



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE TEOLOGÍA, nº 8 (2006)

ISSN: 1699-2849

EL CÁNTICO DE SALOMÓN

COMENTARIO A

EL CANTAR DE LOS CANTARES (II)

POR IGNACIO FALGUERAS SALINAS

SECCIÓN III:

COMENTARIO TEOLÓGICO

I. Las bodas

El *Cantar de los Cantares* es la narración poética de unas bodas entre dos jóvenes esposos. Las bodas son acontecimientos religioso-sociales llenos de alegría tanto para los contrayentes como para todos los familiares, amigos y conocidos, y así son descritos especialmente en la Sagrada Escritura. Buena muestra de esa alegría es la larga y espléndida celebración que solía acompañarlas. En el caso de Tobías y Sara, por ejemplo, las celebraron durante catorce días en casa de los padres de Sara^[1] y durante siete en la de los padres de Tobías^[2]. En tales celebraciones eran indispensables la buena comida y el buen vino, como se deduce de las bodas de Caná. Precisamente porque son motivo de alegría, la Sagrada Escritura alude a ellas como metáfora para indicarla, y a su falta como señal de tristeza y abatimiento^[3].

Quizás un referente que haya tenido presente el *Cantar* y que le haya servido de alguna inspiración puede haber sido el *Salmo* 44 [45]. Se trata de las bodas de un rey con una princesa extranjera. Ya en su título este salmo incluye la indicación de «canto de amor», y es también significativo que empiece aludiendo a un bello cantar: "*mi corazón derrama un cántico bello*", así como que esté dedicado a un rey, el más hermoso de los hombres, que ciñe su espada

poderosa sobre su fémur y al que Dios bendice. *Ese rey está dotado de atributos mesiánico-divinos, dado que su trono es eterno, y su reino un reino de verdad y de justicia.* Por otro lado, la esposa, una joven princesa extranjera cuya belleza es encomiada, aparece acompañada de un séquito de jóvenes vírgenes que con alegría y algazara entran junto con ella en el palacio real. El esquema básico coincide con el del *Cantar*: un hermoso cántico de amor sobre las bodas de Salomón con una joven bellísima.

Pero el *Cantar de los Cantares* presenta dos peculiaridades respecto de las narraciones de bodas en la Sagrada Escritura. La primera es que nos describe las bodas tal como las viven los esposos, es decir, nos narran las bodas vistas desde sus protagonistas. Desde luego, también en el *Cantar* se describe al esposo en el momento público del matrimonio (III, 8-11), y asimismo se alude al acontecimiento social: la madre, los hermanos, las amigas de la esposa, los amigos del esposo, los invitados a las bodas, aparecen mencionados en él, pero en segundo plano, pues el centro de la narración lo ocupan los diálogos y vicisitudes íntimos entre los esposos, cosa que, en cambio, no aparece en el *Salmo* 44 [45] ni en ninguna otra parte.

Si se toma pie en la indicación contenida en la parábola evangélica de las vírgenes, prudentes e imprudentes^[4], la narración del *Cantar* atañe a lo que ocurre una vez que, entrado el esposo, se cierra la puerta tras de él, por tanto nos pone a la vista la intimidad de las nupcias, contándonos lo que dicen y lo que pasa entre los esposos. Sin embargo, parece que justamente esa intimidad es la que no tendría que ser expuesta, y lo que ningún otro escrito revelado ha querido publicar. El recato guardado en general por los escritos sagrados al respecto concuerda con el pudor que acompaña a la intimidad. No es que la Sagrada Escritura sea pazuata en lo que toca al amor humano, pues ella resume abierta y escuetamente lo esencial: Adán conoció a Eva^[5], Jacob se unió a Lía y a Raquel^[6], Elcana a Ana^[7], David durmió con Betsabé^[8], Salomón copuló ardentísimamente con princesas extranjeras^[9], y no se recata de contar algunas escenas escabrosas^[10]. No se trata, pues, de eso, sino de que no parece que tenga sentido revelar la intimidad de unas bodas, siendo así que cada boda tiene la suya y es vivida personal e intransferiblemente por cada matrimonio. En pocas palabras, la intimidad no es generalizable. Es cierto que en el libro de Tobías se nos narran algunos detalles de la noche de bodas, pero sólo en relación con la peculiaridad de esas bodas, a saber, con la persecución diabólica que atormentaba a Sara, y con su eliminación mediante la plegaria y los remedios divinos proporcionados por el arcángel s. Rafael. De lo cual se deduce una lección para todo matrimonio. Sin embargo, el *Cantar* no parece proponer nada a la imitación, sólo describe unos amores perfectos, en los que incluso las inquietudes y angustias, que por cierto sólo afectan a la esposa, son inquietudes y angustias de amor. Algo tiene que haber de especial en la intimidad de las bodas del *Cantar* para que se nos revelen. No tiene sentido que el *Cantar* nos cuente cómo son los amores humanos en general, porque no hay amores humanos en general, sino siempre distintos según las personas, y por otro lado los amores que narra son tan idílicos que no parecen reales. Por tanto, debe tratarse de unos amores que nos atañen a todos *en otro sentido* más profundo. Sin duda, si la intimidad de estas bodas no nos

narraran algo que interesa a todos y que es más íntimo a cada matrimonio que su propia intimidad, no habrían sido escritas nunca bajo la inspiración del Espíritu Santo.

Y precisamente por esta primera singularidad venimos a dar en la segunda. En efecto, las bodas cuya intimidad se nos narran aquí no son unas bodas cualesquiera, sino las bodas del Rey Salomón con la elegida entre las reinas, las concubinas y las doncellas (c. VI, v.8): son unas bodas únicas que merecen ser narradas de un modo único. En este punto el mencionado *Salmo 44* [45] puede ilustrar al *Cantar*, pues este salmo se refiere a un rey cuya identificación histórica es de importancia secundaria, dado que sus bodas están cargadas de sentido mesiánico, apuntan al futuro, no al pasado ni al presente. Del mismo modo, en el *Cantar* no importa la identificación histórica de sus personajes, Salomón y la Sulamita, puesto que *las bodas que narra el Cantar son las bodas del Mesías*. Y en eso se contiene la segunda singularidad del *Cantar*: es una narración alegórico-mesiánica. Las bodas que nos narra el *Cantar* son unas bodas extraordinarias, pues el amor descrito en ellas no tiene defecto alguno, y la narración de las mismas no son las de unas bodas humanas normales, no giran en torno a la celebración externa, aunque la mencionen, sino a los amores perfectos de los contrayentes alegóricamente expresados, por lo que sólo puede referirse a unas bodas excepcionales y mesiánicas, las bodas que Dios había prometido por medio de los profetas:

"Porque Yahveh se complacerá en ti, y tu tierra será desposada. Porque como se casa joven con doncella, se casará contigo tu edificador, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios" (Isa 62, 4-5).

Esta profecía de Isaías se suele entender toda ella en sentido meramente metafórico, como una manera de expresar la Alianza y nada más, porque ninguna inteligencia creada pudo ni puede prever por sí misma lo que la decisión divina tenía realmente preparado. Reuniendo lo que dice el Salmo 44 [45] acerca de las bodas del rey Mesías y lo que promete Dios por boca de Isaías para los tiempos mesiánicos, cabe entender que las bodas del Salomón del *Cantar* profetizan el cumplimiento real de los desposorios entre Dios y su pueblo. El sentido literal, el más literal de los sentidos posibles, es el que Dios da a sus palabras, *las cuales hacen lo que dicen*, y Dios hizo lo que predijo por Isaías y los profetas precisamente en la encarnación, por lo que puede entenderse que los desposorios narrados en el *Cantar* describen alegóricamente la unión hipostática, mediante la cual el Verbo divino asumió la naturaleza humana y la unió con su naturaleza divina, haciéndose «Dios-con-nosotros». Es congruente, pues, que el *Cantar* nos hable en forma traslaticia de la intimidad de esa unión, que es el misterio de los misterios, el misterio oculto desde el principio de los siglos. Tan oculto es, que incluso cuando el *Cantar* hace su anuncio de modo hermosísimo sigue siendo impenetrable para la mente humana, la cual sólo puede descubrirlo en él a la luz de la revelación hecha por el propio Cristo y coronada por su Espíritu a través de la Iglesia.

Es cierto que, literalmente, el profeta Isaías habla de Sión y no de la naturaleza humana, pero bajo el nombre de Sión se entiende a todo el pueblo elegido^[11]. Y, precisamente, lo que hace grande tanto a Sión como a Israel^[12] no es su poder, su riqueza o magnitud, siendo, como es, un pueblo minúsculo^[13], sino el don de que el Altísimo la habita, de que Dios la ha elegido para poner su morada, su templo, en ella^[14]. El templo de Dios es el lugar concreto de esa convivencia marital, la plasmación terrena de la boda de Yahvé con su pueblo. *Ahora bien, el verdadero templo de Dios es realmente el cuerpo de Cristo*^[15]. Por tanto, las bodas de Dios con su pueblo se han realizado en Cristo. Ésta sería una buena conclusión teológica, pero no tendría la fuerza de ser noticia directamente revelada, si el Segundo Testamento no la refrendara. Basta, sin embargo, con abrir los evangelios para cerciorarse de que Cristo, nuestro Señor, se apropia de la metáfora de las bodas. En efecto, Cristo se llamó a sí mismo el esposo, cuando refiriéndose a sus discípulos dijo "no pueden los amigos del esposo ayunar mientras está el esposo con ellos" (Mc 2, 19; Mt 9, 15; Lc 5, 34). Con estas palabras, nos indica que el tiempo de su vida entre nosotros es como unas bodas, por eso añade: "vendrán días, cuando les sea quitado el esposo, entonces ayunarán", aludiendo a la prueba que sufrirán sus discípulos durante su pasión y muerte. Además, en las parábolas de las bodas del hijo del rey^[16] y de las vírgenes prudentes^[17] nuestro Señor compara el reino de los cielos a unas bodas, en las que Él juega el papel del esposo. Ya la mera comparación del reino de Dios con unas bodas nos hace ver que el tiempo de la promesa ha llegado, y por tanto que con Él ha llegado la alegría de los tiempos mesiánicos, o sea, las bodas de Dios con su pueblo. Así lo entendió y anunció el Bautista, cuando se presentó como el *amigo* del novio que se alegra con su voz, pero que no es el Mesías, pues "el que tiene a la novia es el novio" (Jn 3, 29), del cual dice que, aunque viene después que él en el tiempo, existía antes que él^[18]. En realidad, todo el Segundo y Último Testamento es el anuncio de que los tiempos mesiánicos han sido iniciados y consumados por Cristo, Verbo encarnado, por tanto no es exagerado entender su encarnación como las bodas del Verbo con la humanidad, pues consistió en *poner su morada entre nosotros*^[19]. Por todo lo anterior, está neotestariamente fundada la posibilidad de aplicar a la encarnación el *Cantar de los Cantares* en sentido literal, aunque atendiendo sobre todo al que le da su autor divino^[20].

También es cierto que en Oseas (2, 4 ss.), que fue el primero en profetizar en forma de nupcias las relaciones de Dios con su pueblo, parece que tales bodas han de tomarse sólo en sentido metafórico, por cuanto que la esposa es infiel y se prostituye con dioses ajenos, de manera que el sentido de sus palabras no parece compatible con la encarnación. Sin embargo, en este mismo profeta se dice que Dios convertirá a su esposa, la hará volver a Él para unirse como la primera vez. El texto da pie para entender que esa primera vez se refiere al breve periodo inmediato tras la promulgación de la ley en el desierto del Sinaí (2,15), donde Dios dice haber «conocido» a su pueblo (13, 5). De acuerdo con esto, en Oseas se distinguiría entre: (i) la unión primera, que fue ideal, pero que duró muy poco, (ii) la posterior vida de infidelidad de la esposa elegida, y (iii) la unión última, que, garantizada por Dios, será perfecta y durará eternamente^[21]. Aunque el periodo intermedio de infidelidad se extienda mucho en el tiempo, como denunciarán los profetas (Isaías, Jeremías y Ezequiel), y dure incluso cuando Dios inicia la reconquista de su amada^[22], según Oseas será el amor de Dios el que tome la iniciativa e instaure el matrimonio perfecto entre Él y su pueblo: la unión perfecta entre Dios y su pueblo

estaba, pues, por venir. Oseas e Isaías predijeron, de acuerdo con lo anterior, que la unión perfecta entre Dios y su pueblo era todavía futura, aunque, si ellos la predijeron por inspiración divina, es porque estaba preparada desde toda la eternidad como fuente de todo amor.

Esto supuesto, si algo es innegable en el *Cantar* es que se trata de un canto de amor, y de un amor enteramente fiel por parte de la amada, por lo que esta obra puede ser considerada como un avance del cumplimiento de las promesas hechas por los profetas, a la vez que como la descripción profética del amor perfecto entre Dios y su pueblo. Ahora bien, no cabe un amor mayor de Dios a los hombres que el contenido precisamente en la encarnación: "*En esto se ha manifestado el amor de Dios entre nosotros, en que envió Dios al mundo a su Hijo unigénito para que vivamos por Él*" (1 Jn 4, 9; cfr. Jn 3, 16). Se trata de una manera nueva de amar, más allá del amor creador y elevador, se trata del amor unitivo, por el que Dios Padre ha querido que su Hijo una nuestra naturaleza consigo, y a través de ella nosotros vivamos por Él. Esta vida en común es la unión suprema, la unión por antonomasia de Dios con la criatura, cuyo asiento y cauce único es la unión hipostática, la encarnación. Pues bien, a esa unión última y perfecta es a la que –entiendo– alude el *Cantar de los Cantares*: en él no hay lugar a infidelidades, pues la esposa es descrita sin tacha (IV, 7), o sea, sin defecto alguno, y su amor eterno está garantizado (VIII, 6-7).

