sup>5</sup>.

Con estos análisis Aristóteles (Rep., IV 439-442) parecía rechazar el contraste establecido por Platón entre deseo y razón, pero debe tenerse en cuenta que la concepción platónica del deseo es más compleja de lo que aparece si consideramos únicamente el texto citado; en efecto, Platón admitía no solamente la distinción entre deseos necesarios e innecesarios (Rep., VIII 859 A), sino que consideraba asimismo la posibilidad de un deseo perteneciente exclusivamente a la naturaleza del alma (Phil, 34 A- 35 A). Era común en el mundo antiguo referirse al deseo como una pasión o perturbación del alma, si bien no hay que dar siempre al término ‘pasión’ un sentido peyorativo. Cuando se acentuaba el carácter racional del alma, sin embargo, cualquiera de sus “pasiones” podía aparecer como un obstáculo a la razón. Así sucedía con los viejos estoicos. Zenón de Citio hablaba del deseo como una de las cuatro “pasiones” junto al temor, al dolor y al placer. Cicerón (Tusc. Disp., IV 6), por ejemplo, introdujo la doctrina estoica de las pasiones fundamentales y clasificó a éstas en dos que se refieren a bienes —deseo (bienes futuros), alegría (bienes presentes)— y dos que se refieren a males —temor (males futuros) y tristeza (males presentes). La voz que Cicerón usó para lo que llamamos “deseo” es libido. Esto nos ubica en la relación que establece Freud con el mundo antiguo para desarrollar su teoría.

En la escolástica, en su discusión de la noción de *concupiscentia*, Santo Tomás niega que la *concupiscentia*, o deseo, se halle únicamente en el apetito sensitivo. Ello no quiere decir, sin embargo, que se extienda sin límites por todas las formas del apetito. Ciertamente, el deseo puede ser sensible o racional, y aspira a un bien que no se posee. Pero el deseo no debe simplemente confundirse con el amor o con la delectación. En virtud de la importancia que tiene el objeto a que se aspira, parece como si el deseo tuviese en Santo Tomás un carácter ambivalente: su bondad o su maldad dependen del objeto considerado.

5 “Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre” (Aristóteles, VI, 1139b, en Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p.90).

También siguió la tradición aristotélica en la concepción del deseo apetito, como una inclinación hacia algo y como el orden que conviene a la cosa apetecida. Esta definición es de carácter muy general, por lo que conviene precisar la noción de apetito. Esto sucede cuando se aplica al alma y se establecen sus potencias. Para Santo Tomás, estas potencias son, como para Aristóteles, la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la locomotiva y la intelectual. La potencia apetitiva —o apetito— no es común a todas las cosas, sino que es propia solamente de aquellas realidades que poseen el conocimiento y están por encima de las formas naturales (S. Theol., q. LXXX, a. 1). Hay en estas realidades una inclinación que sobrepasa la inclinación natural y es la que hace que el alma tenga una potencia específica apetitiva. Hay un apetito intelectual y un apetito sensible, los cuales no deben confundirse. El nombre del apetito sensible es la sensualidad —la cual es una sola potencia genérica (S. Theol., LXXXI, a. 2). Bien que se divida en dos potencias que son especies del apetito sensible: la irascible y la concupiscible. La potencia irascible es una emoción; la concupiscible, una inclinación. Por otro lado, la voluntad puede considerarse como un apetito intelectual en tanto que es movida por el entendimiento que le propone el bien como fin —siendo el bien racionalmente apprehendido como tal el objeto de la voluntad (S. Theol., q. LXXXII, a. 4). En resumen, la doctrina sobre la noción de apetito más influyente sobre la escolástica ha sido la de Santo Tomás. Además, ha sido aceptada casi íntegramente por muchos autores neoescolásticos contemporáneos. Las ideas tomistas al respecto fueron adoptadas asimismo por varios filósofos del siglo XVII, los cuales consideraron el apetito como una de las “pasiones del alma”. El hecho de que el término ‘concupiscencia’ se tome hoy (en español) en mala parte, como apetito de placeres, no debe hacer olvidar el más completo sentido de la voz latina concupiscentia que hemos expuesto aquí y que abona el terreno para comprender la mentalidad no solo de creyentes sino la misma adopción que se hizo de estas teorías en la edad moderna ya sin un soporte teológico.

