

ANALÍTICA HERMENÉUTICA DE LA RAZÓN EXPERIENCIAL EN LOS *SERMONES SOBRE EL CANTAR DE LOS CANTARES* DE SAN BERNARDO

Francisco Arenas-Dolz

Universidad de Valencia / Real Colegio de España
francisco.arenas@uv.es

Abstract: The aim of this paper is to show Bernard of Clairvaux's biblical hermeneutics. Particular emphasis will be given to his eighty-six *Sermones super Cantica Canticorum*, an allegorical and mystical exposition of the *Song of Solomon*, where the Abbot explains the significance of experience and the theological importance of praxis.

Keywords: ethics, hermeneutics, medieval literatura, religion and spirituality's history, rhetoric, theology.

Meum proinde meritum, miseratio Domini

Bern. *S.Cant.* 61,5

BERNARDO de Clairvaux (1091-1153), hombre de grandes contrastes, conocido por su elocuencia como el doctor melifluo, abad cisterciense, hombre de acción, predicador de la cruzada, fundador de la mística medieval, reformador religioso, se convierte al elaborar con profundidad su doctrina del amor místico en el iniciador de un movimiento que se desarrollará durante los siglos siguientes. Las causas de la influencia del abad se encuentran en el hecho de haber fundado su doctrina en una experiencia personal del éxtasis y en el hecho de haber dado una interpretación completamente elaborada de dicha experiencia. En los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* afirma claramente que la unión extática del alma con Dios era para él una experiencia familiar y se propone investigar sus causas y condiciones de posibilidad. En este artículo mostraré el tratamiento del amor que presenta el melifluo Bernardo en algunos de los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* desde la perspectiva de una *hermenéutica de la razón experiencial*. Para ello me serviré de otra vertiente hermenéutica complementaria, la *hermenéutica analógico-icónica del símbolo*.

Desde aquí son varios los objetivos que me propongo desarrollar con este trabajo. En primer lugar, poner de manifiesto el trasfondo experiencial desde el que escribe Bernardo, pues es imposible amar a Dios por sí mismo sin ser amado por él, sin experimentarlo. La condición previa y fundamental de la criatura es ser amada, sentir que Dios es bueno con ella. En segundo lugar, destacar el carácter analógico de esta relación, pues para el abad el hombre ama porque es imagen, capacidad de Dios. El amor es una realidad humana y divina a la vez, es Dios que moldea y diviniza al hombre. El propósito de Bernardo es recuperar, salvar y transformar al hombre que

busca a Dios. Esta búsqueda se basa en la semejanza Dios-hombre. En tercer y último lugar destacar las imágenes y los símbolos que utiliza el *Doctor Mellifluus* en sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, en especial aquellos símbolos corporales y de actitudes humanas, que son los más usados. Antes de abordar cada uno de estos aspectos presentaré brevemente algunos hitos destacables en la historia de la interpretación del *Cantar de los Cantares* que pueden resultar útiles para la comprensión de nuestro autor.

La tradición patrística vio en el texto del *Cantar de los Cantares* una alegoría de la relación tanto entre Dios y la Iglesia como entre Dios y cada cristiano. Esta segunda vía interpretativa, al poner de relieve el amor de Dios y su papel en la vida cristiana, muestra la importancia del texto en la acuñación de una rica terminología espiritual, en el establecimiento de imágenes y vocabulario sugeridos por la relación esponsal humana, en el desarrollo de la espiritualidad cristiana.

Desde los primeros Padres la exégesis cristiana hace extensiva la interpretación alegórica del *Cantar de los Cantares* al amor de Cristo a la Iglesia —Hipólito y Orígenes—, o al alma individual del cristiano —san Gregorio de Nisa— o a María —san Ambrosio— y también a su Inmaculada Concepción —Ricardo de San Víctor—. La única excepción, en esta larga tradición, fue Teodoro de Mopsuestia, en el siglo IV, el cual vio en el *Cantar de los Cantares* un poema que canta el amor humano de Salomón por la hija del Faraón.

Es necesario detenerse brevemente en Orígenes, pues él es el fundador de la tradición de interpretación mística del *Cantar de los Cantares*. Sin embargo, su interpretación se inicia con un breve comentario de carácter literal, donde pone de relieve el carácter dramático del canto, en el que los personajes se alternan continuamente. Fundamenta la interpretación alegórica sobre una atenta consideración de la letra del texto bíblico que interpreta, por lo que considera indispensable determinar con exactitud su base literal. La interpretación literal tiene un valor exclusivamente propedéutico. La interpretación espiritual se lleva a cabo en dos líneas: una, tipológica, que Orígenes hereda de la tradición: la esposa y el esposo son figura de la Iglesia y de Cristo, respectivamente; otra, psicológica, donde Orígenes sigue viendo en el esposo a Cristo pero en la esposa al alma que tiende a él. Todos los comentaristas posteriores del *Cantar de los Cantares* tuvieron muy presente la interpretación de Orígenes. Las dos interpretaciones, tipológica y psicológica, no vuelven a aparecer yuxtapuestas una a otra. Algunos prefieren la tipología tradicional, como Teodoro de Mopsuestia entre los griegos y Gregorio de Elvira entre los latinos. Pero, sobre todo, es la interpretación psicológica la que suscitó el interés de san Gregorio de Nisa, san Gregorio Magno y san Bernardo de Clairvaux.

Entre los comentaristas latinos más antiguos al *Cantar de los Cantares* nos encontramos con Victorino de Petau (s.III), quien murió mártir en la persecución de Diocleciano y es considerado el primer exégeta de lengua latina; Reticio de Autún (s.IV), autor de un estudio exegético sobre el *Cantar de los Cantares* utilizado en el siglo XI por Berengario de Poitiers, cuyo *Liber apologeticus pro Abaelardo*, escrito contra San Bernardo de Clairvaux, contiene un pasaje tomado de la introducción de ese comentario; Gregorio de Elvira (s.IV), quien en su *Epithalamium* —compuesto antes del 392— expone la unión entre Cristo y la Iglesia. Comenta Cant 1,1-3,4. Comienza por el envío del Esposo —Cristo— por el Padre y concluye con la entrada del Esposo junto con la Esposa en la Jerusalén celeste, la Madre. Abarca el camino de la Iglesia desde su comienzo, con la encarnación —la recepción del anillo de desposorio—,

expresión central de la fe cristiana, hasta la unión esponsalicia del tiempo final y la recepción en el Reino de Dios. Gregorio subraya frente a los arrianos la temática de las dos substancias inseparables en Cristo. Es también un motivo recurrente de todo el texto la frase *caro Christi, quod est Ecclesia*. La Iglesia es, desde la encarnación, la esposa de Cristo y su cuerpo. La Jerusalén celeste, que preexiste a la encarnación, es la que nos ha enviado a Cristo, que ha descendido del cielo y ha conducido a la Iglesia, su carne, al reino celeste; Aponio (s.v), de quien se conoce una *Exposición al Cantar de los Cantares* que, posiblemente, pudo redactarse en Roma entre el 410 y el 415, Julián de Eclana (s.v) y, finalmente, Nilo de Ancira (s.v).