A lo dicho podría objetarse que (i) en las parábolas se habla de las bodas en sentido escatológico, es decir, como de algo que ocurrirá al final de los tiempos, y que (ii) también en el Apocalipsis se habla en ese sentido de las bodas del Cordero^[23], en las que la esposa es la Jerusalén celeste^[24]; y, por lo mismo, que (iii) el cumplimiento de las profecías de Isaías y Oseas tendrá lugar en el mundo futuro, más allá de la historia. Todo eso es verdad, pero no olvidemos que el tiempo último ya ha empezado^[25], y ha empezado con el anuncio por Cristo del reino de Dios, el cual ha llegado precisamente con Él^[26], más aún, según el anuncio del arcángel s. Gabriel, ha comenzado con la encarnación^[27]. No existe, por tanto, oposición alguna entre el comienzo del reino de Dios en este mundo y su acabamiento en el otro, precisamente porque Cristo, Dios encarnado, ha mediado entre el tiempo y la eternidad^[28].

Esta unión, estas bodas que aquí se consideran sobrepasan, pues, ampliamente la institución matrimonial fundada por Dios al crear al hombre, y gracias a la cual el matrimonio tiene una dignidad y un carácter sagrados propios, y con ella también sobrepasan el amor humano. En la institución del matrimonio la finalidad es la (co)habitación humana del mundo, en esta otra es la (co)habitación mundana de Dios en y con el hombre. Sin embargo, la unión de Dios con la humanidad de Cristo no anula ni margina la grandeza del matrimonio humano, antes bien la realza cuando toma pie en él para exponernos precisamente sus bodas. La encarnación del Verbo hace que el amor entre los esposos esté lleno de tranquila alegría: eliminados los temores supersticiosos que rodean las alegrías de los que no saben que Dios los ama, y sabiendo que su amor es expresión del amor de Dios por los hombres hecho carne en Cristo,

todo en la vida matrimonial cobra nueva vida y nuevo sentido, incluidos los sufrimientos que el amor humano lleva consigo, pues el amor entre los esposos queda convertido en amor a Cristo y en signo de su amor a la Iglesia.

Todo el Primer Testamento anheló cantar a Dios un cántico nuevo^[29], pero si existe un cántico absolutamente nuevo es éste del *Cantar de los Cantares*, no ya porque canta unas bodas en su desarrollo íntimo, sino porque canta las bodas del Cordero, las bodas de Cristo, el misterio escondido durante todos los siglos, y cuyo secreto sólo pueden ver los que mantienen puro el corazón^[30], y mejor aún que nadie los ciento cuarenta y cuatro mil que siguen al Cordero adondequiera que fuere^[31]: el *Cantar* contiene el cántico que hace nuevos a todos los demás cánticos.

Una vez aclarado que el *Cantar de los Cantares* nos relata no unas bodas normales sino las bodas del Mesías, las bodas perfectas prometidas por Dios mediante los profetas, y teniendo en cuenta su peculiar índole, en el comentario que sigue voy a prestar atención, primero, a lo que es central en toda boda y objeto especialísimo de este cantar, a saber: a la unión de los esposos, y, luego, atenderé a lo que es común a todas las bodas, a su carácter social y que, dado su singular enfoque, quedará encuadrado en lo que denominaré «los terceros».

II. El amor y la unión entre los esposos

Lo primero que llama la atención en el *Cantar* es que el núcleo de su relato enfoque las bodas que describe desde el amor íntimo entre los esposos. Si tenemos en cuenta la variedad de factores que en el mundo antiguo intervenían en las bodas, no podemos decir que el *Cantar* sea típico de su época. Las bodas eran con gran frecuencia transacciones económico-sociales entre familias en las que los novios, y especialmente las novias, tenían un poder de decisión secundario, pues solían ser los padres quienes las concertaban. Hay que esperar, en Occidente, al renacimiento y a la modernidad para que sea el enamoramiento lo que empiece a pesar relativamente más en la elección de matrimonio, por lo menos pública y socialmente. En la Sagrada Escritura se nos exponen enamoramientos intensos como el de Jacob por Raquel^[32], el de Sansón por Dalila^[33], el de David por Betsabé^[34], el de Roboam por Maaca^[35]; por lo general enamoramientos de varones hacia mujeres. Pero el *Cantar* expone el mutuo amor entre los esposos, y más prolijamente el amor de la esposa por el esposo, que el de éste por ella. Se trata de algo también inusual^[36]. Todo ello corrobora la consideración del *Cantar* como un libro que se sale de lo corriente, como un libro no histórico ni novelado, sino profético, que versa sobre un amor excepcional^[37].

El centro de atención del *Cantar* es la relación entre los esposos desde el comienzo de las bodas hasta la consumación de la unión marital y la ratificación para siempre de su amor. Esa relación es compleja y sencilla a la vez. Es sencilla porque no es más que la historia de la unión de dos esposos tal como se despliega en el tiempo, pero es compleja porque los esposos son la divinidad y la humanidad de Cristo. Como las bodas normales eran muy largas y duraban varios días, los esposos tenían tiempo de declararse sus amores, que es por donde empieza el *Cantar*, y también de separarse incluso espacialmente del lugar de celebración, como parece que hace el esposo en el *Cantar*. Esto da lugar a inquietudes amorosas en la esposa, así como a la iniciativa del esposo de proceder a la unión marital, la cual va precedida de un desfile ante los invitados. Tras la unión en el tálamo, la esposa entra en un sueño placentero, pero también intranquilo, hasta que ella misma se despierta en los brazos del esposo y toma la iniciativa de la vida en común, que está destinada a durar para siempre.

1. La iniciativa del amor.

En esta historia de amor la iniciativa pertenece a Dios^[38], por lo que esa iniciativa implica una *kénosis*. El esposo ama a la esposa como a igual, pero no porque sea igual, sino porque Su amor es tal que la eleva a ella hasta el solio real y le concede su intimidad. La introduce en sus aposentos, la instala en su casa, la hace su amiga y se une a su carne.

Dios ama a sus criaturas, al menos, de tres maneras. La primera es el amor de benevolencia. Se trata del amor creador divino. Dios no crea a sus criaturas porque son buenas, sino que son buenas, porque Dios las crea. No se trata de arbitrariedad alguna, al estilo del dios ocamista, según la cual, sea lo que sea, incluso lo malo, es bueno sólo porque lo quiere Dios^[39], sino que, siendo Dios la bondad infinita, todo lo que él quiere es bueno en sí y para sus criaturas. Al crear a sus criaturas, Dios las ama con amor de benevolencia, es decir, quiere el bien para ellas, y ese bien que Dios ha querido para ellas las hace realmente buenas. Como las criaturas así amadas no están en condiciones de corresponder a Dios, Dios mismo es el que activa su dependencia obediencial de manera que ellas, por don divino, indiquen la bondad con que Dios las ha amado.

La segunda manera de amor de Dios a sus criaturas es la elección: Dios ama a algunas de sus criaturas con amor de elección. La elección divina es una llamada, una vocación, pero entendida de modo reduplicativo: la vocación es una elección y la elección es una vocación, un destino. Esa vocación es una llamada a participar de su gloria, o sea, del resplandor de la divinidad en las criaturas, pero esa llamada implica un amor de elección, no sólo de benevolencia, o sea, un don superior al de la mera bondad, por el que la criatura es llamada a colaborar con Dios en el perfeccionamiento de otras criaturas. Por ser llamadas a participar de la gloria del creador o resplandor de Dios, al que ninguna criatura puede aspirar por su propia naturaleza, tales criaturas quedan elevadas o hechas capaces de la divinidad. Dios no elige a

unas criaturas por sus méritos ni por sus capacidades, sino que la elección las capacita para hacer méritos. También aquí la dependencia obediencial de la criatura es activada por Dios, pero de una manera distinta que en las criaturas primeras. El amor de elección, en cuanto que llamada, requiere una respuesta activa por parte de las criaturas llamadas, mientras que el de benevolencia no. Todas las criaturas, incluso las condenadas, son amadas por Dios con amor de benevolencia, en el sentido antes descrito, y las criaturas elevadas han sido amadas con amor de elección, pero como no todas responden dignamente a la llamada de quien las elige, no todas son amadas con amor de elección pleno o recíproco. La elección o llamada hace a las criaturas elegidas capaces de Dios. Ser capaz de Dios no es incluir a Dios en uno mismo, sino al revés: ser admitidos por Dios a su servicio, pero contando con nuestra libertad. El servicio de Dios requiere, además de la *capacitas Dei* en que consiste la elevación, que nosotros solicitemos y aceptemos su ayuda para hacer lo que Él quiere. Cuando una criatura, con el auxilio divino, hace lo que Dios quiere de ella, entonces su obediencia merece de Dios, en la vida futura, el premio de la activación de su capacidad para ver la gloria de Dios. Las criaturas que, habiendo sido llamadas, rechazan la elección de Dios son repelidas por el amor divino: son los condenados, en los cuales el amor de elección se frustra y se convierte en condena o exclusión, pero incluso así no pierden el amor de benevolencia divino, por el que siguen existiendo y, a su pesar, siendo, en lo que no toca a su voluntad, buenas (en sentido ontológico, no moral).

La tercera manera de amor de Dios a sus criaturas es el amor de (pre)dilección. Sólo una criatura ha sido amada así: Cristo hombre. La (pre)dilección es la introducción de la criatura en el ámbito de la intimidad divina, más allá de la gloria externa de Dios. Éste es el amor simbolizado por la unión conyugal: aquel amor divino que ama tanto a una criatura que la acoge en su vida íntima. No es que la humanidad de Cristo haya atraído al corazón de Dios por sus encantos, sino que la iniciativa amorosa divina ha hecho de ella una esposa, se ha unido a ella, o mejor, la ha unido a Sí, a pesar de su especial debilidad (o mejor, por su especial debilidad), convirtiéndola en la más amable y alta de las criaturas, la que atrae a toda la creación, la más bella entre las humanas y entre todas las criaturas. Esta (pre)dilección es un amor *kenótico*, puesto que existe una diferencia absoluta entre la amada y el amado, pero al ser puesto enteramente por Dios –sobrepasando el amor de benevolencia y el de elección–, y dado que nada de lo divino se pierde, esa iniciativa amorosa divina hace de esta criatura, abismalmente separada por naturaleza del Santísimo, una hermana, una amiga, una esposa. *Cuando Dios se abaja amorosamente, no deja de ser Dios, precisamente porque se abaja de modo donal*, y su donación no pierde ni se reserva nada. Lo que sobreviene entonces es que la criatura queda sobreelevada más allá de todas sus capacidades, hasta poner un acto conjunto con Dios mismo, un acto obediencial que afecta no sólo al obrar, sino también al ser de la criatura predilecta.

Con ser sólo una la criatura así amada, la humanidad de Cristo, puede, sin embargo, transmitir el amor de dilección al resto de la creación, de manera que sólo quien recibe a Cristo, quien lo ama a Él, es amado también con amor de dilección; y quien rechaza a Cristo es expulsado a las

tinieblas exteriores, a la región del desamor, donde la nada creada anda vitalmente ejercida como locura, envidia, odio y rebelión. El poder de comunicar el amor de predilección divino que le pertenece es lo que hace que la humanidad de Cristo sea enteramente trascendental.

En los detalles del *Cantar* queda claro en todo momento que la iniciativa del amor parte del esposo, del rey amante: él va y viene, tiene la iniciativa en el besar, introduce a la esposa en sus aposentos, se acerca y la invita, se aleja y vuelve, y baja hasta ella para unirse con ella. El carácter *kenótico* del amor del esposo queda indicado en el *Cantar* cuando se dice que *baja*: el esposo siempre baja, baja de los montes, baja a la era de las balsameras, baja al nogueral. Es el descenso de los cielos, el descenso del Verbo al encarnarse, al hacerse en todo como nosotros, y al morir.

2. La aceptación del amor por la esposa.

Pero el amor de la esposa es también una *kénosis*, sólo que se distiende en el tiempo. Los pasos de esta distensión van desde el ocultamiento de su índole de reina y predilecta, hasta la muerte. En este tránsito la esposa pasa de sentirse amada a amar como el esposo la ama.

2. A. La sobrenaturaleza de la esposa

En el *Cantar* la esposa es presentada como una pastora y el esposo como un pastor. Se trata de una metáfora de la realeza, pues si bien en los libros proféticos de la Sagrada Escritura los dirigentes del pueblo en general son llamados metafóricamente pastores, también en especial lo son los reyes^[40]. Desde luego, el esposo es presentado en el *Cantar* como rey (Salomón), pero también la esposa, puesto que las reinas le rinden pleitesía. En el *Salmo* 44 [45], la esposa es descrita como una extranjera, es decir, no de la misma estirpe *divina* que el esposo, pero eso no obstante, es una reina de nacimiento (vv.10 y 13). A la naturaleza humana de Cristo le corresponde por (pre)dilección desde la eternidad ser la primogénita de toda la creación, el principio y el fin, el alfa y la omega; dicho de otro modo, ella es perfecta por haber sido amada por Dios por encima de toda otra criatura hasta el punto de hacerla suya. Todos los dones del Espíritu están sobre ella (*Isa* 11, 1 ss.) y le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra (*Mt* 28, 18).