Los autores modernos han tratado del deseo generalmente como una de las llamadas “pasiones del alma”. Aunque hay en muchos de dichos autores implicaciones éticas, el principal interés que los mueve es “psicológico” (en un sentido muy amplio de este término). Así ocurre con Descartes, al escribir que “la pasión del deseo es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir cosas que se representan

como convenientes para ella” (Les passions, art. 86). También en Locke: “la ansiedad que un hombre halla en sí a causa de la ausencia de algo cuyo presente goce lleva consigo la idea de deleite, es lo que llamamos deseo, el cual es mayor o menor según aquella ansiedad sea más o menos vehemente” (Essay, II xx 6). Semejante ansiedad, por lo demás, no es en sí misma mala; en rigor, puede ser el incentivo para la “industria o destreza humana”. Sin embargo es Spinoza, el filósofo que mayor sentido positivo da al deseo y donde pone en la misma condición la noción de ser y la de deseo: «no es otra cosa que la esencia misma del hombre». Para él, el deseo no es más que el esfuerzo (conatus)<sup>6</sup> de alma y cuerpo por perseverar en el propio ser, por «vivir felizmente» (Spinoza, 1980, p. 288):

Como el alma es necesariamente consciente de sí por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo, es, por lo tanto consciente de su esfuerzo. Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar (pp. 193-194).

6 “CONATO, conatus, significa “esfuerzo”, “empresa” y de ahí “potencia (activa)”. Este concepto ha desempeñado un papel importante en varios autores modernos, entre los que destacamos Hobbes, Leibniz y Spinoza. Hobbes usó el término conatus principalmente en sentido mecánico. En *De corpore*, el conatus es presentado como un movimiento determinado por el espacio y el tiempo y mensurable numéricamente. En *De homine*, el conatus aparece como un movimiento voluntario o “pasión” que precede la acción corporal y que, aunque sea “interno”, posee determinaciones y propiedades expresables mecánicamente. Leibniz concibió el conatus como una fuerza (*vis*) activa y no simplemente como una condición por medio de la cual opera la fuerza. El conatus no es mera potencialidad, ni siquiera mero principio de operación, sino la operación misma. La fuerza que implica el conatus no es simplemente mecánica, sino dinámica. Para Spinoza, cada cosa, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser (*Eth.*, III, prop. vi) y el esfuerzo (conatus) mediante el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser es la esencia actual de la cosa (*ibid.*, prop. vii). La noción de conato tiene en Spinoza una función más central que en Hobbes y aun que en Leibniz. El conato aparece como voluntad cuando se refiere solamente al espíritu (o “mens”) y como apetito cuando se refiere al espíritu y al cuerpo; en ambos casos son modos de ser del conato o esfuerzo como determinación ontológica general (Ferrater, 1964).

Pero esta aparente ambigüedad que deja en términos de lo moral nos la amplía al relacionar el deseo al apetito desde una conciencia que va más allá del deseo moral:

Además, entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, si no es la de que el «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos (pp. 193-194).

No pasemos de largo el pensamiento de Spinoza y consideremos varios aspectos de su pensamiento. Lo primero es que quita el velo del deseo al relacionarlo con el esfuerzo, con la potencia, con el alcance mismo de aquello que es bueno y al relacionarlo con el alma lo considera voluntad, sin embargo cuando se desea con el cuerpo es apetito. De ahí que esfuerzo (conatus) y apetito se conviertan en las dos categorías con las que el deseo se puede aproximar al eros. En la primera puede ser simplemente la evocación que ya está impresa en el corazón de quien desea, como lo expresa Lyotard: “el deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo” (Lyotard, p. 81). Coinciden los anteriores en que el deseo es movimiento.

Si volvemos al Cantar podemos concluir que allí se evoca algo que se anhela con el alma pero que necesariamente implica al cuerpo ya que la amada expresa su deseo de ser besada con los besos de su boca. Es el Cantar una aproximación revolucionaria desde el contexto que ubicábamos puesto que no hace separación alguna entre el alma y el cuerpo sino que desaparece todo dualismo y allí podemos ver una superación del presentado en la filosofía griega y que deja sus huellas en la filosofía moderna.