Toda esta tradición encuentra un fuerte apoyo en el pensamiento de san Agustín. Ha señalado recientemente Gómez-Heras que «el agustinismo medieval y los componentes neoplatónicos del mismo son acentuados por las corrientes místicas del siglo XII. El mundo está creado a semejanza de la divinidad y el conocimiento que poseemos del mismo es producto de una iluminación divina, la cual promueve en el hombre una sabiduría afectiva y un proceso correspondiente de transformación moral. La meta del proceso es la *Deificatio per charitatem*, la divinización mediante el amor, cuya experiencia en esta vida acontece en la mística. Este es el camino más inmediato de acceso a la divinidad, dada la inadecuación de la razón y del lenguaje para expresar su misterio. Los aspectos prerracionales de la subjetividad: vivencia, experiencia personal, intuición afectiva... priman sobre los racionales y objetivos. La mística, circunscrita en gran parte a la vida monacal y, por lo mismo, estilo de vida de hombres de iglesia, creó tensiones entre la *ecclesia charitatis*, del amor y la *Ecclesia iuris*, del derecho, en la que se contraponen una moral de la interioridad, acompañada de una ascética rigorista y una apologética de la institución con sus estructuras dogmática y jurídica. Es éste el *Sitz in Leben*, la situación vital donde se ubica la figura de *Bernardo de Claraval* (1091-1153)» (García Gómez-Heras 2005: 93).

San Gregorio Magno (ss.vi-vii), apoyándose en autores como Orígenes, Agustín y Aponio, comenta en la edición que ha llegado hasta nosotros los ocho primeros versos del *Cantar de los Cantares*, aunque parece que Gregorio llegó a comentar el texto completo de este poema bíblico. San Gregorio ha elaborado, a partir de la doctrina viviente recibida de sus predecesores, una obra original en su planteamiento y expresión. La atención está dirigida a los símbolos que ofrece el texto bíblico del *Cantar*. Para Gregorio este libro representa el vértice de la perfección cristiana, en donde la ascética desemboca en la contemplación, hasta llegar al silencio que acompaña la unión íntima con Dios. La antropología que se refleja en el comentario gregoriano se apoya en sus grandes líneas sobre el pensamiento de Agustín, mostrándonos la situación del hombre después de la caída original, marcado por un desequilibrio que le lleva a una especie de ceguera espiritual, de tal manera que la vida presente será para él un lugar de exilio. Gregorio empero no renuncia a examinar y a exponer las vías del retorno a Dios, es decir, el camino de la ascesis, que culmina en la unión mística con Dios. Para Gregorio la pedagogía divina, al emplear un lenguaje y unas imágenes carnales del amor humano, interpela al hombre para suscitar en él los estímulos del amor espiritual.

También son autores de comentarios al *Cantar de los Cantares* san Isidoro de Sevilla (ss.vi-vii), san Beda el Venerable (ss.vii-viii), san Ambrosio Autperto (s.viii), Alcuino (ss.viii-ix), Haymon de Auxerre (s. ix), Angelomus (s.x), san Pedro Damiano (s.xi) y Roberto de Tombelaine (s. xi).

En el siglo XII florece una verdadera literatura mariana con vidas de la Virgen, muchas leyendas y relatos de apariciones, marco en el que nos encontramos con co-

mentarios al *Cantar de los Cantares* que ensalzan de un modo admirable a la Virgen. Entre estos comentarios destacan los de Anselmo de Laón, Bruno de Asti, Ruperto de Deutz, Gilberto Foliot, Gilberto de Hoyland, Godofredo de Auxerre, Guillermo de Saint-Thierry, Alano de Lille, santa Juliana de Mont-Cornillon, Alejandro Neckam, Ricardo de San Víctor, Tomás Galo y el comentario de san Bernado de Clairvaux, que será clave en la exégesis posterior.

De la tradición posterior a san Bernardo mencionaré únicamente los nombres de los autores de los principales comentarios. En los siglos XIII, XIV y XV se enmarcan los comentarios de los dominicos Guerric de Saint-Quentin, Hugo de Santo Caro, Bernardo de Trilia, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Meister Eckart y Bartolomé de Braganza, así como los comentarios de los franciscanos Pedro Juan Olivi, Guillermo de Melitón, Juan de Ford, Juan Peckam, Gilberto de Tournai, Nicolás de Lira. Otros comentarios son los de Esteban Langton, Nicolás de Gorham, Eudes de Chateauroux, Guillermo de Auvergne, Simón de Afflighem, Hermann de Schildesche, Ricardo Rolle de Hampole, Matías de Cracovia, Pedro de Ailly, Juan Gerson, Dionisio el Cartujo, Benigno Peri, Jaime Pérez de Valencia, Juan Dominici, Girolamo Savonarola y Egidio Romano. De los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX proceden los comentarios de santo Tomás de Villanueva, Alfonso de Orozco, fray Luis de León, Jerónimo Almonacir, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, Miguel Ghislieri — san Pío V —, Martín del Río, Jean des Anges, Claude Hopil, Pierre-Thomas de Saint-Marie, Léandre de Dijon, Armand de Gérard, Paolo Aresi, san Francisco de Sales, Ernest Renan, Juan G. Arintero, Juan Esquerda Bifet y Francisco Javier Maruri.

1. ANATOMÍA DE LA EXPERIENCIA

En su *Libro sobre el amor a Dios*, libro fundamental en la literatura del amor, expone san Bernardo el amor en sus cuatro grados. En primer lugar, el “amor carnal”, que busca saciarse, y, sintiendo su propia miseria y la de los demás, amará su propia carne y la de los demás, y ello le llevará hasta Cristo. En segundo lugar, amamos a Dios pues Él sólo sacia nuestra apetencia de amar. Aún es amor interesado, pero está ya cerca del “amor filial”, tercer grado, en que comenzamos a gustar la suavidad del amor por el amor. En cuarto y último lugar, el amor espiritual, donde el hombre ni a sí mismo se ama sino por Dios y donde “la única medida es amar sin medida”: participación del mismo amor de Dios, que llegará a su colmo después de la resurrección, en una auténtica divinización. Esta doctrina sobre el amor se completa en los ochenta y seis *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, en lo cuales, aparte de exposiciones ocasionales de puntos dogmáticos o polémicos, desarrolla ampliamente su doctrina mística.