La naturaleza humana de Cristo es triplemente hija de Dios. Es hija de Dios, como todos los hombres, por ser hija de Adán a través de su Madre, María Santísima^[41]; es hija de Dios de una manera *humanamente* única, por haber sido formada en su cuerpo por el Espíritu Santo en el seno de María la Virgen^[42]; y es hija de Dios de una manera *absolutamente* única, cual ninguna

otra criatura lo fue ni lo será, por haber sido asumida por el Verbo, el Hijo de Dios. Esta tercera filiación es la que especialmente se relata en el *Cantar*. Se trata de una filiación unitiva, amorosa, por la que, al ser incorporada personalmente por el Verbo, ha entrado –como entra una nuera o un yerno en la familia, si se me permite la comparación– en la intimidad divina: el Hijo la ha introducido consigo. Dios ha amado la naturaleza humana de Cristo con benevolencia máxima (ella es la bienamada de Dios, la razón de toda la creación), con elección primordial la eligió antes de todos los siglos como primogénita de toda criatura para ser formada por el Espíritu Santo, y con dilección suprema es amada como esposa. Naturalmente, la referencia a las bodas es una alegoría, pero, al haber sido usada por Dios mismo, es una alegoría conducente e iluminadora.

Con ser la esposa la criatura más alta que existir pueda, en estas bodas, como ya he dicho, existe una incomparable diferencia entre los esposos (la naturaleza divina y la naturaleza humana), por eso esta última puede ser considerada como extranjera o extraña a la «raza» divina, pues no es de su misma índole, es criatura. Pero en las bodas se da un hermanamiento entre los esposos, se establece una circulación espíritu-corporal, que es lo que sirve especialmente para la intelección de la unión hipostática. El acto conyugal reúne de tal manera a marido y mujer que los hace de una misma condición: al compartir totalmente su intimidad se hacen una sola carne. Naturalmente, las metáforas nunca se identifican con la realidad de la que son metáforas, por lo que el acto conyugal no puede sugerir todo cuanto se contiene en la unión hipostática, concretamente no puede aclarar cómo en ella el Verbo se hace carne, esto es, cómo la humanidad es asumida por el Verbo hasta el punto de que Cristo *sea* Dios y hombre^[43]. Pero la metáfora nos aclara algunos extremos de la unión hipostática. En efecto, en la unión conyugal se alcanza una unidad operativa tal que marido y mujer ponen un acto en común que es únicamente de ellos, no sólo respecto de los demás, sino entre ellos, o sea, un acto *que es de los dos*, no de alguno de ellos por separado. Esa unidad en Cristo es lo *teándrico*: todo cuanto hace y dice nuestro Señor es hecho y dicho por ambas naturalezas, que así se igualan operativamente. Es cierto que por mucha diferencia que exista, entre hombre y mujer siempre subsiste la comunidad de naturaleza, y que eso no se da en Cristo, pero una de las naturalezas, la divina, es de tal índole que es capaz de comunicarse sin perderse, de unirse sin contaminarse y de obrar sin anular a la otra, antes bien dotándola intrínsecamente, por el simple acto de la unión, de una dignidad y altura que nunca antes existió ni podía existir en la creación, a saber, haciendo de ella la gracia creada, y la expresión creada de la divinidad misma. Ésa es la indicación de la bodas: Dios se ha hecho una carne con el hombre, sin dejar de ser Dios, sin anular la humanidad, sino operando en ella y con ella, a la vez divina y creaturalmente. Es la mediación entre Dios y las criaturas, una mediación hecha por el Verbo en su asunción personal de la naturaleza humana, y que convierte a ésta en el rostro y la gracia creados de Dios^[44].

2. B. La unión de las voluntades.

Pero la alegoría da más de sí. En efecto, las bodas humanas requieren el consentimiento de ambas partes. En este punto se hace especialmente delicada la alegoría, porque en efecto quien quiere en la naturaleza humana es la Persona del Verbo, pero Él quiere de tal manera que no anula la libertad de su naturaleza humana. ¿Cómo es posible esto? Pues porque el Verbo quiere divina y donalmente, sin perder, sin quitar, sin menguar, sino ampliando el alcance del querer humano. De esta manera, aunque la voluntad humana de Cristo no es el sujeto de su libertad última, sino que en y con ella quiere el Verbo, Éste, respetando la naturaleza de aquélla, la *hace llegar a querer* de modo semejante a como Él quiere. Naturalmente, la voluntad humana de Cristo quiere desde el primer instante del modo como el Verbo quiere, pues es el Verbo y no ella quien dirige su querer, pero el Verbo ha decidido, respetando la naturaleza humana, que el querer de ésta exprese *en el tiempo* lo que su querer divino hace en un solo acto eterno. Cristo ama con su naturaleza humana como con su naturaleza divina: es el mismo el que ama, por tanto no son dos amares, sino un solo amar en dos naturalezas. Pero para expresar el amor divino según la naturaleza humana, ésta ha de hacer lo mismo que aquél, aunque según su modo e índole propios.

Y así, el amor peculiar de la esposa, la naturaleza humana de Cristo, a su esposo, la divinidad, consiste en imitar el amor del esposo al amarla a ella. Como el esposo ha descendido hasta su humildad de criatura para Hermanarla consigo en el abrazo marital de un amor eterno, ella también, por congruencia amorosa, desciende de su condición de esposa de la divinidad, de criatura primera e inigualablemente amada por Dios, para, por amor al Padre, igualarse a nosotros, Hermanándonos con ella.

Precisamente estas bodas, que son la historia de amor entre la divinidad y la naturaleza humana en la Persona de Cristo, nos narran los pormenores del amor entre ambas, pero poniendo todo el énfasis en la parte de la esposa, de la humanidad de Cristo, que es la expresión temporal del amor eterno y, por otra parte, lo narrable de la unión, pues el amor divino, de suyo inenarrable, sólo se muestra a las criaturas a través de ella.

El amor de la esposa es, primero, un sentirse amada, un amar al amante que la ama. Ese amor es tan intenso como para querer imitar a su amante divino. Si el amor divino es *kenótico*, el amor de la esposa pasa a serlo también inmediatamente, solo que lo expresa de modo escalonado en el tiempo. He aquí los pasos temporales de la humillación amorosa de la naturaleza humana de Cristo, o sea, de la esposa, que se nos narran en el *Cantar*:

- 1) Renunciación a la gloria que le corresponde por ser esposa del Verbo, pero sin perder la hermosura máxima entre las criaturas. Es el *nigra sum, sed formosa*. La primera renuncia de la esposa es la renuncia a su derecho de excepcionalidad, de unicidad entre todas las criaturas. Lo que la hace excepcional es que ella es el máximo esplendor de la gloria externa divina, y no sólo eso, sino la manifestación creada de la gloria interna de la Trinidad Santa, la obra en la

que reluce incomparablemente la divinidad, porque Dios mismo resplandece y se manifiesta personalmente en ella. Sin embargo, en vez de resplandeciente de luz, ella se describe como morena. Que esa morenez proceda de Dios lo sugiere su justificación: *es que el Sol me ha quemado*. El Sol, al que se refiere es el que nace de lo alto, la luz del Verbo. Su exposición libre y deseada al amor interior divino, sin dejarlo salir al exterior, la ha hecho capturar toda la luz divina en vez de reflejarla, la ha hecho negra. Soy morena, pero –añade– hermosa. La hermosura es la expresión corporal del amor del Verbo que la penetra, y al que ella no cesa de mirar. Ella renuncia, pues, a su natural deseo, que es ser traslúcida al amor que la embarga, manifestarlo abiertamente. Esta renuncia, sin embargo, no es una pérdida, sino precisamente un modo perfecto de manifestar el amor de Dios por sus criaturas, que es un amor *respetuoso* con sus capacidades e incluso debilidades. En vez de mostrar a la divinidad según su acto obediencial perfecto, la esposa manifiesta a Dios veladamente, o sea, haciéndose potencia plenamente obediente, tan obediente como para *mostrar* a Dios como el Dios *escondido*, el Dios inalcanzable en su intimidad para toda criatura, pero que, a la vez y por obra de la divinidad, revela su rostro a través de una criatura morena, que no deja escapar los rayos que de ella emanarían. Y lo hace así para respetar las inteligencias de quienes lo han de entender, tamizando la visión de su rostro con el velo de una carne sin gloria. Si la carne de Cristo hubiera manifestado desde el principio el esplendor de la divinidad, el resto de los hombres habríamos quedado excluidos de esa manifestación, más aún habríamos quedado excluidos de la vida, pues nadie ve a Dios y queda con vida^[45], salvo la humanidad de Cristo. Moisés, del que se dice en la Escritura que hablaba con Dios cara a cara^[46], pero habida cuenta de que Cristo es el único que ve al Padre cara a cara^[47], ha de entenderse que fue a Cristo a quien vio y habló Moisés (como lo sugiere la trasfiguración^[48]), y gracias a ello no murió. Pero no sólo los hombres, tampoco los ángeles pueden ver al Dios Santísimo, ante el que, al alabarlo, se han de cubrir el rostro (*Isa 6, 2-3*), si no es por mediación de la esposa, la naturaleza humana de Cristo.

2) Renunciación a la inmortalidad que le era connatural, y aceptación del sometimiento al retraso temporal, pero sin perder la inmortalidad *hasta que ella no lo quiera*. La renunciación a la gloria que le correspondía va acompañada de una renunciación a la inmortalidad. Por estar unida a una persona divina, siendo Dios inmortal en el sentido más alto de esta noción, o sea, eterno, la unión de la naturaleza humana obrada por el Verbo es eterna, de manera que a su *cuerpo* le correspondía ser inmortal. No hablo sólo de la inmortalidad del alma, la cual es ampliada, pero no dotada, por la unión hipostática, sino que hablo de la del cuerpo. Esa renunciación se advierte cuando, tras confesar la pérdida de la gloria en su rostro y apariencia, la esposa dice haber sido puesta por (el pecado de) sus hermanos a guardar sus viñas, mientras que ella no había *guardado* la suya. La viña de la esposa es el cuerpo de Cristo, y ella no guardó para sí la inmortalidad que le correspondía por ser el cuerpo de Dios, sino que renunció a ella sacrificándola para guardar las viñas de sus hermanos. Quien guarda su vida la perderá, quien la entrega la ganará, y Cristo la ganó para nosotros.

El sometimiento al retraso temporal es consecuente a su renunciación a la gloria y a la inmortalidad. El autor sagrado nos lo indica cuando la esposa pregunta a su amado dónde, cuándo y cómo podrá encontrarlo, cuándo dejará de andar vagando tras la gloria de su esposo. Ese andar vagando es el retraso temporal que su renuncia ha introducido entre la encarnación bajo velo y la recuperación de la gloria y la inmortalidad que le corresponden y que son propias de su unión con el amado. La respuesta que la ciencia beata y la ciencia infusa le dan a esa retórica pregunta es que tras la muerte recobrará tanto la inmortalidad como la gloria corporales, es decir, cuando renuncie, no sólo a la inmortalidad, sino a la inmorituridad. La inmorituridad fue don concedido a Adán y Eva, los padres de la naturaleza, y que, aun libremente cedida la inmortalidad, todavía le corresponden donalmente a esta esposa perfecta, pero que le es dada justo para que ella se una con el esposo *activamente*. Gracias a la inmorituridad, Cristo, aun habiéndose hecho mortal, no estuvo sometido desde su nacimiento al poder de la muerte, como nos sucede a nosotros. Su concepción no fue, como la nuestra, un empezar a morir, el comienzo de una cuenta atrás, sino un vivir sin amenaza alguna posible. Por eso Cristo nunca estuvo enfermo^[49], su naturaleza humana, que había venido a curarnos, era la medicina y el médico para toda la humanidad. En su respecto no era pertinente el refrán «médico cúrate a ti mismo» que Jesús pone en boca de sus paisanos^[50]. Él no tiene de qué curarse ni tampoco tenía que justificarse ante sus paisanos, que eran los más incrédulos, señal evidente de la «morenez» de su naturaleza humana, que hizo pasar desapercibida, incluso entre los más cercanos, la divinidad de su persona.

3) Renunciación a la paz y felicidad sensibles por el adelanto o previsión de la muerte, pero sin dejar por ello de tener la paz afectiva (espiritual) que corresponde a la intensidad de su amor.

La paz y la felicidad íntegras de la humanidad de Cristo son descritas con detalle por el *Cantar*, pero al final –como se ha visto– el esposo nos revela con una adjuración que esa plena paz, garantizada por él mismo, durará *hasta que ella quiera despertarse para atender a las hijas de Jerusalén*. La entrega libre a la morituridad es iniciativa que el esposo deja a la voluntad de la esposa, conjurando a todas las criaturas a respetar su plácida unión con el Verbo, o sea, impidiendo que ninguna enfermedad ni amenaza externa o interna perturbe su vida terrestre, «*hasta que ella quiera*», es decir, hasta cuando ella decida imitar en el tiempo la perfección de la *kénosis* del Verbo, renunciando también a su inmorituridad. El conjuro divino aparece tres veces, y en las tres ocasiones el pensamiento de fondo es «ama y haz lo que quieras^[51]», o sea: el amor divino garantiza la libertad para el bien, en este caso, para el don total de sí mismo. El respeto del esposo por la voluntad de la esposa es al mismo tiempo la libertad del amor de la amada. En cuanto a Dios, el respeto y la libertad que de él derivan son inenarrables, pues están garantizados por su Amor, de manera que nada ni nadie puede perturbar la enamorada paz de la humanidad de Cristo, hasta que ella quiera cederla por amor a las hijas de Jerusalén. De ese modo, estos versículos nos señalan el verdadero contenido del *Cantar: habla del amor de Dios a su pueblo (y a todos los hombres) en Cristo, pues el motivo de todas las renunciaciones son las hijas de Jerusalén*.