Ya Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, define el deseo como «la facultad de desear como facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones», superando de este modo el dualismo cartesiano que concebía el deseo como una de las pasiones y así supera también la visión platónica de la que estaba impregnada la filosofía cartesiana. La facultad de desear es concebida por Kant como

propia del ámbito del obrar, y señala los aspectos que mantiene en común con la voluntad. En este sentido rescata el pensamiento aristotélico de la acción y abre el panorama para una filosofía estética que después dio bastantes luces acerca del juicio como criterio del gusto.

En el existencialismo podemos dar una mirada al pensamiento de Heidegger para quien “el ser para las posibilidades” se muestra como “puro desear” (2003: 41). Este desear presupone ontológicamente el cuidado. Más adelante, en Sartre (1943), el deseo no es pura subjetividad — aunque aparezca como un modo singular de una subjetividad. Tampoco es pura apetencia, análoga a la del conocimiento. La intencionalidad del deseo no se agota en un “hacia algo”. El deseo es algo que “yo me hago” a la vez que estoy haciendo al otro deseado como deseado. Por eso Sartre indica que el deseo —que ejemplifica en el deseo sexual— tiene un ideal imposible, porque aspira a poseer la trascendencia del otro “como pura trascendencia y, sin embargo, como cuerpo”, es decir, porque aspira a “reducir el otro a su simple facticidad, ya que se halla entonces en medio de mi mundo” y a la vez quiere que “esta felicidad sea una perpetua presentación de su trascendencia anonadadora” (Urban, 1938). Aquí Sartre se convierte en un contradictor de la propuesta del Cantar aunque nos quedamos con una visión positiva y no con la concepción de que el deseo “reduce a facticidad” porque no se queda allí puesto que debe ser puesta en acción, sino se queda en poema, aunque el poema sería ya una acción del pensar y en todo caso es, bíblica o filosóficamente una acción.

Después de toda una tradición casi mano a mano entre visiones epicúreas o estoicas, va a ser Ernst Bloch (1977) quien sitúa el análisis del deseo, juntamente con las nociones de «esperanza» y de lo «todavía no» en el centro de su filosofía y, siguiendo las tesis fundamentales del marxismo, interpreta su noción desde la perspectiva general del materialismo histórico, señalando los aspectos que lo condicionan social e históricamente como lo propone en el siguiente texto que tiene una vertiente netamente sociológica y cabe en el pensamiento actual:

Muy poco, demasiado poco se ha hablado hasta ahora del hambre. Y ello a pesar de que en seguida se ve que este aguijón posee un carácter muy originario o primario. Porque una persona sin alimento perece, mientras que sin el placer amoroso puede sobrevivir largo tiempo. Y mucho más fácilmente aún se puede vivir sin satisfacer el instinto de dominación, y

mucho más todavía sin retornar al inconsciente de antepasados que vivieron quinientos mil años atrás. Pero el parado que se viene abajo, que no ha comido hace días, nos conduce verdaderamente al lugar más acuciante de siempre en nuestra existencia haciéndolo visible. La compasión con los hambrientos es, de siempre, la única compasión extendida, más aún, la única susceptible de extenderse. La joven, y menos aún el hombre, que penan por el amor no despiertan compasión, mientras que el clamor del hambre es, sin duda, el más fuerte, el único que nos llega sin ambages. Al hambriento se le cree su desgracia; el que se muere de frío, el mismo enfermo, para no hablar ya de los enfermos de amor, causan la impresión de un lujo. Incluso el ama de casa de corazón de piedra olvida, dado el caso, el rencor de su avaricia al ver al mendigo comerse la sopa que le ha dado. Aquí, no hay duda, se muestran con claridad -ya en la compasión corriente- la necesidad y sus deseos. El estómago es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite. Sus ansias son tan precisas, su instinto tan inevitable, que ni siquiera pueden ser reprimidos por mucho tiempo (p. 50).