El objeto de la teología bernardiana es el misterio cristiano en su conjunto, tal como lo presenta las Escrituras, inseparable de la experiencia de fe que brota de ellas: «sólo puede aprenderlo la experiencia. El que goce de esta experiencia, lo identificará enseñuida. El que no la tenga arda en deseos de poseerla, y no tanto para conocerla como para experimentarla» (Bern. *S.Cant.* 1,11); «quien lo haya experimentado lo comprenderá mejor y con más gozo» (Bern. *S.Cant.* 84,7); «No olvidemos que aquí la inteligencia no capta sino aquello que percibe la experiencia» (Bern. *S.Cant.* 22,1,2). Bernardo nos ofrece una reflexión sobre su propia experiencia; él sabe que ésta es una experiencia común a todo cristiano, pero sentida en él con más intensidad y esclarecida por una luz más alta que extrae de las Escrituras.

Las verdades de la fe y las propias de la experiencia sensible son compatibles y complementarias. Por ello, es posible confiar la búsqueda de la verdad a la experiencia de los sentidos. El que sabe gustar la verdad es sabio. A propósito del gusto escribe san Bernardo: «Porque ese sentido acumula encima, debajo y en torno al cuerpo y a todos sus sentidos todo cuanto puede alimentar al organismo. Pero si falta el sentido del gusto ¿de qué servirá todo lo demás? Mételo por los oídos, introdúcelo por la nariz o por cualquier otra parte; podría ser nocivo, pero nunca beneficioso. Al gusto se asocia como cierta dulzura del sabor que el alma siente en su interior, de manera muy particular e incommunicable a los demás sentidos. Quien lo posee, todo lo examina y juzga, lo confirma y lo hace desarrollar para sí mismo y para los restantes sentidos. Como el gusto se sitúa en un lugar que separa la cabeza del cuerpo, en la garganta, que es como el punto de unión entre ambas partes, por eso representa a aquel que, por su condición corporal, es un poco inferior a los ángeles [...] Él viene después de los patriarcas y profetas y ahora se alza como frontera entre la ley y la gracia, la cabeza y el cuerpo, por los misterios de su encarnación, pasión y resurrección; todo lo salvífico que hallamos en la ley, en los profetas y en los salmos, todo lo que es vital o útil para el cuerpo, lo degusta con su propia boca, esto es, lo comprende en sí mismo, y lo transmite al cuerpo para que lo entienda. El hombre Cristo Jesús, con el sabor íntimo de su divinidad, por el que la sabiduría de Dios se ha hecho para nosotros sabiduría sabrosa» (Bern. *Sent.* 3,70). Y en los *Sermones al Cantar de los Cantares* anota: «Fijémonos qué bien se adapta esto a este sentido: el sabor reside en el gusto; y del sustantivo ‘sabor’ procede el verbo ‘saborear’. Decimos que lo percibe el gusto porque en Cristo están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Bern. *S.Cant.* 85,8). La experiencia bernardiana de inteligencia de la fe culmina en la activación del sentido del gusto: «volvamos a las palabras de la esposa, procuremos escuchar lo que dice y degustemos también lo que ella saborea» (Bern. *S.Cant.* 14,7). Sin embargo, «hemos perdido este sabor casi desde nuestros orígenes: desde que el veneno de la serpiente primordial, por prevalecer los sentidos carnales, emponzoñó el paladar del corazón y el alma comenzó a no saborear el bien y se introdujo el sabor del mal» (Bern. *S.Cant.* 85,8). El objetivo de san Bernardo será en consecuencia reparar «el paladar del corazón; y con un paladar sano se saborea ya el bien, se saborea la misma sabiduría, que es el mejor de todos los bienes» (Bern. *S.Cant.* 85,8).

La experiencia se encarna en la vida del hombre de cada día. Tanto las actividades del cuerpo como las del espíritu deben confluír en esa hermenéutica sagrada, contemplativa. La experiencia, en cuanto presencia de la Palabra, es fundamentalmente un diálogo entre el ‘yo’ del alma o espíritu del hombre y el ‘tú’ de la palabra. El hombre es un ser relacional y de esa relación surge el amor. La palabra necesita del amor. Tener la palabra significa tener amor. Este diálogo toma en san Bernardo expresiones simbólicas que van más allá de la expresión oral, como mirada, tocamiento, beso, abrazo... Presentar esta vía expositiva simbólico-bíblica que recorre los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* es el propósito de las siguientes páginas.

1.1. *Los besos profundos, los mejores besos*

«¡Que me bese con los besos de su boca!» (Cant. 1,1). El beso es el símbolo más embargante. Si para Alfred de Musset «el único idioma universal es el beso», que es «el contacto de dos epidermis y la fusión de dos fantasías», para Bernardo de Clair-

vaux «el beso es signo de paz» (Bern. *S.Cant.* 4,2). «No es un simple contacto con los labios, que a veces interiormente es mera paz ficticia, sino la efusión del gozo más íntimo que penetra hasta los secretos más profundos» (Bern. *S.Cant.* 2,2).

El beso expresa la unidad en el amor y se aplica a dos personas complementarias, el esposo y la esposa, el Verbo y el alma; Cristo y la Iglesia, la divinidad y la humanidad. El beso es la misma unión de Dios con el hombre y con él se expresa su mutua identificación de sentimientos: «la boca que besa es el Verbo que se encarna; quien recibe el beso, la carne asumida por el Verbo; y el beso que consuman el que besa y el besado, resulta ser la persona compuesta por ambos: el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (Bern. *S.Cant.* 2,3).

Distingue Bernardo tres besos: el beso dado en los pies, el beso en la mano y el beso en la boca (Bern. *S.Cant.* 3,3). Los tres forman parte de un mismo proceso (*ordo*): «Este es el camino (*haec via*): éste es el proceso (*hic ordo*). Primero caemos postrados a sus pies y lloramos lo que nosotros hemos hecho ante el Señor que nos hizo. Después buscamos la mano que nos levante y robustezca nuestras rodillas vacilantes. Por fin, cuando lo hemos conseguido a fuerza de oración y lágrimas, nos atrevemos ya quizá a levantar nuestra cabeza hasta su misma boca gloriosa, con pavor y temblor, para contemplar, más aún, para besar al *Ungido del Señor, aliento de nuestra boca*, al que nos unimos con el ósculo santo, para ser por su gracia un Espíritu con él» (Bern. *S.Cant.* 3,5).