2. C. La consumación de las bodas.

Tras la primera adjuración, la esposa es llamada por el esposo a subir con él a los altos, a mostrarle su rostro y a dejar oír su voz, es decir, a imitarle libremente mostrando su conformidad en la entrega. De momento, le pide la renuncia al gozo y a la paz del amor que la llena, a la felicidad de sentirse amada, y que ella ha declarado en los versos precedentes (II, 5), pues aunque ha hecho ya grandes y decisivas renunciaciones, ella no ha perdido nunca la vista y compañía del amante. El esposo le anuncia que ha llegado el tiempo de la poda, es decir, le adelanta que va a llegar el momento de la entrega de su vida corporal y le pide su aceptación de la muerte, o sea, el dolor de los dolores, pero no para siempre, sino por un tiempo. La serena respuesta de la esposa es precisamente la aceptación de la muerte: "*Mi amado es mío y yo soy de mi amado*". El amado se le ha entregado, y ella se entrega a la iniciativa del amado, a la vez que le pide que vuelva, porque se trata de una separación. Pero, a continuación, la amada no puede dejar de expresar toda su angustia y su congoja. Entonces es introducida una segunda adjuración, que garantiza la libertad de la esposa para entregarse cuando ella quiera, y da paso a la narración de la unión marital. Después de describir el trono en el que llega y en el que se consumará la unión, el esposo vuelve a llamar a la esposa y la invita a entrar y mirar desde las alturas, que es el lugar que a Él le corresponde. El momento en que se consuma la entrega es aquel en que ella pide que los vientos de la muerte, a la vez desapacibles y suaves – por separadores y unidores-, soplen sobre su jardín despojándola de su vida, pero llenándolo todo del aroma de su amor, y en que ofrece al amado entrar en ese jardín, que ya es suyo, a degustar los frutos del amor. El esposo entra entonces en su jardín, quedando consumada la unión.

La naturaleza humana de Cristo consume su amor en la muerte. Esto es chocante, sin duda, pero conviene entenderlo de modo adecuado, pues es preciso recordar que no debemos juzgar según las apariencias, sino rectamente^[52], como Cristo nos enseña a juzgar. La muerte es el momento supremo de la *kénosis* amorosa de la humanidad de Cristo, el momento en que la *kénosis* del esposo (el Verbo divino), al hacerse hombre, y la de la esposa (la humanidad) se unen en un solo acto. Las bodas o el matrimonio son la encarnación entera, mas la cópula amorosa que consume operativamente la unión es la muerte: el acto común de abajamiento que no es de uno de ellos, sino de los dos.

Pero ¿cómo puede la muerte ser considerada una unión marital? Evidentemente, ninguna muerte es una unión marital, salvo la de Cristo, porque (i) la muerte de Cristo es intrínsecamente libre, porque (ii) su muerte es la muerte de *Dios hecho hombre*, y porque (iii) su muerte es *camino*, no término o meta, sino mediación de *vida nueva*. El modo de transformar la muerte en camino de vida es hacerla acto de amor, de entrega total de sí a Dios. La ventaja que tiene la muerte es que, si se convierte en acto de amor, será un acto de

amor máximo. Eso sugieren las palabras de nuestro Señor cuando dijo que no hay amor mayor que el del que *da la vida* por sus amigos^[53]. Sin embargo, ninguna muerte de amigo transforma la muerte en camino. Sólo Dios puede hacer tal cosa, pues sólo el amor de Dios es más fuerte que la muerte. Para ningún hombre es la muerte posibilidad alguna de amor, y menos de amor conyugal, sino antes bien su pérdida. Sin embargo, siendo el amor de Dios el que da la vida –da el ser, el entender y el amar, incluso sin receptor previo–, sólo ese amor puede transformar la muerte en vida. El amor de Cristo no es el mayor de los posibles por ser amor de amigo que da la vida, sino por ser amor de Dios que da la vida por sus amigos, *incluso antes de que lo sean*, convirtiendo para ello la muerte en acto de amor Suyo. Sólo Cristo, que hizo de la muerte un acto de amor, puede convertir la muerte en vida nueva, la pérdida pura en ganancia, como convirtió el agua en vino, o el pan y el vino en su cuerpo y sangre, o como consigue que nos convirtamos y creamos en el evangelio.

Si la muerte puede ser convertida en camino es porque, aunque afecta a la integridad del hombre, no elimina a toda la naturaleza humana de Cristo, sino sólo a su cuerpo. Si todo muriera en el hombre, la muerte sería una desaparición o aniquilación y no podría ser camino, pues aunque Dios pudiera hacer surgir de la nada al muerto, ya no sería por intermediación alguna, que eso implica el «de la nada». En cambio, Cristo dijo: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*. Cristo encomienda su espíritu, que es lo que sobrevive a la muerte, no encomienda su cuerpo al Padre, porque el cuerpo es lo que pierde al morir. El espíritu no muere, aunque muera el cuerpo. Muere el hombre, sí, pero según su cuerpo, no en su espíritu. Al encomendarse al Padre, la humanidad de Cristo se desposee de su cuerpo y se entrega totalmente al Padre en la muerte. Pero, ¿por qué encomienda su espíritu, si el espíritu no muere, antes bien, está a salvo de la muerte? Pues porque el espíritu humano sin el cuerpo queda como cesante, o sea, sin oficio, sumido en una especie de letargo o limbo^[54]. Así pues, la muerte como castigo no afecta propiamente al cuerpo *del hombre*, al que elimina como cuerpo *vivo*, –y en este sentido deja de ser^[55]–, sino a su espíritu, que sigue existiendo, pero cesa en sus funciones respecto del cuerpo. Por eso se puede decir que muriendo sólo el cuerpo, muere el hombre (no la persona), porque la humanidad queda rota y sin sentido por la muerte. Al morir, la humanidad de Cristo no se reserva nada, y eso es lo que sugiere la encomienda^[56]. Encomendar el espíritu es abandonarse totalmente en manos del Padre. Adán, antes del pecado podía pedir el auxilio divino para hacer la voluntad de Dios, pero no podía abandonarse en las manos de Dios, porque no tenía que morir, dado que había sido bien hecho por Él. Encomendar el espíritu es una posibilidad abierta negativamente por la muerte, y positivamente por Cristo: es la forma en que el hombre puede colaborar en la conversión de la muerte en acto de amor. Al morir encomendándose a Dios, se reconoce que la muerte no es algo querido ni hecho por Él^[57], fuente de la vida, y, a la vez, se confiesa confiar plenamente en su Amor, que es quien guarda nuestra integridad. Hay precisamente en eso cierta semejanza con el acto marital, pues la esposa se entrega confiadamente al amor del esposo, encomendándole la iniciativa del acto común. De ahí que en el *Cantar* ella, tras desear que los vientos de la muerte azoten su jardín para que exhale sus aromas, pida al esposo que tome posesión de su jardín. La encomienda es, pues, una entrega amorosa y entera de la humanidad de Cristo, pero también la indicación para nosotros de cómo convertir la muerte en don: haciendo una encomienda amorosa y sin reservas del espíritu a Dios.

Así, la metáfora de las bodas nos permite entender, por un lado, cómo es la muerte de Cristo, y, por otro, qué es el amor. En primer lugar, la muerte y la resurrección son el acto en común que se otorgan mutua y activamente la divinidad y la humanidad de Cristo. La divinidad de Cristo otorga a su humanidad la inmortalidad corporal, pero, a la vez, también la potestad para dar su vida^[58]; la humanidad otorga a la divinidad su obediencia donal hasta la muerte y la ocasión de resucitar su vida corporal a la vida inmortal que le correspondía. Los hombres, una vez perdido el don preternatural de la inmortalidad, morimos por necesidad; la humanidad de Cristo, no, sino libremente. *Libremente*, porque, por un lado, ella era corporalmente inmortal por ser *del Verbo*; pero, por otro, también por ser del Verbo le es dado poder renunciar a esa inmortalidad y, con mayor razón, a la inmortalidad donada por el creador al primer hombre. Por otra parte, conviene ver qué es lo que entrega la humanidad de Cristo, pues si Él sabía que podía resucitar cuando quisiera, podría parecer que no fue tan grande su sacrificio. Pero la esposa, la humanidad de Cristo, ama en la muerte al Padre *sin reservas*^[59]. Es verdad que ella no se pierde a sí misma como espíritu, pero pierde algo propia y exclusivamente suyo, la *integridad* de su amor *humano* al Padre, integridad que incluye *el sentimiento corporal*. Si el amor fuera *sólo* sentimiento, entonces la muerte no podría ser amor, pues la muerte es la eliminación del sentimiento, incluso del sentimiento amoroso hacia Dios, que es la dimensión corporal del afecto más alto del espíritu. Y eso es lo que la esposa hace al entregar libremente su vida, sacrificar su amor corporal pleno al Padre, precisamente por amor a la voluntad del Padre y a nosotros. Es el mayor de los dolores posibles, pues equivale a perder el cielo, una vez que se está en él. Así creó el más grande acto de amor posible, por el que, al ser elevada sobre la tierra, atrae todas las cosas hacia sí^[60], a la vez que hace patente que Cristo es Dios^[61], porque su humanidad ha obrado en la cruz la más alta de las obras de Dios: *la entrega total de sí misma*. Cristo amó al Padre entregando incluso su posesión (espiritual) del futuro corporal, su inmortalidad somática, e hizo que su naturaleza humana se trascendiera a sí misma como criatura, de manera que si hasta ese momento el Verbo había amado *en* su humanidad al Padre sin reservas, ahora lo ama sin reservas *en* y *con* su humanidad.

Sin embargo, el acto de amor entre humanos no es sólo la entrega de la esposa, sino la aceptación y entrega también por parte del esposo, o sea, *la comunión del acto de amor*. El acto común es morir y resucitar^[62], acto en el que intervienen las dos naturalezas: la muerte es un acto de entrega de la humanidad, la resurrección es un don de la divinidad, pero una y otra las hacen conjuntamente, pues es el Verbo el que muere en su carne y es el espíritu humano de Cristo el que resucita a su cuerpo con el poder de la divinidad^[63]. Ambas naturalezas actúan al unísono, cada una de modo distinto, pero en un común acto de amor. Y ese acto común de las dos naturalezas es el que, sin precedente alguno, induce en las demás criaturas la nueva creación: la filiación divina de los hombres, y la sobreelevación de todas las demás criaturas que no lo rechacen.

Pero, además, y en segundo lugar, si la metáfora de las bodas sirve para expresar el amor de Cristo y si no existe mayor amor que el de Cristo al entregar su vida al Padre por nosotros y al

resucitar para crear una nueva vida para nosotros, hemos de concluir que el amor trascendental y por antonomasia no es sólo la alegría por la existencia del otro (J.Pieper^[64]) ni es tan sólo la afirmación de su carácter inmortal (W.Solowiew, G. Marcel^[65]), sino *el crear libremente un acto en común de los amantes, un acto nuevo e inagotable, el otorgarse mutuamente una actividad común para siempre.*

No consigo, no digo ya decir, sino ni siquiera sugerir claramente algunos implícitos de lo que sobreentiendo. En todo momento la voluntad humana de Cristo actúa teándricamente, y por tanto sin reservas, pero hasta el momento de la muerte esa voluntad ha amado con predominio de la voluntad divina sobre la humana, porque lo humano, aunque lo daba todo, todavía iba a dar más, o sea, retrasaba en el tiempo –por amor del Verbo al Padre y a los hombres– la entrega sin reservas (muerte) de su humanidad. Pero en su muerte el Verbo hace que lo humano se iguale con lo divino en el amor; el amor de la naturaleza humana de Cristo llega a ser *operativamente* sin reservas a imagen del amor de Dios. No digo que Cristo antes se hubiera reservado nada, sino que la potenciación obediencial de su voluntad humana por el Verbo iba a dar todavía más al morir. Lo que entrega Cristo en la muerte es su amor a Dios y su felicidad *corporales*. *Al hacerlo, entrega más de lo que una criatura puede entregar por sí misma*: aunque parezca increíble, el cuerpo de Cristo renunció, por amor, al «cielo» de la unión hipostática, para crear un nuevo cielo del que también formarían parte los cuerpos de los demás hombres, y con ellos el universo físico. La humanidad de Cristo fue activada obediencialmente por el Verbo hasta hacer lo mismo que el Verbo había hecho con ella, hasta amar de modo semejante a como había sido amada: si el Verbo se había humillado al tomarla amantemente como esposa, ella se humilla al morir por amor al Padre y a nosotros, de manera que el amor del Verbo resplandece en ella, pues su muerte (y resurrección) es el acto perfecto de amor conjuntamente divino y humano, *acto obediencial* no superable por ningún otro acto creado. En la muerte y resurrección, la naturaleza humana de Cristo «*co-it cum Deo*», obra divinamente, no como instrumento, sino como activa esposa de la divinidad^[66]. La muerte y resurrección de Cristo son, pues, la manifestación plena de la unión hipostática: la muerte, libremente permitida, es una entrega perfecta, aunque con pérdida, pero ni aún así podía la muerte retener^[67] ni separar a la esposa de la divinidad por más tiempo del que ella quisiera, de manera que al espíritu de Cristo le fue dado co-resucitar desde el Verbo, con el Padre y en el Espíritu Santo, a su cuerpo para una vida inmortal^[68], cuando quiso.