Bloch pone en evidencia dos cosas que ya habíamos tratado en el texto y que aquí no pueden pasar desapercibidas: los deseos naturales que brotan de aquel deseo de vivir y aquellos que vienen como deseo de lo bueno. En esto primero sigue a Platón en la República, pero en lo segundo introduce un injerto bastante escatológico y es el deseo que conduce al deseo de amar al otro en su condición de indigencia. Vuelve aquí la relación entre sexualidad y política o mejor dicho las implicaciones políticas que tienen las relaciones entre los seres humanos y viceversa. Lo vemos en el Cantar, lo vemos cotidianamente. Hasta aquí hemos sumado dos aspectos fundamentales: biblia y filosofía en torno a dos categorías, las de deseo-eros que devienen de una lectura atenta del Cantar de los cantares y para completar el ejercicio nos valdremos de la ayuda de Paul Ricoeur en tanto nos acerca a la lectura hermenéutica del lenguaje religioso y desde allí podemos encontrarnos con el lugar mismo del sujeto que se narra como ser deseado y deseante.

## **HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO**

Son tres los niveles en los que Ricoeur plantea una hermenéutica bíblica: en primera instancia está la definición de la fe como sentimiento de

pertenencia a la economía del don, y su caracterización por una lógica de la sobreabundancia. En segundo lugar considera la economía del don en relación con la religión en tanto fenómeno histórico

Con respecto a la relación filosofía y biblia que intentamos establecer, Paul Ricoeur (2009) hace una advertencia: “Con respecto a esto, me cuido de aplicar a la relación entre filosofía y fe bíblica el esquema pregunta-respuesta, como si la fe aportara sus propias respuestas a las preguntas que la filosofía plantearía y dejaría abiertas. Es preciso reconocer que también la filosofía asume a menudo el carácter de respuesta, así como que la fe es frecuentemente interrogante” (p. 204).

Lo que podemos decir del génesis es que si echamos una mirada a los lenguajes míticos, a los lenguajes tradicionales simbólicos que han hablado del mal, vemos que el mal es tanto algo que el ser humano comete, cuanto algo que padece. El mal es paradójico. Tiene una doble cara. Por una parte, en cuanto estamos en el mundo, lo sufrimos. Aún más si añadimos luego la hipótesis de una voluntad inocente, que entra en el mundo y encuentra el mal como limitación, como opinión, como contingencia, y como ocasión de imperfección. Por una parte lo padecemos, y por otra parte lo cometemos: por eso no hay mal sin libertad, no hay mal sin la intervención del ser humano. Esto lleva a Ricoeur a formular la paradoja.

Si miramos el relato del mal en la Biblia, en el libro del Génesis, el mal considerado como simbólico mítico, encontramos que se habla de la entrada del mal al mundo. La tentación, por la cual Adán coge la manzana, expresa, simbólicamente, toda la entrada del mal. Ricoeur hace de esa página bíblica una página simbólica, poética, como cualquier otro mito que pueda proceder de Grecia o de Oriente. Y digo yo que también puede proceder de Occidente porque la mitología, toda esa mitología mesoamericana, concurrió un poco en lo mismo.

No es tan fácil seguir el mal por la libertad. Adán, ¿decidió coger la manzana? No. Analicemos bien el lenguaje del mal en la Biblia. Vemos hasta qué punto se establece una secuencia dramática que va reduciendo responsabilidades a un orden anterior. A Adán, quien le presenta la invitación a coger la manzana, es Eva. Y, a Eva, quien le presenta la misma invitación, es la serpiente. Serpiente que en toda la simbología clásica significa lo telúrico, lo terreno, lo menos elevado, aquello que siempre arrastra hacia

abajo. Ricoeur concluye y dice: Adán es responsable tanto de la culpa que comete, cuanto que es, a su vez, víctima de toda una situación a la que el análisis del mito lo remite, hacia la anterioridad, hacia el malestar. Esto nos lleva a dejar en Ricoeur una -diríamos así- actitud de expectativa o, como él dirá, una actitud de que “puedo comprender el malestar en el mundo, puedo decir que es paradójico, pero de ninguna manera puedo explicarlo”.