Se trata de un «triple progreso del alma, representado en los tres besos» (Bern. *S.Cant.* 4,1). Cada uno corresponde a un estado distinto. «Con el primero se consagran los comienzos de nuestra conversión; el segundo se concede a los que van avanzando en ella, y el tercero es una experiencia exclusiva para los perfectos que son muy pocos» (Bern. *S.Cant.* 4,1). Señala a continuación Bernardo que estas tres afecciones «sólo las conocen claramente quienes tienen experiencia» (Bern. *S.Cant.* 4,1).

El beso implica siempre un trasvase de uno en el otro con un intento de elevación transformante de la parte inferior a la altura de la superior; significa en sí mismo la infusión del Espíritu de Dios (Bern. *S.Cant.* 8,2), la comunicación de la luz del conocimiento y del fuego del amor (Bern. *S.Cant.* 8,5). El beso más íntimo, el de la boca, es el Espíritu Santo: «Si pensamos que es el Padre quien besa y el Hijo quien recibe el beso, concluiremos rectamente que el beso es el mismo Espíritu Santo, paz imperturbable, nudo indisoluble, amor inseparable, unidad indivisible del Padre y del Hijo» (Bern. *S.Cant.* 8,2).

Los labios de la esposa, como instrumento por antonomasia del beso (Bern. *S.Cant.* 8,6), significan la capacidad de dar y de recibir amor, son «la luz de la inteligencia y el deseo de la sabiduría» (Bern. *S.Cant.* 8,6). La boca, por la que se transmite una enseñanza y por la que el alimento penetra en el interior, es el órgano de la comunicación profunda que, unida al «beso de la boca», refiere la entrega mutua de dos personas (Bern. *S.Cant.* 8,7). Distingue Bernardo entre el «beso de la boca», por el que se recibe la plenitud, y el «beso del beso», por el que se recibe una parte de esa plenitud (Bern. *S.Cant.* 8,8).

1.2. *Pechos firmes*

«Tus pechos son más sabrosos que el vino, su aroma mejor que todos los perfumes» (Cant 1,1-2). El sentido literal, según Bernardo, de este versículo puesto en la-

bios de la esposa es el siguiente: «Si crees que son exageradas mis pretensiones, eso es obra tuya, esposo mío; fue tan inefable la bondad con que me saturaste de la dulzura de tus pechos que, eliminado todo temor, me lanzo a un atrevimiento excesivo, y no es por mi temeridad, sino porque te amo. Soy tan audaz, porque recuerdo tu ternura y olvido tu majestad» (Bern. *S.Cant.* 9,4).

Los pechos del esposo son así las señales de su bondad, espera y perdón: «la paciencia con que aguarda al pecador y la clemencia con que acoge al penitente» (Bern. *S.Cant.* 9,5); «la copiosa gracia que fluye de tus pechos es bastante más eficaz para mi provecho espiritual que la corrección áspera de los superiores» (Bern. *S.Cant.* 9,6).

Cuando el esposo besa a la esposa «es tan prodigioso este beso que en cuanto lo recibió concibió la esposa, y como señal se le hincharon visiblemente los pechos llenándose de leche» (Bern. *S.Cant.* 9,7). Los pechos de la esposa «son mejores que el amor carnal o mundano, porque nunca los agotará su numerosa prole. Siempre los llenan las entrañas del amor, para que fluyan de nuevo. De ellas manarán ríos de agua viva, como manantial que salta hasta la vida eterna» (Bern. *S.Cant.* 9,10). Bernardo considera a continuación las dos clases de leche de los pechos de la esposa: la una es la leche de la consolación y de la compasión; la otra es la leche del consuelo (Bern. *S.Cant.* 10,2).

«Mi amado es para mí una bolsita de mirra, que descansa entre mis pechos» (Cant. 1,12). Los pechos, además de su función estética y de ser signo de la íntima suavidad (Bern. *S.Cant.* 9,4; 43,4), encierran en su turgescencia la expresión delicada del amor, la leche, esa vida peculiar de la persona concreta que se da en el acto íntimo de amar (Bern. *S.Cant.* 43,4). Pechos y seno son símbolos convergentes. Por eso Bernardo alude al seno de Dios (Bern. *S.Cant.* 52,2; 9,4), a los senos o pechos del esposo; la expresión concierne a la divinidad andrógina.

1.3. *Ansiedad de tenerte en mis brazos*

«Tiene la mano izquierda bajo mi cabeza y me abrazará con la derecha» (Cant. 2,6). Órganos complementarios para realizar el acto del amor son los brazos, y más específicamente el izquierdo y el derecho (Bern. *S.Cant.* 51,8), esto es, la confianza, que excluye todo miedo, y el deseo. Además, las manos, «una se llama largueza y la otra fortaleza» (Bern. *S.Cant.* 7,1). La mano izquierda y la derecha del esposo señalan la amenaza del suplicio y la promesa del reino, respectivamente: «Ya que por la derecha y la izquierda suele designarse la adversidad y la prosperidad, creo que en este texto se podría entender por la 'izquierda' del Verbo la amenaza del suplicio, y por la 'derecha' la promesa del reino» (Bern. *S.Cant.* 51,8).

1.4. *Hasta el cuello*

«¡Qué bello es tu cuello con los collares!» (Cant. 1,9). El cuello, parte atractiva y capaz de embellecimiento, designa para Bernardo el entendimiento del alma (Bern. *S.Cant.* 41,1). Señala Bernardo la razón de esta analogía, pues en cierto sentido el entendimiento realiza las funciones del cuello: «tu alma lleva a través de él los alimentos vitales a su espíritu, y los distribuye por las entrañas de sus afectos y acciones. El cuello de la esposa, es decir, el entendimiento puro y simple, no necesita adorno algu-

no, pues brilla por sí mismo, como precioso collar, adorna su alma y por eso se le describe semejante a los collares. Buen collar es la verdad, la pureza y la sencillez; buen collar es el saber sobriamente. El entendimiento de los filósofos o herejes no tiene esa belleza propia de la pureza y de la verdad. Por eso se preocupan tanto de colorearlo y teñirlo con los collares de la elocuencia y los silogismos sutiles; si lo presentan al natural, aparecería la deformidad de su falsedad» (Bern. *S.Cant.* 41,1).

1.5. *Ojos así*

Los ojos, situados en la parte superior del cuerpo, denotan el control y la armonía en el conjunto de la persona (Bern. *S.Cant.* 28,5).