También cuando dos personas se casan se entregan sus voluntades, se eligen el uno al otro para vivir una vida en común, de modo que renuncian a tener una vida exclusiva de cada uno, lo que implica muchos sacrificios mutuos. Como el de Cristo hacia nosotros, el amor cristiano ha de ser, incluso entre los esposos, un amor sacrificado. Sin renunciaciones, sin sacrificio, no existe el amor cristiano, que, por otra parte, es la perfección del amor humano. Después del pecado, las relaciones entre varón y mujer quedaron deterioradas por el mutuo afán de dominio. No hay amor humano sin dolor, y por eso sólo el amor de Cristo crucificado garantiza la vida matrimonial en perfección. Lo que en el libro de Tobías se nos narra como un mal personal que afectaba a su prima Sara es, en realidad, un mal que afecta a todo amor humano: el egoísmo

inducido por Satán, pero operante en ambos esposos, lo puede matar ya en la misma noche de bodas. Hace falta la oración por parte de los esposos, pero sobre todo el remedio divino (la ofrenda de las entrañas del pez), para eliminar el dominio diabólico sobre las relaciones matrimoniales. No se trata de superstición alguna, sino de los evidentes sacrificios mutuos que exige el matrimonio, y que sin la gracia de Cristo o lo rompen o lo anulan como unión amorosa, al establecer la primacía egoísta de cada uno de los esposos sobre el otro, que es el poder del maligno sobre el matrimonio natural. Naturalmente, por encima del amor humano está el amor a Dios. Sólo a Dios puede uno entregarse sin reservas, y sólo por amor a Dios pueden los esposos entregarse mutuamente sin reservas. Sólo en Dios y con la gracia de la cruz se puede conseguir que la vida de cada uno sea la de los dos y abarque tanto los momentos felices como los de sacrificio.

2. D. La continuación de las cesiones amorosas por la esposa.

Pero la muerte no es el final de las cesiones amorosas de la esposa. Entre la muerte y la resurrección existe un retraso temporal, que también es libremente aceptado por la esposa. Renuncia, pues, a resucitar de inmediato tras la muerte, tal como el amor de su amante podía conseguir (*"pasó la mano por la cerradura y me estremecí, pero al volver la espalda había desaparecido"*); durante ese lapso el alma conserva la visión beatífica (oye la voz del amado y lo describe a las almas de los santos padres y patriarcas), pero privada del amor sensible de su cuerpo, que es lo que le falta y lo que se ha de entender como sacrificio y retraso temporal (para su humanidad). La humanidad de Cristo está muerta en su cuerpo y despierta en su espíritu, y percibe la llamada del esposo, o sea, cómo el esposo podría resucitarla inmediatamente y restituírle la vida corporal. Pero, además de humillarse hasta morir, ella se humilla permaneciendo tres días incompletos en los dominios de la muerte. Renuncia a resucitar de inmediato, precisamente para rescatar a los que yacían en las sombras de la muerte, para llenar de luz el seno de Abrahán, y así igualarse a todos los que tras morir hemos de aguardar la resurrección de nuestros cuerpos. Esa situación va contra la naturaleza humana de Cristo tanto como la muerte, y por eso el *Cantar* la describe como una pesadilla de amor, aunque el amor al esposo la inunde en su espíritu por completo. La esposa permanece en la muerte libremente hasta que ella misma se despierta y vuelve a la vida: sin saber cómo, su deseo la arrebató y la puso a la cabeza de los vencedores, subida al carro del príncipe de su pueblo, como primogénita de los muertos. «Sin saberlo» quiere decir que no por su solo poder, sino guiada por la mano del esposo, el amor que ella le tiene la resucitó, superando la muerte, para poder amarle divinamente de nuevo en cuerpo y alma. La iniciativa de la resurrección es del alma de Cristo en cuanto que ahora opera activamente como el Verbo opera, sin reservas. Como ella no sólo ha sido amada, sino que ha amado a entera imagen del Verbo, ahora opera conjuntamente con el Verbo: sus deseos son obras divinas, concretamente la más grande obra divina, la resurrección de su cuerpo con el que volver a amar al amado.

Esta operación conjunta del Verbo y de la humanidad de Cristo en la muerte y resurrección es una acción teándrica que supera las posibilidades de cualquier criatura, y constituye un inagotable misterio. El amor de Cristo es más fuerte que la muerte, pues la convierte, por encima de toda comprensión, en medio suyo; pero lo extremado de la muerte sirve de inmejorable indicación del poderío del amor de Dios^[69]. En el momento de máxima humillación es cuando la humanidad de Cristo es más activamente potenciada por el amor del Verbo. Por eso la metáfora de la unión conyugal es divinamente iluminadora. El esposo y la esposa humanos consuman su unión espiritual de modo corporal, y de tal manera que al esposo le corresponde la iniciativa corporal y a la esposa la acogida, acomodación u obediencia (en sentido operativo). Aunque lo sea espiritualmente, corporalmente no es ésta una unión paritaria, sino que cada uno juega en ella un papel diferente. Mucho mayor aún es, naturalmente, la diferencia entre la divinidad y la humanidad de Cristo, pues la divinidad es acto puro y la humanidad es acto obediencial. Pues bien, en la muerte y resurrección de Cristo la naturaleza humana de Cristo que estaba unida en acto obediencial a la divinidad, recibió activamente de ella la comunicación de la iniciativa de darse y de dar. El Verbo activó divinamente su naturaleza humana y la convirtió en acto obediencial *donante*, hasta el punto de que amó según Él ama, *con entrega sin reservas*, y de que la pérdida aneja a la muerte fue compensada de forma inconmensurablemente sobreabundante por la ganancia en actividad teándrica de su alma humana. En su mismo *co-ire cum Deo* al morir, (re)adquirió la naturaleza humana de Cristo el mayor de los dones posibles: el don de *co-dar* con la divinidad, el compartir la iniciativa divina en el dar. Por eso es ella misma la que resucita: “*me ha sido dada la potestad de dar la vida y de volverla a tomar*”^[70], pero *conjuntamente* con el poder del amor divino, por lo que es, a la vez, Dios quien la resucita^[71]. La alegría del co-dar con Dios, ejercido plenamente en la muerte y resurrección de Cristo, inunda el amor humano, más aún, transforma en amor la vida entera del hombre, incluso antes de morir.

El matrimonio cristiano, como consecuencia del amor de Cristo en la cruz, no es un matrimonio igual que el de los no cristianos: todo lo que hacen marido y mujer, incluso por separado, puede ser integrado en una unión de vida tal que las obras de cada uno son obras conjuntas entre ellos y con Cristo. Los méritos del uno repercuten en el otro, y los del otro en el uno. No me refiero a una mera comunicación de bienes, sino de méritos y de obras cristianas. El matrimonio cristiano es un adelanto de la comunión de los santos, una Iglesia doméstica. El reparto de funciones natural a la vida familiar es convertido por la gracia en una unidad de acción. El amor de Cristo es el que hace que se trasfundan los dones de Dios y las obras entre el esposo y la esposa cristianos. La limosna hecha por uno es limosna de los dos, la oración hecha por uno es oración de los dos, el trabajo hecho por cada uno pasa a ser también compartido por el otro, etc., siempre y cuando en ellos sea común la gracia y el amor sacramental^[72].

3. La unidad de acción entre el esposo y la esposa

A partir de la resurrección, la esposa toma la iniciativa y desarrolla una actividad *manifestamente* conjunta con el esposo, teándrica, y perfectamente feliz. La unión consumada transfiere a la esposa la unidad operativa con el esposo a ojos vista: las obras ya no son aparentemente de uno o de otro, sino visiblemente de los dos.

Sin embargo, incluso tras el triunfo de la resurrección todavía la esposa hace otra renuncia: en vez de implantar en la tierra y hacer públicos, como desea, sus amores, se retira, para dejar tiempo a nuestra incorporación a sus planes. Primero retrasa su ascensión para manifestarse a los discípulos y consolidar la fe de éstos. Luego separa, mediante la ascensión, la primera venida respecto de la venida final^[73]. Por eso nos dijo el Señor que *nos conviene que Él se vaya (al Padre), pues si no se fuere, el Espíritu no vendría a nosotros*^[74]; y con el Espíritu nos vino la incorporación activa a la misión de Cristo, al anuncio de su reino. En medio, entre la expresión de sus deseos y la ascensión, aparece en el *Cantar* por tercera y última vez el conjuro del esposo: una vez consumada la unión en la muerte y resurrección, la humanidad de Cristo, abrazada en cuerpo y alma al esposo, es apartada de las hijas de Jerusalén y no volverá a su compañía *hasta que ella quiera*, o sea, hasta su segunda venida^[75]. Al separar la resurrección respecto de su segunda venida, por medio de la ascensión, renuncia también al triunfo clamoroso y fácil de su Iglesia, que es su Cuerpo, la cual no es librada de su debilidad, a fin de dar lugar al poder trasnatural del amor divino, que es el arma definitiva del reino de Dios. Pero incluso la siempre joven y débil Iglesia, que recibe en herencia los amores de Cristo y su sabiduría (el Espíritu de Cristo), también está a seguro de las perturbaciones de los hombres, porque el conjuro del esposo protege ahora también a las hijas de Jerusalén, a los creyentes a quienes prometió "*Yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos*" (Mt 28, 20).

Sólo entonces, al final, en la segunda venida, será declarada sin ningún recato la grandeza de su amor y quedará manifiesto el carácter indeleble de la unión alcanzada. Aunque no sea la entraña del amor, es consecuencia del amor humanamente perfecto el que, como entrevió G. Marcel, se diga implícitamente al amado: «tú no morirás»^[76], pues el acto puesto en común es *para siempre*, pero en el bien sabido de que, ya que el amor humano no conserva la vida corporal de los amantes, sólo Dios puede decir con verdad a un *hombre* (espíritu y cuerpo) «tú no morirás». Y eso es lo que el Padre y el Verbo con el Espíritu dijeron al cuerpo de Cristo al resucitarlo. Eso es también lo que en la consumación se hará patente: la eternidad del amor humano (de Cristo), no la mera inmortalidad del espíritu, sino también la del cuerpo. La unión hipostática se mostrará entonces a toda la creación en su inseparable unión, pues la esposa llevará en sí la marca indeleble del amor del esposo. El Verbo divino ha unido de tal manera consigo a la humanidad de Cristo en la encarnación, y la ha llevado a tal perfección en la muerte y resurrección, que no sólo estará siempre con ella, sino que ella estará siempre con Él, allí donde el Verbo esté. Y no estará como invitado ocioso, pues habiendo sido introducida en la vida íntima de la Trinidad por el Verbo, nada en el cielo ni en la tierra está por encima de ella, sino que Dios, uno y trino, se manifiesta y comunica operativamente a toda la creación por medio de ella, que es Su verbo.

La indisolubilidad del matrimonio es el signo de esa eternidad del amor divino-humano de Dios, que da sin arrepentimiento y sin reservas. Dar sin arrepentimiento es la perfección del amor, que sólo pertenece a Dios, pues es el único que al dar no pierde. Gracias al amor de Cristo, los hombres podemos darnos también sin reservas a Dios y a nuestros hermanos, y, de modo especial en el matrimonio, a Dios y entre marido y mujer. Si en nuestro amor con pérdidas, es decir, sufrido, nos damos (por la gracia de Cristo) sin reservas a Dios y entre nosotros, entonces nuestro amor será un amor sin arrepentimiento, un amor indisoluble. El amor desea ser para siempre, pero sólo puede ser para siempre el amor cristiano, porque sólo el amor de Cristo es humanamente para siempre. Cuando Cristo exige la indisolubilidad del matrimonio, en realidad está confiriéndole la más alta dignidad, aquella que cumple –con exceso y sobra incomparables– el plan inicial de Dios: ser imagen de la divinidad^[77] siendo imágenes del amor que la divinidad tiene a la humanidad asumida y que la humanidad asumida por el Verbo tiene al Padre.

Resumiendo sinópticamente todo lo dicho, al tomar la iniciativa (*ab aeterno*) de la encarnación, el Verbo acepta (respecto de la voluntad del Padre) entrar en el tiempo tomando como esposa su humanidad. Por eso recita su palabra-acción, no con un solo acto, sino desplegando en una serie de actos el acto único de su unión. La encarnación es, como acto en el tiempo, el comienzo de las bodas; la vida de Cristo es su desarrollo, o sea, la *conversatio* o convivencia; y la muerte-resurrección la unión marital, siendo la eternidad (asunción y segunda venida) su consagración perpetua. Y todo eso es inspirado por el Espíritu Santo en la forma de un cantar que es el *Cantar de los Cantares*.

III. Los terceros

Los que llamo «terceros», en sentido amplio, son los personajes aludidos en el *Cantar* como rodeando a los novios. Son muchos, en situaciones y con papeles muy diversos. En todas las bodas son, normalmente, muy abundantes, pero en ésta tienen singular importancia.

Aparte del esposo y de la esposa, en los encabezamientos del *Cantar* son mencionados coros y voces anónimas, introducidas por los editores para facilitar su lectura, pero que responden a pasajes literales no adjudicables a uno de los dos interlocutores o a flexiones del texto de difícil encuadramiento temático.

–*Los coros*. Aparecen en I, 8; V, 9; VI, 1; VII, 1. Se trata de una ficción poética con el fin de ofrecer un interlocutor a la esposa, que no sea el esposo ni las vírgenes que la acompañan hasta la alcoba, bien sea por tratar de recoger una suerte de diálogo interior, bien sea por

referirse a un diálogo en sueños, que refleja voces de ultratumba. La primera vez que habla el coro equivale a una voz interior que oye la esposa. En las dos ocasiones siguientes parece ser la respuesta que dan las hijas de Jerusalén a una pregunta de la esposa (V, 9; VI, 1), pero puesto que se trata de un diálogo en sueños y que acontece tras la unión marital, puede entenderse que representan a unas hijas de Jerusalén que asisten a la boda desde otro plano que el terreno. Por último, en VII, 1 (dos primeros versos) el coro representa a todos los creyentes que, sobre la tierra y bajo ella, esperaban el despertar de la esposa y asisten a él.