Todos los que se han aproximado a la filosofía saben hasta qué punto los problemas del mal, del pecado y de la concurrencia divina en la acción del ser humano han desatado literaturas que llegaron hasta nuestros tiempos. El tema se encuentra no sólo en la discusión renacentista, sino en la filosofía española referida al Concilio de Trento, y también en toda la filosofía posterior. No, no es fácil decir: el mal por la libertad, la libertad por el mal. Pero Ricoeur no escapa a la dificultad que aparece en la secuencia dramática, que lleva a la comisión del pecado y a la exclusión del paraíso. Allí aparece la promesa del redentor. El mal es tanto sufrido cuanto cometido, cierto, pero tiene remisión. El mal no es un destino irreparable. Pero la respuesta la tiene el Cantar: “el amor es más fuerte que la muerte” (8,6). Si bien la sentencia del génesis daba cuenta de un mal irreparable, ya en el Cantar se da respuesta al mayor de los males: la muerte.

## CONSIDERACIONES FINALES

Al adentrarnos en el tiempo que está detrás del texto se puede aseverar con el mismo Ricoeur, que el texto se convierte en “un llamado que es recibido, no como viniendo de nosotros, sino (para el creyente judío o cristiano) de una Palabra recogida en las Escrituras y transmitida por las tradiciones que resultan de ellas, según una multiplicidad de caminos suscitados por la diversidad primitiva de estas Escrituras, ninguno de los cuales agota la riqueza inextinguible de la Palabra” (p. 204).

Ricoeur ha optado por una filosofía del lenguaje y, por tanto, si queremos conocer cómo discurren los actos que llamamos libres, tenemos que analizar la gramática de la libertad. Analicemos qué es lo que nosotros decimos y enunciamos discursivamente, cuando hablamos de los actos de la voluntad. En este sentido el deseo-eros aparece como un acto de la voluntad y mucho más como un acto de habla: “...su deseo tiende hacia mí”

Así, el Cantar es una contestación al relato de la creación donde aparece el mal: “En la poesía, por ejemplo, aparece algo, una palabra, por ejemplo, que nos remite a un paisaje de la naturaleza como ámbito de la convivencia del hombre. No hay poeta que no nos lleve a una ampliación de nuestro propio horizonte, la referencia nos hace salir de nuestra esquina, de nuestro rincón. Leer un libro es abrir un camino, es abrir un horizonte, por tanto, los símbolos como promesa de sentir” (Maceiras, s.f.). El poema, el cantar, da que pensar porque abre una nueva forma de comprender el deseo donde el objeto que lo moviliza se convierte en una experiencia límite de denuncia de los estereotipos del amor propuesto por Salomón y se convierte en anuncio de un amor sencillo de dos personas del común que se aman con un amor distinto y allí está la situación límite: llegar a vivir y narrar una experiencia que denuncia, el deseo-eros tiene un significado mayor que todas las estructuras políticas y religiosas de la época que narra. En este sentido podemos decir con Ricoeur que en el Cantar se da un paso a juicio y consiste en decir que el lenguaje religioso sólo usa experiencias límites para abrir la misma experiencia y hacerla estallar hacia experiencias que son en sí mismas experiencias límites.

## REFERENCIAS

- Alvarez Valdez, Ariel. (1998). *¿Qué sabemos de la biblia?* Bogotá: San Pablo.
- Aristóteles. (1973). *De anima*, En: Obras Completas, Madrid: Aguilar.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bloch, Erns. (1977). *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.
- Platón. (1969). *República* Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Epicuro. (1995). *Máximas capitales*, 29. En Obras Completas. Madrid: Cátedra.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Suramericana.
- Heidegger, Martín. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- LaCoque, André & Ricoeur, Paul. (2001). *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona: Herder.

El cantar de los cantares y su concepción del deseo.  
Una aproximación desde la hermenéutica bíblica y filosófica

Maceiras, Manuel. (s.f.). *Paul Ricoeur: una lectura de la condición del hombre contemporáneo*.

Ricoeur, Paul. (2009). *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Sartre, Jean Paul. (2004). *L'Être et le Néant*. Madrid: Losada.

Spinoza. (1980). *Ética*. Madrid: Editora Nacional.

Trible, Phyllis. (1979). Depatriarchalizing in biblical interpretation. *Journal of de American Academy of Religion*.

Urban, J. (1939). *L'épithymologie (la désirologie). Désirs positifs et négatifs. Les lois des désirs. La valeur subjective*. Ciudad: La volonté.