1.6. *Cópula conyugal, cópula conjugal*

La cópula, como el acto característico marital y concreto de la unión por el amor, es el símbolo más profundo, basado en la raíz misma de lo carnal (Bern. *S.Cant.* 8,9). El símbolo, cuanto más embargantemente carnal, más destaca su referencia espiritual, que es su constitutivo real. Por eso la cópula es siempre, para Bernardo, la *copula spiritualis*, el acto de la belleza suprema.

1.7. *La cópula, el encuentro, el sueño*

«Hijas de Jerusalén, por los ciervos y gacelas de los campos, os conjuro que no vayáis a molestar, que no despertéis a la amada hasta que ella quiera» (Cant 2,7). El sueño de la esposa es símbolo de la prolongación de ese acto de intimidad concreto con el esposo que es la cópula. Es él mismo quien guarda el sueño de su esposa con una benevolencia condescendiente, «ardientemente celoso por la quietud de esta amada suya, atento a mantenerla dormida entre sus propios brazos, sin que le inquiete su dulcísimo sueño, molesta o sobresalto alguno» (Bern. *S.Cant.* 52,2). El sueño se designa siempre por sus efectos: gozo, quietud, suavidad (Bern. *S.Cant.* 52,2). «Este sueño de la esposa no es el corporal, ese apacible sopor transitorio de la carne o ese otro terrible que arranca la vida en su raíz; ni mucho menos ese que adormece en el pecado y acarrea la muerte irreversible. Al contrario, es un adormecimiento vivificador y vigilante que ilumina los sentidos interiores y, preservando de la muerte, infunde una vida sempiterna. Es en realidad una dormición que no adormece los sentidos, porque los arrebató violentamente» (Bern. *S.Cant.* 52,3).

1.8. *El perfume*

Distingue Bernardo entre las fragancias que exhalan los pechos del esposo y los de la esposa. Los pechos de la esposa poseen tres aromas: «Hay un aroma de contrición, otro de devoción y otro de piedad. El primero es pungitivo: causa dolor. El segundo es calmante: alivia el dolor. El último es curativo: ahuyenta la enfermedad» (Bern. *S.Cant.* 10,4). Los cuatro perfumes del esposo son «sabiduría, justicia, santificación

y liberación: sabiduría por su predicación, justicia por la absolución de los pecados, santificación viviendo con los pecadores, liberación por los sufrimientos que soportó en favor de los pecadores» (Bern. *S.Cant.* 22,6).

Los que buscan sinceramente a Dios encuentran en el Verbo su “mayor dulzura” (Bern. *S.Cant.* 20,4), el resplandor de la sabiduría: «Pero no todos corremos igualmente al olor de todos los aromas, unos arden en deseos de sabiduría [...] Corrían al olor de la sabiduría los enviados por los fariseos, cuando decían al regresar: *Nadie ha hablado nunca como este hombre*, admirados de su doctrina y confesando su sabiduría. Corría tras el mismo aroma Nicodemo que, acercándose a Jesús de noche, volvió envuelto por el resplandor de su sabiduría, plenamente adoctrinado» (Bern. *S.Cant.* 22,9).

2. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA

Leer estos *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* a la luz de la reflexión filosófica contemporánea supone adentrarse en la comprensión histórica de lo que en san Bernardo la experiencia del amor significa. En la interpretación de todos estos textos acaso sería útil incorporar las contribuciones más recientes de la hermenéutica filosófica de la razón experiencial para descubrir en qué medida esta lectura cristiana del *Cantar de los Cantares* contribuye a poner las bases para una mejor comprensión de esta experiencia originaria del ser humano. Lo mismo podría hacerse con el resto de autores que comentan el texto bíblico, aunque por cuestiones de espacio no es posible ocuparse de ellos en este lugar.

La realidad del amor nos sitúa ante la experiencia del otro. El hecho de que sea posible acceder al mundo interno del otro en base a algunas manifestaciones gestuales o verbales, decodificadas por analogía de acuerdo a nuestras propias experiencias y en base a la reciprocidad de perspectivas, pone de manifiesto que la percepción fisionómica —el otro como objeto físico que es posible abarcar en una sola mirada— es la forma originaria en nuestro modo de percibir el mundo. En su “Antropología en sentido pragmático” (1798) Kant expone los rasgos que caracterizan a la fisionómica. Ésta «es el arte de juzgar por los rasgos visibles de una persona o, en consecuencia, por lo exterior, acerca de su interior» (Kant 2004: 234). Para el filósofo alemán «la peculiaridad de una *fisonomía humana*, que denuncia ciertas inclinaciones o facultades del sujeto mirado, no puede comprenderse por medio de una descripción con conceptos, sino por medio de una reproducción y representación en la intuición o en su imitación, donde la fisonomía humana se somete al juicio público en sus *variedades* generales, cada una de las cuales denunciaría una propiedad especial en el interior del hombre» (Kant 2004: 235). Para Kant «el primer dictado de todos los deberes para consigo mismo es el de examinarse y conocerse a uno mismo, no conforme a tu perfección física, sino de acuerdo con tu perfección moral; el indagar si las relaciones entre tu deber y tu corazón son buenas o malas, si las fuentes de tus acciones vienen siendo las convenientes o no. El autoconocimiento moral, que requiere la difícil tarea de sondear las profundidades del corazón, es el comienzo de toda sabiduría humana. Sólo el descenso a los infiernos del conocimiento propio desbroza nuestro camino hacia la divinización» (I. Kant, *Met. d. Sitten*, Ak. VI 441).

La fenomenología ha puesto de relieve que el amor es la actitud más originaria de la persona, de la que dependen sus conocimientos y voliciones. En *Ordo amoris* (1916) estudia Scheler la lógica del mundo emocional humano en la que la ordenación

del amor es fundamental para establecer los fines que se propone la persona al actuar. Tres son los errores que debe enfrentar el *ordo amoris*: la interpretación platónica del amor, la interpretación empirista y el monismo del amor (Scheler 1996: 81-82). Para Scheler el amor es un *proceso*, esencialmente infinito, que consiste en «el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada» (Scheler 1996: 44); el amor es «lo que *nos despierta para conocer y querer* [...] el núcleo del orden del mundo como orden divino» (Scheler 1996: 45). Sólo así es posible afirmar que «antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*» (Scheler 1996: 45).