–*Las voces anónimas.* Aparecen en varias ocasiones, la principal y más larga es la de III, 6-11; pero también aparecen esporádicamente, al final de V, 1 (dos últimos versos); al final de VII, 1 (dos segundos versos) y al comienzo de VIII, 5 (dos primeros versos). En la edición castellana de la Biblia de Jerusalén, edición del 1998, los dos primeros pasajes son atribuidos al Poeta, o sea, al autor humano del texto^[78], el tercero al coro, y el cuarto queda sin adscripción. Como quiera que se las denomine, dado que sus funciones se distinguen de las del coro, cabe considerarlas como otro recurso literario que sirve esta vez para introducir transiciones bruscas en el texto. Las voces anónimas son utilizadas para expresar cambios radicales de escenario y de enfoque: el tránsito del diálogo entre los esposos a la descripción del cortejo (III, 6); el tránsito de la unión marital a la entrada en el sueño (V, 1); el paso de la situación de sueño al nuevo diálogo entre los esposos (VII, 1); y el del diálogo al desenlace final (VIII, 5). Pero además de recurso literario, esas voces anónimas, al igual que los coros, expresan también contenidos que corresponden a parte o al conjunto de los «terceros», los cuales en este caso son unos «terceros» *en sentido amplio*, es decir, que asisten a la boda desde situaciones e instancias externas y superiores a la historia.

Por «terceros» *en sentido estricto* entiendo, sin embargo, más expresamente a los personajes aludidos nominalmente, aunque sea con nombres genéricos, en el propio *Cantar*, aparte de los esposos (Salomón y la Sulamita):

–Entre esos terceros destacan *las jóvenes vírgenes* (I, 3 y 4; II, 2 y 5; V, 9 y 17), el cortejo de la esposa que la acompaña en la intimidad de sus aposentos e incluso hasta la intimidad del aposento conyugal. Con sus lámparas encendidas esperan durante la noche la llegada del esposo y de la esposa para facilitarles con ellas el acceso a la cámara nupcial, y ellas mismas se introducen con el esposo, que cierra la puerta tras de ellas^[79]. Estas vírgenes son las almas que s. Juan vio en el *Apocalipsis* acompañando al Cordero al final de los tiempos y que entonaban un cántico nuevo delante del trono, delante de los cuatro animales y de los ancianos. "*Ninguno podía aprender el cántico a excepción de los ciento cuarenta y cuatro mil, rescatados de la tierra. Éstos son los que no se han mancillado con mujeres, porque son vírgenes; éstos siguen al cordero adondequiera que va*" (14, 1-4). Estas almas conocen los secretos de los amores del Cordero, porque son como Él, vírgenes y confidentes suyas.

–En lugar muy principal aparecen, las compañeras de la esposa (*Sal* 44: 15), *las hijas de Jerusalén o de Sión* (I, 5; II, 7; III, 5; III, 10-11; V, 8; V, 16; VIII, 4). Ellas representan a los creyentes que, aun no siendo vírgenes, aman al esposo y lloran por las humillaciones y los padecimientos de Cristo, como nos indica nuestro Señor: "*hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, llorad por vosotras y por vuestros hijos*" (*Lc* 23, 28). Estas almas juegan un papel importantísimo en el *Cantar*, pues a ellas se les atribuye el poder de despertar a la esposa de su plácida y feliz entrega al esposo, el cual las conjura a dejarla tranquila hasta que la propia esposa decida despertarse. Tal poder no es, pues, otro que el de intranquilizar a la esposa, el de suscitar su cariño y llevarla a morir por su salvación. Por ellas está adornado de púrpura el palanquín de Salomón, y ellas están invitadas a asistir como testigos a sus bodas.

–También es aludida con frecuencia *la madre de la esposa*, bien por razón de sus hermanos (I, 6; VIII, 1), bien por razón de la casa (III, 4; VIII, 2), bien porque la esposa es su unigénita (VI, 9), bien por el lugar donde la concibió (VIII, 5). En todas esas ocasiones la madre a la que se alude es a Eva, madre de todos los hombres. Sólo un vez aparece mencionada la madre de Salomón por razón de la diadema con que corona a Salomón (III, 11), sin embargo, como Salomón representa a Cristo entero (Dios y hombre), también en esta ocasión alude en un cierto sentido a Eva, y de modo pleno a María, la nueva Eva. En el *Cantar* no se menciona al padre de la esposa, ni tampoco al de Salomón. Ambas omisiones son muy oportunas, porque la humanidad de Cristo no lo tuvo, y porque el Salomón de que aquí se habla es Hijo de Dios, tal como había prometido Yahvé a David: "*y él será para mí hijo*" (*2 Sam* 7, 14), y tal como confirmó David poniendo en boca de Dios: "*Dijo el Señor a mi Señor, siéntate a mi derecha...desde el seno antes de la aurora te he engendrado*" (*Sal* 109 [110], 1-3; cfr. *Sal* 2, 7).

–*Los hermanos de la esposa* aparecen en tres ocasiones: en I, 5-6; VIII, 1; y en el Apéndice de modo más extenso. Quitando la leve alusión de VIII, 1, los hermanos siempre hacen sufrir a la esposa, la condenan a guardar sus viñas, desconfían de su debilidad y quieren sacar provecho de ella o de su boda, pero ella no los rechaza y hace lo que ellos necesitan. Representan a los pecadores, a los que Cristo adopta como hermanos en razón de su humanidad.

–*Los amigos y compañeros del esposo*. Los amigos son mencionados una sola vez (V, 1), citados por una voz anónima –no por el esposo–, que en este caso entiendo puede ser la voz de los ángeles, y representan a cuantos mueren con Cristo, en cuanto que Cristo dio la vida por sus *amigos*^[80]: son los invitados a participar en el banquete de amor de la cruz, en el que se funda la Sagrada Eucaristía. Puesto que nuestro Señor llamó a sus discípulos «amigos»^[81] y, refiriéndose a ellos dijo que no se puede hacer ayunar a los amigos del esposo mientras están con el esposo^[82], se ha de entender que los amigos mencionados son sus discípulos, los testigos de su muerte y resurrección y primeros invitados a la Eucaristía, así como los que crean por medio de ellos^[83]. En cuanto a los compañeros, son mencionados por la esposa como pastores de rebaños (I, 7), y por una voz anónima como los caballeros del séquito que acompaña a Salomón (III, 7-8), pero el esposo nunca los menciona. Se trata en cada caso de

referentes distintos: los mencionados por la esposa pueden ser las otras personas de la Trinidad, mientras que los caballeros del séquito pueden ser los acompañantes de Cristo en la *via crucis* y en la propia cruz, o, en la medida en que no son mencionados por el esposo como compañeros, pueden ser los que lo crucificaron.

–*Los centinelas de la ciudad*. Aparecen dos veces, la primera antes de su muerte, en el prendimiento (III, 4), la segunda en y después de su muerte: son los que despojan a la esposa de su velo, así como los que atraviesan su pecho tras la muerte y velan su tumba (V, 7). Representan las fuerzas del mal, el pecado, y por tanto también a nosotros como pecadores y causantes de la muerte de Cristo.

–*El harén de Salomón*. Está integrado por las vírgenes, concubinas y esposas de Salomón. Todo él asiste al desfile de la boda, y representa a la creación entera, a todas las criaturas que se alegran y benefician de las bodas de Salomón, alabando a la esposa (VI, 8-10).

Como se ve, aunque dispersos y aparentemente marginados, los terceros están por todas partes en el *Cantar*. Sólo en el c. IV, en que se refiere la muerte de Cristo y su soledad, no son mencionados. Su importancia puede entreverse por dos detalles: en el *Cantar*, a diferencia del *Salmo 44* [45] (v.17) no se mencionan para nada los hijos, de manera que la fecundidad de la unión amorosa, que es natural consecuencia suya, quedaría desconsiderada por completo a no ser que los beneficiarios de la misma sean los «terceros». Esa omisión es muy conveniente, pues Cristo no trasmite por vía de generación su condición de Rey, sino que la trasmite por la vía de la muerte y resurrección^[84]. El otro detalle es que la organización de todo el poema gira en torno al tres veces repetido estribillo en el que el esposo conjura en nombre de Yahvé Sebaot a las hijas de Jerusalén para que no despierten a la amada. Si ellas tienen la posibilidad de despertarla, lo será por amor, por un amor que entra en competencia con el amor con que ella descansa en brazos del amado, por lo que ha de entenderse que ellas han de ser las desencadenantes de las inquietudes de la esposa y las beneficiarias del triunfo final de su entrega y amor. Las hijas de Jerusalén son el pueblo de Dios, y la celebración de este matrimonio las tiene como amigas invitadas principales: el amor de la esposa a las hijas de Jerusalén es el amor de Cristo por la Iglesia.

A todo eso ha de añadirse que el *Cantar* no está, como los otros cantares de la Biblia, dedicado a Dios, ni tampoco nos cuenta ninguna boda humana concreta. Al no ser la descripción de unos amores entre personajes históricos, cuya intimidad nadie podría conocer ni debería narrar, este cantar es una especie de canto al amor, pero no a un amor irreal, sino a un amor pleno y perfecto, que no puede ser otro que el prometido por Dios para los tiempos mesiánicos. El *Cantar* está dirigido, pues, no a transmitir una información de hechos pasados entre personas meramente humanas, sino a transmitir una información de contenido revelado que tiene como término *la fe de los lectores*. Por tanto, aparte de los terceros que intervienen en él, existen

otros terceros, que son *los destinatarios* del *Cantar*, a saber, los que creen y esperan en la palabra de Dios, a los cuales les está dirigido para revelarles la intimidad de las bodas del Cordero. Ellos, aunque aparentemente no intervengan en Él, son la razón de que el *Cantar* haya sido *escrito*.

Conviene, pues, que paremos mientes en la importancia de los «terceros», que es decisiva para entender el sentido de los amores que se describen en el *Cantar*. El esposo, metafóricamente aludido como un joven cervatillo que baja de las alturas, no gana nada en este matrimonio, que ha de entenderse como una verdadera *donación* por parte del Verbo, como un acto de amor absolutamente desinteresado. Él es ya Rey, y de un reino eterno. Las ideas paganas no tienen aquí cabida alguna, pues ¿qué habrá que Dios no tenga o que pueda desear? Criaturas de Dios somos, ¿qué ha de haber en nosotros que Él no haya puesto o que le pueda sorprender?^[85] ¿Cómo pensar que la naturaleza humana pueda seducir a la divinidad, máxime estando empecatada? La encarnación es un acto de amor misericordioso, en el que Dios ama a la humanidad no por mérito alguno de ésta, sino *por libre decisión Suya*, y con la razón de conveniencia de la lamentable situación en que el pecado de Adán nos dejó a los humanos: ausencia de gracia santificante, ignorancia de Dios, conversión a las criaturas y muerte. Ese amor de dilección divino, carente de toda justificación en la criatura humana, es el que forma y asume a la esposa (la humanidad de Cristo), hermana, compañera y amiga de toda la humanidad, para que esta criatura perfecta, unida personalmente consigo por el Verbo, sea Su amor a la humanidad caída, así como la manifestación a las demás criaturas de las delicadezas íntimas de su amor divino.

Por tanto, la verdadera razón de estas nupcias excepcionales es la salvación de los hombres y, mediante ella, la revelación de los secretos del amor divino. Y esa razón se contiene alegóricamente en los «terceros», partícipes e invitados a estas bodas. Desde el estado de postración y tristeza de la humanidad caída adquiere sentido especial la alegría única de estas bodas que le ponen fin. Desde el amor misericordioso de Dios por los «terceros» adquiere sentido que la humanidad de Cristo ame al Padre amando a los hombres, así como que la esposa lleve a término su *kénosis* en la muerte, completando con ella la unión o acto marital^[86]. La esposa ama entonces como es amada: *“Como el Padre me amó, así os he amado”* (Jn 15, 9). Pero todo cuanto ha hecho la esposa por amor a Dios es *asemejarse a los terceros, muriendo como nosotros*, seamos centinelas, vírgenes, hijas de Jerusalén, amigos del esposo, o lo que fuéremos. Morir libremente por otros es el mayor amor que tener se puede: *nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos* (Jn 15, 13). Por tanto, el acto que consuma el amor a Dios de la naturaleza humana de Cristo, el acto en que se entrega a Dios, es uno y el mismo con el acto en que entrega su vida por nosotros. Al hacerlo ella nos ama como Dios ama, pero a la vez ama a Dios a imagen de como es amada por Él. Este anudamiento de lo divino y lo humano en el amor de Cristo es el secreto de la encarnación que nos revela su muerte. ¿No se ve la insospechable congruencia de todo lo cristiano? El criterio del juicio final, *“lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños a mí me lo hicisteis”* (Mt 25, 40), no es casual ni un invento de los evangelistas, sino consecuencia intrínseca del amor de la

esposa aquí descrito, e íntimamente congruente con el precepto del amor de Cristo: "*amaos unos a otros como yo os he amado*" (Jn 13, 34; 15, 12). Si la humanidad de Cristo ama al Padre amando a los hombres hasta la muerte, sólo ella, ningún simple hombre, podría mandarnos amarle a Él amando a los hermanos, y sólo ella podría enseñarnos que al Verbo de Dios se hace lo que se haga a los hermanos. Por virtud de la muerte de Cristo, que amó a Dios amando a los hombres pecadores hasta el extremo, cuanto a cualquiera de ellos hagamos a la humanidad de Cristo se lo hacemos, y, al hacérselo a Cristo, se lo hacemos al Padre.