Para la tradición fenomenológica la experiencia del amor implica donación. Ricoeur, en *Amor y justicia*, después de aclarar la diferencia esencial entre ambos términos, trata de establecer un puente entre la poética del amor —lógica de la sobreabundancia, del don, de la gratuidad— y la prosa de la justicia —lógica de la equivalencia—. Ambos son interdependientes: el amor necesita de la justicia para entrar en la praxis y expresarse en la ética; y la justicia necesita de la fuente del amor para salir del utilitarismo legalista. La donación provoca un escándalo, una crisis, pues obliga al hombre a tomar partido. Al hombre sólo le queda enfrentarse a la crisis crucial de la caridad. En *Prolegómenos a la Caridad* califica Marion de insostenible «la pretensión que habría tenido la *intelligentsia* clerical de probar rigurosamente la verdad del cristianismo por medio de un sistema conceptual apremiante» (Marion 1993: 69), pues «renunciar a toda apologética *puede* también facilitar la buena acogida del cristianismo en su entorno cultural, le permite hacerse aceptar» (Marion 1993: 70-71).

Cristo es el camino de divinización del cristiano. Dios se hace accesible mediante la experiencia integral que hizo de la condición humana. Marion recuerda la dimensión de Cristo en san Bernardo. Pone de relieve el autor la adhesión de los discípulos a la presencia inmediatamente corporal de Cristo. «Supone en ellos un amor carnal, siempre inclinado a poseer con frenesí infantil de un amor crispado, ciego e impotente. Cuando se trata de acercarse a Cristo, el amor carnal elimina la confianza. La adhesión a Cristo es un don inestimable del espíritu. Aun así, para Bernardo esta adhesión sigue siendo carnal, en comparación con ese otro amor que no tiene por objeto solamente al Verbo en cuanto Sabiduría, justicia, verdad, santidad, piedad, virtud y otros muchos apelativos de este género» (Marion 1977: 151). «El apego al cuerpo de Cristo no es aquí carnal, porque en toda relación con la realidad corporal quedaría al menos una huella de la corrupción; además, Cristo ha santificado esa realidad corporal asumiéndola. Siempre en la inmediatez de una familiaridad cerrada, el cuerpo se encuentra como trivializado; y allí donde falta lo divino [...] el ícono se convierte en ídolo» (Marion 1977: 162).

Donarse, hacerse uno con el otro, es una tarea urgente. No hay tiempo, ni espacio privilegiado, no hay compás de espera ni planificación; requiere acción inmediata. El amor no sopesa, ni pondera; su razón no es medida, sino desmesura. Cada momento, cada ocasión, cada acción, es excusa suficiente para ejercer el don. No exige grandilocuencia, ni proyectos que nunca empiezan esperando la optimización de la energía para poner en marcha el don; no admite el cálculo, ni la colaboración —aunque esta pueda ser idónea para las grandes empresas del don—, sino la simple determinación de devolver gratis lo que gratis se ha recibido. «En efecto, la caridad se pone en juego en el presente: para saber si amo, no tengo ninguna necesidad de esperar, tengo que amar y sé perfectamente bien cuándo amo, cuándo no amo, cuándo odio; [...] la

caridad no espera nada, comienza inmediatamente y se realiza sin demora. La caridad administra el presente. Y justamente el presente, visto desde la óptica de la caridad, significa también, ante todo, el *don*. La caridad hace presente el *don*, ofrece el presente como un *don*. Hace *don* al presente y *don* del presente en el presente; [...] a propósito de ella no vale ninguna excusa, ninguna escapatoria, ningún discurso de excusa. Amo o no amo, doy o no doy» (Marion 1994: 385).

3. HERMENÉUTICA EXPERIENCIAL

Todos estos aspectos puestos de relieve por la reflexión fenomenológica se encuentran *in nuce* en la obra de san Agustín, fuente de inspiración de los sermones del abad cisterciense. La energía con que el hombre tiende hacia el bien y que, lo mismo que el deseo de felicidad le es connatural, es el amor, el peso del alma (Aug. *Conf.* 13,9,10). Ahora bien, el amor, realidad psicológica, puede ser bueno o malo, ordenado o desordenado, desde la perspectiva moral (Aug. *En. in ps.* 9,15). Para amar ordenadamente se necesita una salud del alma de que carece el ser humano, a causa del pecado original y de los propios pecados personales, pero que el Dios de la gracia le puede dar (Aug. *De sp. et lit.* 6,9). Dios con su gracia cambia el corazón humano para que ame el bien que antes le repugnaba (Aug. *De pec. mer.* 2,19,33); capacita al hombre para hacer el bien, renovando su interior y grabando en él la justicia que había sido destruida por el pecado. Esta prodigiosa transformación consiste en curar las heridas del alma causadas por el mal moral, lo cual deviene en la liberación del libre albedrío, el amor a la justicia y en el cumplimiento sincero de la ley de Dios (Aug. *De sp. et lit.* 30,52). La gracia incide sobre todo allí donde germina y se constituye el bien y el mal morales, esto es, en la libertad de la voluntad, que puede hacerse esclava o libre en lo más íntimo de su ser (Aug. *De sp. et lit.* 16,28). La gracia es en consecuencia un deleite que Dios pone en la voluntad y en el sentimiento para que el hombre saboree la dulzura del bien, lo cual lo capacita para ponerlo en práctica con facilidad (Aug. *C. ep. pelag.* 2,9,21; *De sp. et lit.* 3,5). Vivir con gozo y facilidad en conformidad con la voluntad de Dios supone la liberación de la voluntad para el bien, lo cual lleva consigo la práctica de la virtud no por interés o por miedo, sino por amor de la misma (Aug. *De gr. Chr.* 13,14) y de Dios (Aug. *S.* 161,9). Sólo así se puede llegar a la transformación del hombre operada por la gracia de Dios, desde un amor egoísta de sí mismo contra Dios, hasta un amor desinteresado de Dios con olvido de sí mismo (Aug. *De civ. Dei* 14,28).

Como habrá podido verse, «las novedades que el cristianismo introduce en la visión y en la práctica del amor interhumano pueden ser esquemáticamente expuestas considerando por separado la realidad del amante, la del amado, el objeto formal del amor y la perfección del acto amoroso» (Laín 1964: 14-15). El pensamiento de Laín, con su “analítica de la esperanza” y su concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano nos ofrece unas sólidas bases teóricas desde las que abordar el análisis de los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* que he presentado en las páginas precedentes.

Primeramente, a juicio de Laín, hay que destacar que «el cristiano [...] verá en el amante una persona que “da de sí”. En cuanto amigo me doy al otro —le “doy de mí”— como *persona*, a través y por medio de mi *naturaleza*. Lo cual lleva consigo una importantísima, esencial novedad [...] el cristiano, movido por su idea del amor interhumano y, consecuentemente, por su concepción del hombre como persona, irá

más allá y pensará: primero, que su “dar de sí” en cuanto cristiano no debe ser donación al amigo por el hecho de que éste lo sea, sino entrega de sí al otro menesteroso, a cualquier otro, sea o no sea amigo; y segundo, que ni la constitución individual, ni la fatiga, ni la muerte misma pueden poner límite a la obra de la donación amorosa, porque el individuo humano, en cuanto que persona [...] posee una realidad trascendente al orden cósmico y a la muerte [...] la donación amorosa es para el cristiano supererogativa, va más allá de los términos de “lo debido”, y posee, por otra parte, un valor realmente ilimitado, “infinito” [...] la persona hace donación de un *qué* (lo que tiene, lo que hace, lo que es) desde un *quién*: desde su condición de tal persona, desde la intimidad de su espíritu [...] el amante es un *quién* que gratuita e ilimitadamente da de sí al amado» (Laín 1964: 15-16).

En segundo lugar, se refiere Laín a la realidad del amado. Para el filósofo español, «el cristiano [...] ama en el otro un *quién* y no un *qué* [...] Por tanto, ama en el otro, en orden ascendente [...] 1º Lo que el otro es porque físicamente no puede dejar de serlo [...] 2º Lo que el otro puede ser físicamente; es decir, la perfección que la naturaleza de éste puede lograr, bien por sí misma, bien amorosa y activamente ayudada por los demás en la empresa de lograrla. El amor cristiano es por esencia a la vez “integrista” y “progresista”. 3º El *quién* que el otro es, la realidad de su persona, tal como ésta se halla actualmente constituida [...] 4º El *quién* que el otro puede ser, la perfección posible de su persona. Aunque físicamente no pueda cambiar, todo hombre puede ser personalmente otra cosa, bien de una manera defectiva (la corrupción moral), bien de un modo perfectivo (el arrepentimiento, la conversión). La *metánoia* — a la cual debe corresponder como presupuesto una *metabiosis* de índole personal —, es, diría San Pablo, una posibilidad de cualquier hombre, por físicamente empecatado que en su “segunda naturaleza” parezca estar» (Laín 1964: 20-21).

En tercer y último lugar, tendríamos que referirnos al objeto formal del amor. «Este persigue en primer término [...] la perfección de la persona de aquel a quien ama y de su propia persona; perfección que sólo puede llegar a su plenitud más allá del orden natural y mediante la gratuita operación plenificante del único manantial posible de ser sobrenatural, la íntima realidad fontanal de un Dios personal y salvador. En cuanto pertinente a un ser creado a imagen y semejanza de Dios, sólo transcósmica puede ser la perfección última de la persona humana [...] en la estructura del amor cristiano se articulan y aúnan dos movimientos: uno ascendente o de aspiración, un *érôis* sobrenaturalmente trascendido, puesto que el acto de amor aspira en último término a la perfección de dos personas *en* Dios, y otro descendente o de efusión, el amor más específicamente cristiano o *agápê*, porque el acto amoroso del cristiano es y tiene que ser donación efusiva del amante hacia la realidad personal del amado [...] la *agápê* cristiana (luego secularizada, trivializada y masculinizada en nuestro idioma como “ágape”) lleva en su seno ambos movimientos del espíritu» (Laín 1964: 17-18).

Este análisis conduce a Laín a afirmar la perfección del cuerpo humano, pues «la perfección de la naturaleza es y no puede no ser condición eficaz para la perfección de la persona. Y quien dice “perfección de la naturaleza”, dice también, muy en primer término, “perfección del cuerpo”. Frente al abusivo menosprecio del cuerpo de que — con detrimento, a la postre, del prestigio del cristianismo — han hecho gala ciertas orientaciones de la ascética, el cristianismo debe amar a su cuerpo, y, por tanto, procurar su perfección, por dos graves e ineludibles razones: una de orden sobrenatural y religioso, la *dignidad* de la carne del hombre (el cristiano no puede olvidar que “el Verbo se hizo carne”, que el cuerpo humano fue elegido como “vaso de Dios”), y otra

de carácter natural, la *función* de nuestro cuerpo (el alma está unida al cuerpo, dirá Santo Tomás, “para la perfección de su naturaleza”: *de anima* 2,14). No es un azar que el primer vagido histórico de una teología cristiana sea una defensa de la dignidad del cuerpo, frente al descarriado antisomatismo de la gnosis. “Bueno y fiel compañero del espíritu”, llamará al cuerpo, en el seno de la Edad Media, el espiritual san Bernardo [...] para el cristiano el objeto formal *quod* del acto amoroso (lo que en ese acto ama) es la perfección de la persona amada y, a título de condición eficaz, la perfección de su naturaleza, a la cual pertenece en primer término la perfección del cuerpo. Y objeto formal *quo* (aquello por lo que en ese acto él ama), la armoniosa cooperación entre dos instancias: su libertad personal y algo que de manera esencial la excede, la realidad sobrenatural tradicionalmente llamada “gracia”» (Laín 1964: 19).

Junto a la perfección del cuerpo hay que destacar la perfección que supone el acto amoroso, ya que «la amistad cristiana es, pues, el resultado de la armoniosa articulación entre el amor cristiano a *un* hombre (proximidad) y el particular amor a la persona de *ese* hombre; o bien, ya en el orden operativo, el resultado de una recta articulación entre la beneficencia y la confidencia, cuando estas tienen como término una persona singular. “Es verdadero signo de la amistad —dice Santo Tomás en su comentario a San Juan— que el amigo revele a su amigo los secretos de su corazón. Pues siendo uno solo el corazón de los amigos y una sola su alma, no le parece al amigo que pone fuera de su corazón lo que revela a su amigo (*In Ioan.*, XV, lec. 3). Lo cual acaso sea ascéticamente peligroso, mas no por ello deja de ser humana y cristianamente ennobecedor. Las amistades íntimas son y tienen que ser escasas en número, dice Aristóteles y Santo Tomás; y cristianizando éste, como tantas veces, la sentencia del Estagirita, añade sin reservas: *quod est signum perfectionis* (VIII *Ethic.*, I). En orden a la convivencia, la perfección del cristiano consistirá en aunar ordenadamente el amor de proximidad y el amor de amistad, la amorosa efusión de su haber y su ser hacia otro, en cuanto éste es persona, y la confidencia amorosa de su intimidad a ese otro, en cuanto éste es *tal* persona. Desde la predicación del Evangelio, ésta es la regla constante» (Laín 1964: 23).