Los «terceros» son, en consecuencia, la razón de la encarnación, de la vida y de la muerte de Cristo. Lo mismo que la celebración de las bodas no tienen sentido sin los «terceros», porque son un acontecimiento social, así las bodas de Salomón no tienen sentido sin los «terceros», sólo que con mayor razón. Si se olvidan el pecado original y los pecados personales de los hombres, la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo carecen de sentido: ¿para qué habría de querer Dios encarnarse? ¿Qué ganaría Dios con ello? ¿Por qué elige Dios a la humanidad para encarnarse? ¿Cómo es posible que Dios, incluso el Dios encarnado, sufra y muera? ¿Y para qué? Las respuestas a tales preguntas son casi una sola: Dios ha querido unir personalmente consigo a una criatura para mostrar que Él es amor sin reservas y sin pérdidas; el hombre, la más baja de las criaturas, no por su ser, sino por su estado de postración tras el pecado, ha sido elegido por Dios a ese fin^[87]; es congruente que Dios, queriendo mostrar su amor incomparable, se haga hombre. Dios no gana nada con ello, sino que la manifestación o revelación de la inenarrable trascendencia del amor de Dios a todas las criaturas se realiza de modo más patente al hacerse (o unir personalmente consigo a) la más débil de todas sus criaturas. Cristo, Dios encarnado, muere no por necesidad de su naturaleza humana, que es inmortal, sino porque siendo acto obediente se puede *hacer mortal, morituro, y puede morir*, expresando así el amar sin reservas de Dios y sin que la pérdida (muerte) disuelva su humanidad para siempre. La muerte y resurrección ha sido elegida por Dios como el acto común por el que queda unida matrimonialmente la humanidad asumida de Cristo a nuestra humanidad *caída*. De ese modo, en la muerte y resurrección de Cristo se revela directamente a toda criatura la gratuidad y la plenitud del amor misericordioso divino.

Y, finalmente, como en todas las bodas, el modo de celebración de la fiesta es un convite, unos días de fiesta con buena comida y bebida. En el *Cantar* sólo se menciona el convite justo en el momento en que se consuma la unión de los esposos, en el acto de la muerte. Eso concuerda con la índole del pan y del vino eucarísticos, que son el cuerpo y la sangre de Cristo ofrecidos en la cruz. Lo distintivo de estas bodas únicas es que ellas cambian el curso de la vida de todos los «terceros» que participan en ellas, entre los cuales están incluidos tanto los primeramente llamados, como los llamados en ausencia de éstos, mendigos, cojos, enfermos, todos cuantos pululan por las calles de la historia de la humanidad. Estas bodas no son una alegría pasajera, sino una alegría para siempre. El amor sin par, sin discordias entre los amantes, lleno de felicidad y plenitud en que ellas consisten, tiene el poder de barrer el pecado, las debilidades físicas y morales, la ignorancia y la muerte. Los que asisten a ellas no están allí como convidados de piedra, sino que son incorporados a las bodas, invitados a formar parte del

Cuerpo místico. Sólo los que no quieren asistir a su celebración o los que acuden a ella de modo indigno resultan expulsados. La asistencia a estas bodas sirve, pues, de criterio discriminatorio en el juicio final. Por ellas se alcanza que el amor humano, que nunca debe ser cosa de dos solos, sino que debe estar abierto a la vida, esté, además, abierto a la comunión universal y repercuta en toda la creación. De este modo, el que fue medio de difusión del pecado original es convertido por Cristo en símbolo eficaz de su amor redentor divino-humano. Dios, que odia el pecado hasta el punto de condenar eternamente a los ángeles, ama al hombre pecador hasta el punto de morir por él, para darle la oportunidad de celebrar eternamente sus bodas de amor con la humanidad y, a su través, con toda la creación. Gracias al amor que es Cristo, todas las criaturas han alcanzado la plenitud de sentido: Dios ha creado por amor, y por amor nos incorpora a su amor.

IV. Consecuencias teológico-filosóficas del comentario.

Antes de acabar este comentario es conveniente echar una mirada a su conjunto, para cerciorarnos de la grandeza del *Cantar*. Las bodas de Salomón son una alegoría profética de la salvación obrada por Cristo, Verbo encarnado, así como de los planes eternos de Dios para con todas sus criaturas. La humanidad de Cristo ha sido la elegida por el Verbo divino para hacerse criatura, o sea, para unirla consigo en unión indisoluble y eterna (cuya imagen es el matrimonio), de tal manera que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los infiernos. La encarnación es como unas bodas a las que asisten todas las criaturas en calidad de invitadas, y que les llevan la alegría y el gozo, pues en ellas se come y se bebe el pan bajado del cielo, el verdadero maná. Aquellas criaturas que no quieren asistir o que quieren asistir indecorosamente, y sólo esas, son expulsadas por indignas de Salomón.

Las bodas han sido, pues, elegidas por Dios como signo de toda su obra redentora. Dos son los principales acontecimientos históricos de la obra salvífica de Dios recogidos —e interpretados como tales— por la Sagrada Escritura: la Pascua y la Alianza en el Sinaí. Cada uno de ellos corresponde al comienzo y al (relativo) final de esa obra redentora, respectivamente. En el primero hay sacrificio y comida, salida sin demora y paso del mar rojo^[88]. En el segundo, hay pacto de amor entre la divinidad y la humanidad, que hacen que la humanidad deba amar como ha sido amada, por lo que es propuesta por los profetas como los *desposorios* de Dios con su pueblo. En Cristo el orden se invierte, primero son las bodas (encarnación), y luego su Pascua, pero ambas forman parte del mismo acto redentor, al igual que la Pascua y la Alianza forman parte de una misma acción salvífica: la liberación del pueblo de Israel del dominio de Egipto y su constitución como pueblo de Dios. La unión de las bodas y de la Pascua queda recogida en la expresión «bodas del Cordero» en el Apocalipsis^[89]. Las bodas del Cordero, como *bodas*, son alegría, pero como *bodas del Cordero* implican el sacrificio pascual, el paso por la muerte. Ese amor de la humanidad de Cristo es la alegría, la vida de la que vivirán todos los hombres que se salven, pero haciendo de la entrega de sí el acto de amor supremo.

El misterio guardado por Dios desde la eternidad^[90] es que Él ha querido comunicar su vida íntima a todas sus criaturas, y que, para ello, ha elegido hacerse hombre, ha elegido como mediadora a la humanidad de Cristo, en el cual recapitula todas las cosas^[91]. En otras palabras, el misterio escondido es el misterio de Cristo. En éste es en el que, primero, quisiera ahondar a continuación con la ayuda de la alegoría de las bodas, para después iluminar desde el misterio de Cristo la novedad obrada por Él sobre las bodas.

IV.1. Consecuencias de la alegoría de las bodas para la encarnación.

La indicación alegórica de la unión matrimonial nos enseña que la unión de las dos naturalezas en la Persona del Verbo se hace sobreelevando la naturaleza humana a la condición de esposa, hermana y amiga de la divinidad. No hay confusión, sino unión amorosa en la que la divinidad hace de esposo y la humanidad de esposa. En su unión ambas son activas, pero a cada una le corresponde un papel diferente. La divinidad toma la iniciativa de consumar la unión, la humanidad la acepta. El esposo toma a la esposa, la esposa se entrega al esposo^[92]. Pero aun siendo distintas las operaciones de uno y otra, en su copulación se hacen una sola operación divino-humana, cuando la esposa imita la iniciativa del esposo divino. La metáfora de la esposa me sugiere, trasladada al plano filosófico, la noción de *acto obediencial*^[93]. La naturaleza humana de Cristo es acto obediencial, el acto creado más alto posible, ya que en su obediencia ha sido llevada hasta *co-dar* con la divinidad: Cristo es la única criatura que, como Dios, da el dar, porque lo co-da con Dios, y por eso es el verbo del Verbo, porque es imagen del Verbo, el cual da el dar al Padre^[94], no digo sólo en su persona y dentro de la Trinidad, sino también en su humanidad o naturaleza humana.

Todo lo que hace la humanidad de Cristo lo hace como expresión creada y humana del Verbo, por eso toda la obra redentora la realiza *abajándose*, de manera que el abajamiento y la debilidad de Cristo es más alto que toda la inteligencia y que toda la fortaleza de los hombres^[95]. El implícito de lo que voy diciendo es que en la humanidad viadora de Cristo lo más alto no fue su ser humano, sino su obrar. El ser humano de Cristo no dejó de ser humano, mientras que su obrar pasó a ser divino-humano. Si el ser humano de Cristo se convirtiera en divino-humano, la confusión de naturalezas sería inevitable, mejor dicho, quedaría anulada su humanidad, y por tanto la unión hipostática. Sin embargo, lo más bajo de la humanidad, la esencia humana o principio de operaciones de Cristo viador actuó conjuntamente con Dios, y así las operaciones de la humanidad de Cristo fueron más altas que su ser humano, en cuanto que son *teándricas*. La esposa no deja de ser esposa, pero en la copulación alegórica (muerte y resurrección) opera conjuntamente con el esposo divino, siendo tal unión divino-humana. Lo importante aquí no son, como pudiera parecer, las diferencias entre la encarnación, la vida temporal, la muerte y la resurrección^[96], sino, antes bien, que las obras de la humanidad de

Cristo no son meramente humanas, mientras que el ser de la humanidad de Cristo, aunque asumido, sí es plenamente humano.

Con esto se opera una inversión completa en el orden y funcionamiento de las criaturas. En las criaturas lo más elevado es lo que procede directamente de Dios creador: el ser, que, por eso, es trascendental. Pero, a diferencia de la divinidad, no todo en la criatura es trascendental, porque no todo en la criatura es de la índole del dar, mientras que todo en Dios es dar. Lo que no procede directamente del dar no es ni tan siquiera *de su índole*. Ésa es la diferencia real entre el ser y la esencia creados: que no todo en la criatura es trascendental. La esencia es principio de operaciones que no son de la índole del dar, mientras que el ser es un don directo del dar divino, que como tal tiene la índole del dar^[97]. El ser creado es más alto que la esencia, aunque no sea sin la esencia. Pues bien, en la humanidad de Cristo *abajada* el orden se invierte, lo más alto es la esencia humana de Cristo en cuanto que es operativamente teándrica. Y en congruencia con esa sobreelevación de lo más bajo por encima de lo (creaturalmente) más alto se puede entender que el Padre haya elegido a lo más bajo del mundo para salvar a lo más alto, para revelarles sus misterios, para entregarles el reino. Dios podría haber hecho lo que quisiera, y ha hecho lo que ha querido, pero lo que hace no lo hace de modo arbitrario, sino congruentemente. De manera que, cuando eligió que su Hijo se hiciera hombre, eligió a la más bajas de las criaturas espirituales, y para hacerse hombre eligió al pueblo más pequeño y débil (Israel), y dentro del pueblo a un resto, integrado también por los pequeños y débiles; asimismo, cuando vino a este mundo eligió a los pobres, humildes y sencillos, según el criterio humano: *dispersó a los soberbios de corazón, derribó del trono a los poderosos, y enaltecó a los humildes, a los hambrientos los colmó de bienes y a los ricos los despidió vacíos*^[98]. Esta grandiosa inversión de papeles históricos tiene su inicio en la propia humanidad de Cristo, cuyas obras han sido puestas por encima de su ser en virtud del abajamiento de su esencia humana en la unión hipostática, es decir, en virtud de la consumación de las bodas entre la divinidad y la humanidad del Verbo. Merced a esa inversión ontológica puede entenderse que a Cristo no le falte nada como hombre: Cristo no es un hombre privado de personalidad por el Verbo, sino que en Él lo que es lo más alto de cada hombre (la libertad o persona humana) pasa a ser más bajo que su esencia, sin perder la correspondiente libertad, antes bien incrementándola gracias a su obediencia a la divinidad. Aplicándolo al *Cantar*, cabe decir que la esposa es menos como hija de rey que como esposa de Salomón.

Por consiguiente, y visto todo en su conjunto, la humanidad de Cristo que, en virtud de la asunción, estaba connaturalmente en acto obediencial perfecto respecto de Dios, se abajó a sí misma (a imagen del Verbo) y por asemejarse a nosotros se hizo *obediencialmente potencial*, incluyendo la temporalidad en su obrar, pero sin perder su acto obediencial en el orden del ser (humano), sino manifestándolo (en el plano esencial) de modo inaudito, a saber, llenando de sentido donal divino la temporalidad humana. Esto fue llevado por Él hasta el extremo cuando murió por *obediencia*, en sentido tanto voluntario como ontológico: su muerte fue la consumación de la potenciación obediencial de su esencia humana, que, siendo de suyo

inmortal, *se hizo* mortal y moritura, despojándose *sin reservas* en una entrega (divinizada) de sí misma. Al hacer eso, su obrar quedó por encima de su ser humano, evitando que éste pudiera ser obstáculo para darnos a conocer (*a nosotros los pecadores*) directamente la divinidad, es decir, haciéndose mediador perfecto entre Dios y los hijos de Adán.

Cuanto acabo de decir puede dar lugar a muchos e indeseables malentendidos, por lo cual ha de tenerse en cuenta, al menos, lo que sigue:

1) La humanidad de Cristo no es más perfecta en el momento de su muerte y resurrección, o en el de su gloriosa ascensión a los cielos ni en el de su segunda venida, que en el mismísimo instante de la encarnación. La naturaleza humana de Cristo es la criatura perfecta desde el primer instante de su existencia y en todo momento, en virtud de su asunción por el Verbo.