Todo el discurso de san Bernardo está envuelto por estas ideas. Un término céntrico en la reflexión del abad será el de ‘afección’ (*affectus*), muy caro a la escuela cisterciense. Se trata de un quedar impresionado, afectado, extasiado, que posibilita la unidad interna de la conciencia con el mundo en el que se desenvuelve y con lo infinito del espíritu al que aspira. «La impresión es, ante todo, —afirma Zubiri— afección del sentimiento por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal... afectan al sentiente. Aquí afección no significa lo que suele llamarse así como un momento del sentimiento; esto sería afecto. La impresión es una afección, pero no un afecto... Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptualizado la impresión más que como afección. Pero esto no es suficiente. La impresión no es mera afección, no es mero *pathos* del sentiente, sino que *esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacerse presente aquello que impresiona. Es el momento de alteridad*» (IS 32).

4. CONCLUSIONES

El abad cisterciense es heredero de una tradición que, frente al racionalismo de Pedro Abelardo, considera que la cotidianeidad es la que facilita al hombre la experiencia

de lo que es. Para esta tradición el cuerpo es un buen compañero con el que hay que contar para la vida espiritual, porque una misma vida anima al espíritu y al cuerpo. El conflicto vital consiste en que la carne, por causa del pecado, es sumamente nociva. De aquí brota el amor carnal, egoísta, que, de hecho, es una enfermedad del amor.

Amor notitia est (Bern. *Var.* 29,1). El amor es conocimiento. El conocimiento sólo logra su perfección mediante el amor. La interpretación del abad melifluo está al servicio del amor, más allá del conocimiento. Se trata de una hermenéutica de la experiencia amorosa. Si estos símbolos se consideraran a través de un prisma carnal, se reducirían a mero erotismo; y desde ese mismo momento dejarían de ser símbolos. Si son símbolos connotan un sentido espiritual. Todo está orientado a una interpretación profunda, en la que Dios se haga presente. Es la interpretación como conjuro, casi como sortilegio, que hace viva y actuante la presencia de Dios, llamado como por obra de la interpretación que hace el monje. Esa sí es una hermenéutica transformadora, eso sí que es interpretar el mundo para transformarlo.

Bernardo y la escuela cisterciense vivieron en su contexto histórico eso que el hombre actual precisa, la familiar experiencia de sí mismo, abierta a la trascendencia, como expresión en ultimidad de la vocación del hombre. Se trata de una experiencia no exclusivamente subjetiva, sino abierta e inserta en la experiencia de la Esposa, la Iglesia. Lo característico de la experiencia espiritual bernardiana consiste en la presencia misteriosa e invasora de Dios, que, en una atmósfera de fe total, invade el seno profundo del corazón del hombre. Bernardo concibe la dimensión teologal de la experiencia en su gran principio motor: la persona está constituida a imagen y semejanza de Dios. Esta realidad tiene que resonar mediante la ascesis en el oído profundo del corazón en cuanto *potentia oboedientialis*.

Es por ello que el amor requiere el desarrollo de la humildad. Para Bernardo la *simplicitas* es el embalaje de la experiencia. De esta forma la persona se va unificando con la imagen divina. La experiencia se funda en la fe; la fe da al conocimiento el carácter de vida intelectual, sapiencial: *ubi amor, ibi sapor* (Bern. *S.Cant.* 85,8). Este sentido del gusto requiere el desgajamiento de la corteza del corazón para despertar el germen de la *sapientia* (sabor) en contacto con la Palabra revelada. Para Bernardo toda la vida del hombre es un trabajo en colaboración de la palabra y de la persona que siempre va descubriendo en su interior zonas inexploradas.

La conversión es el sostén de la experiencia y el ámbito de la comunicabilidad profunda. Bernardo vive esa experiencia cada día, *hodie legimus in libro experientiae* (Bern. *S.Cant.* 1,11; 3,11; 57,5). «La inteligencia no capta sino aquello que percibe la experiencia (*non capit intelligentia, nisi quantum experientia attingit*)» (Bern. *S.Cant.* 22,2).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- San Bernardo, *Obras completas*, 9 vol., Madrid.
 —, *Libro sobre el amor a Dios*, M. Ballano (trad.), Madrid.
 —, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, I. Aranguren (trad.), Madrid.
 BEUCHOT Mauricio 1997a: *Tratado de hermenéutica analógica*, México.
 — 1997b: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México.
 CABASSUT André & CAVALLERA Ferdinand & OLPHE-GALLIARD Michel & RUFFENACH Florentin 1953: «Cantiques des Cantiques» en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, VILLER, M. & RAYEZ, A. & BAUMGARTNER, H. (ed.), 16 vol., París 1933-1995, t.ii 86-109.
 CODA Piero 1993a: *Dios uno y trino: revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca.

- 1993b: *Dios entre los hombres: breve cristología*, Madrid.
- 1996a: *Dios, libertad del hombre: encontrar y conocer a Dios-Trinidad*, Madrid.
- 1996b: *El ágape como gracia y libertad: en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Madrid.
- 1997: *Uno en Cristo Jesús: el bautismo como acontecimiento trinitario*, Madrid.
- DUMONT Charles & DE LA TORRE Juan María: «Una lectura de San Bernardo hoy», 73-123.
- FUSTER PERELLÓ Sebastián 2001: *Misterio trinitario. Dios desde el silencio y la cercanía*, Salamanca.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS José María 2005: *Buscando la felicidad. La odisea de la conciencia moral en su peregrinar hacia el bien*, Bilbao.
- GELABERT Martín 1983: *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Madrid.
- 1990: *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca.
- 1995: *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia.
- 2002a: *Para encontrar a Dios. Vida teologal*, Salamanca.
- 2002b: *Gracia. Gratis et amore*, Salamanca.
- GILSON Étienne 1999: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIX*, A. Pacios & S. Caballero (trad.), Madrid.
- KANT Immanuel 1989: *La Metafísica de las Costumbres*, A. Cortina & J. Conill (trad.), Madrid [= 1797].
- 2004: *Antropología en sentido pragmático*, J. Gaos (trad.), Madrid [= 1798].
- LAÍN ENTRALGO Pedro 1964: *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, Madrid.
- MARION Jean-Luc 1977: *L'idole e la distance. Cinq études*, París.
- 1991: *Dieu sans l'être*, París.
- 1993: *Prolegómenos a la Caridad*, C. Díaz (trad.), Madrid.
- 1994: «El conocimiento de la caridad», *Communio* 16, 385.
- 1998: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París.
- RICOEUR Paul 2000: *Amor y justicia*, Madrid.
- SCHELER Max 1996: *Ordo amoris*, X. Zubiri (trad.), Madrid.
- SPICQ Ceslas 1977: *Agápe en el Nuevo Testamento. Análisis de textos*, Madrid.