2) Pero esa criatura perfecta se fue despojando libremente de ciertos privilegios de su perfección –de algunos de modo inmediato, concretamente de la gloria que le era connatural y manifestaba directamente su divinidad, así como de la inmortalidad que le correspondía a su cuerpo glorioso; de otros de modo paulatino, como de su impassibilidad connatural y de su inmorituridad–, con el único fin de hacerse semejante a nosotros en todo, menos en el pecado, por amor. En este sentido, *la esencia de Cristo*^[99] fue convertida *de* acto obediencial perfecto –que era por naturaleza– *en* potencia obediencial perfecta, mediante la cual pudo entrar (como nosotros) en la condición temporal y local de nuestros cuerpos, sin deshacer ni el tiempo ni el lugar naturales, sino desplegando en el tiempo y de modo creciente la perfección acabada de su ser y de su obrar humanos, ante nuestra mirada y ante la de Dios, es decir, no de modo aparente, sino verdadero.

3) Sólo *relativamente a ese despojo voluntario* se puede decir que la humanidad de Cristo ganó en perfección cuando, tras de su muerte y resurrección, recuperó para su cuerpo la condición gloriosa primera y la inmortalidad, que le correspondían de modo connatural y que había cedido libremente haciendo en sí misma lo que el Verbo había hecho al encarnarse: humillarse.

4) Por tanto, como se trata de una ganancia (relativa) o recuperación de lo que ya tenía por su asunción, ha de decirse y entenderse que la verdadera ganancia conseguida por la humillación de la naturaleza humana de Cristo fue la gloria y la inmortalidad *para nosotros*. Así que cuando se dice que Cristo ganó para su cuerpo la inmortalidad, se hace referencia a esa ganancia relativa, relativa a la libre cesión de su inmortalidad hecha al entrar en el mundo.

5) Si se pregunta uno cómo habría sido originalmente la encarnación de no haber sido una encarnación *para la muerte*, o sea, si no hubiera sido para salvarnos del pecado y de la muerte, creo que no es temerario decir que habría sido *como será al final de los tiempos*, pues toda la demora temporal que trae consigo la salvación de los hombres y la liberación del mundo no ha tenido otro sentido que el beneficio de «los terceros»: no ha sido otra cosa que la conquista y comunicación para cuantos crean en Él de la vida eterna que Él tiene, de su

gloria e inmortalidad corporales, así como la derrota de los poderes del mal, a los que confina *extra muros* de la creación redimida.

6) Pero de no haberse humillado despojándose, ¿cómo habría operado la esencia de la humanidad de Cristo respecto de su ser humano? Pues –igualmente– como lo hará al final de los tiempos, es decir, como gloria y consumación de toda la obra creada, *sólo que, en tal caso, habría sido sin nosotros los hombres, hijos de Adán.*

7) Luego, ¿se habría podido haber hecho hombre el Verbo, aunque el hombre no hubiera pecado? Lo que se dice «poder», naturalmente que sí; pero sabemos que se hizo hombre porque el hombre había sido inficionado por el pecado de origen, o sea, que se hizo hombre *para redimirnos*; por lo que ha de sostenerse que, aunque podría haberse hecho lo que hubiere querido (y no sólo Él, sino el Padre o el Espíritu Santo^[100]) aun sin el pecado de Adán, lo cierto es que quiso hacerse hombre para salvarnos y por ese medio llevar a plenitud a la creación entera. *O felix culpa!*

8) En consecuencia, la encarnación por sí misma es ya la nueva creación: la asumición de una criatura y con ella la sobreelevación de todas las creaciones, incluido el cielo o la incorporación del mundo a la vida divina. Con la sola asumición de la naturaleza humana toda la creación quedaba afectada radicalmente, *pero no los que estaban bajo el pecado y el poder del maligno*. Para acercarse a nosotros los pecadores, la humanidad de Cristo hubo de abajarse inconcebiblemente y redimir el tiempo humano. La propia asumición no es temporal, sino plenificación del tiempo, igualación de la esencia y del ser creados en jerarquía, así como conversión de su diferencia ontológica en diferenciación manifestativa de la divinidad.

9) Por eso, la sobreelevación operativa (teándrica) de la esencia de la humanidad de Cristo respecto de su ser no es más que la ganancia manifestativa del abajamiento ontológico que previamente ella había realizado. La esencia humana de Cristo es puesta por encima de su ser humano, porque ella, dirigida por el Espíritu, ha imitado al Verbo, cuando éste asumió el ser humano, y lo ha imitado no por razón de sí misma, sino como continuación del amor del Verbo al encarnarse. La humillación de la esencia humana de Cristo es más alta que su ser humano, lo mismo que el Verbo, al que imita, es más alto que dicho ser humano al que asume. Como la sobreelevación teándrica de la esencia coincide con su abajamiento en forma de despojo, en el cómputo final queda igualada (como lo estaba antes de su humillación) jerárquicamente con el ser humano de Cristo, que no se humilló, sino que fue enaltecido por encima de toda criatura al ser asumido. De manera que ella se diferencia del ser humano de Cristo, no en categoría, sino sólo en lo que manifiesta: ella manifiesta la Persona del Verbo (y junto con ella la trinidad de Personas), mientras que el ser humano de Cristo en cuanto que acto obediencial asumido manifiesta la naturaleza de la divinidad^[101]. Debe quedar claro, pues, que la ganancia de todas estas hazañas es *para los terceros*, para los hombres redimidos y para toda la creación: la esencia humana de Cristo con su abajamiento voluntario y obediente aproxima la divinidad a los pecadores, a los que sobreeleva hasta intimar con su Persona^[102] y con la Trinidad.

10) Por último, en la inversión ontológica a que me he referido anteriormente debe distinguirse entre la naturaleza humana de Cristo y la de las demás criaturas. La naturaleza humana de Cristo no implica (por asumida) *necesariamente* una inversión ontológica del ser y

de la esencia, sino una igualación jerárquica de los mismos y la conversión de su diferencia ontológica en una diferencia manifestativa. Pero Cristo, libremente, quiso hacer la mencionada inversión ontológica para mediar entre Dios y los hombres, así como entre Dios y las criaturas, puesto que en el resto de las criaturas no se igualan el ser y la esencia. Al hacerlo, la esencia humana de Cristo conecta con nuestra esencia, y en virtud de ese contacto la esencia de las criaturas es elevada por encima de su ser creado, en la medida en que recibe la gracia de Cristo. El ser de *Cristo*, y sólo el de Cristo^[103], es la persona del Verbo, por lo que en Él se igualan el ser y la esencia *humanos* como esencia de Cristo o acto puramente obediencial (tanto en sentido ontológico como operativo). En las criaturas no asumidas, sin embargo, lo más alto es el ser creado. Ahora bien, la gracia de Cristo no les cambia su ser creado, pero sí alcanza a su obrar, el cual al hacerse conjuntamente con Dios es más alto que su ser. Por supuesto que la aceptación de la gracia de Cristo hecha por la esencia de la criatura afecta también a su ser, que resulta sobreelevado, pero de modo por decirlo así pasivo, mientras que el acto que activamente da entrada a tal sobreelevación es la cooperación activa con la gracia de Cristo^[104]. Resumiendo, en las meras criaturas la gracia de Cristo se abre camino a través de la esencia, la cual se convierte en superior a la existencia, en cuanto que activa la *capacitas Dei* de ésta por encima de toda posibilidad creada. Era conveniente, pues, que Cristo viador invirtiera el orden creatural para acercarse más a todas las criaturas e incorporarlas, así, a la plenitud de ser que en Él se contiene.

IV.2. Consecuencias de la encarnación para las bodas.

Como he dicho con anterioridad, la utilización por Dios de la institución matrimonial como signo de la encarnación no deja indiferente a aquélla, sino que en ella la Palabra de Dios hace lo que dice. De manera que desde la interpretación cristiana del *Cantar* quedan sobreelevadas e iluminadas las bodas. "*Cristo nuestro Señor bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia*"^[105]. Como consecuencia de la encarnación, el amor humano tiene ahora su fuente en el amor divino de Cristo, autor de la verdad y de la gracia, y es imagen de su unión con la Iglesia, unión que es prolongación viviente de su encarnación.

Para mostrar la novedad obrada por Cristo sobre la institución matrimonial es conveniente traer primero a colación a ésta y, después, señalar las sobreelevaciones que le afectan como fruto de la encarnación, consumada en la muerte y resurrección de Cristo.

IV.2.A. La institución matrimonial.

Las bodas son aquella celebración religioso-social en que se contrae el matrimonio, es decir, en que un hombre y una mujer se comprometen de modo público a llevar una vida íntegramente común de por vida. El matrimonio es una institución natural –y, en cuanto que tal, fundada por Dios, creador de la naturaleza y del hombre–, cuya índole es intrínsecamente comunitaria por consistir en el compromiso de *dos* personas de distinto sexo para compartir íntegramente la vida. La Sagrada Escritura, en el Génesis^[106], nos enseña cuál fue la intención del creador al instituir el matrimonio y, por consiguiente, cuál es su sentido natural. Resumiendo su enseñanza, se puede decir que, *al menos*: 1) el matrimonio es imagen de la divinidad creadora; 2) brota con alegría del corazón humano, por ser remedio de la soledad; y 3) está destinado a la habitación del mundo por el hombre. Consideremos esas tres características «institucionales» del matrimonio.

1) El matrimonio es imagen de la divinidad. Cuando Dios creó al hombre, dijo: "*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*" (Gen 1, 26). Llama la atención el plural del verbo «hagamos» y del adjetivo «nuestro», que aparece en contados pasajes del relato de la creación y de todo el Primer Testamento. La imagen y semejanza de Dios no es, pues, imagen de un ser solitario, sino de un ser comunitario, por donde cabe inferir que Dios está diciendo: hagamos al hombre *persona*, ya que pertenece a la persona el ser irreductible, pero también, y de modo intrínseco, el ser comunitaria. Pero el relato en vez de continuar diciendo simplemente, como hace en los otros casos: «y el hombre fue hecho», dice: "*Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó*" (v.27). Por tanto, en la creación del varón y de la mujer existe también una imagen de Dios. Pero, puesto que Dios es *uno y trino*, varón y mujer, que son *dos en una misma naturaleza*, no pueden ser imagen de Dios por ser *dos*, sino porque la unión de ambos es fecunda o dadora de vida, a imagen de la divinidad que es la primera dadora de vida. Dios ha hecho al hombre a su imagen por ser persona (comunitaria), pero también por ser, como Él, dador de vida. Por si hubiera alguna duda al respecto, el versículo siguiente lo dice expresamente: "*y los bendijo Dios y les dijo: creced y multiplicaos y llenad la tierra, y sometedla, y dominad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo, y sobre todos los vivientes que se mueven sobre la tierra*". Aunque este versículo contiene el entero proyecto del creador sobre el hombre, las tres bendiciones primeras describen lo que de imagen y semejanza de Sí ha puesto Dios en el hombre: el «creced» alude a la libertad personal, el «multiplicaos» a la fecundidad intersexual, y el «llenad» a la comunicación de sentido, aunque como diré más adelante, esa comunicación es desigual.

Lo más notable de todo esto es que el matrimonio haya sido instituido por Dios para generar personas. La persona es creada directamente por Dios en lo que tiene de espíritu: lo mismo que Adán recibió el espíritu directamente de Dios, de igual modo todo hijo de Adán recibe su soplo divino; pero en lo que tiene de cuerpo, cada persona humana –también como Adán– ha sido formada a partir del barro, es decir, de la vida orgánica creada por Dios. Los padres transmiten a sus hijos la vida orgánica, no el espíritu. Por eso, los padres son colaboradores de Dios en la creación de las personas humanas, no los creadores de sus hijos, ni tampoco meros

medios utilizados por la naturaleza física para mantener la vida, como acontece a los animales, sino libres colaboradores con Dios en la creación de personas humanas. No es ocioso decir esto en nuestros días, en los que la falta generalizada de sabiduría y de su búsqueda llevan a confundir una colmena con la sociedad, e incluso a tratar la vida humana concebida como si fuera un producto del hombre.

A este bien del matrimonio se refería s. Agustín con el nombre de «*proles*»^[107]. Se trata de un bien divino, porque la fecundidad del matrimonio es, por don divino, colaboradora con Dios en la creación de seres humanos. Los actuales ataques contra la dignidad del matrimonio, como la pretensión de llamar matrimonio a cualquier antinatural y pecaminosa unión de homosexuales, ha puesto de relieve que el primer distintivo del mismo es su (posible) fecundidad natural, y de ese modo, también, que el primer bien del matrimonio-institución es su asociación a la actividad creadora de Dios.

2) El matrimonio es remedio de la soledad. “*Dijo también Dios: no es bueno que el hombre esté solo, hagámosle una ayuda semejante a él*” (Gen 2, 18). Con estas palabras se nos explica el sentido humano de la distinción, antes referida, varón-mujer. El matrimonio es remedio de la soledad. No me refiero a ningún problema psicológico, sino a uno ontológico, a saber, que el hombre, como persona que es, es intrínsecamente comunitario, o sea, no está hecho para la soledad, sino para coexistir con otros seres personales. Mas su incardinación natural en el mundo, cuando fue creado por Dios, lo puso en una difícil situación: él es perfeccionador del mundo, pero el mundo no es persona, es, sí, una criatura grandiosa, pero no es personal, carece de inteligencia y voluntad libres. El hombre puede dominarlo, pero no convivir *con* el mundo. Siendo Dios mismo tripersonal, no es ningún solitario, por eso habla en plural, y el hombre que ha sido hecho a imagen de Dios, ha sido creado *varón y mujer*, para que se ayudaran y se acompañaran mutuamente.

Ese remedio, como todos los dones de Dios, es *sobrante*, no un corto y estricto remedio, sino un rebotante motivo de entusiasmo y alegría. Que el matrimonio sea fuente de alegría se hace patente por el grito alborozado de Adán cuando vio a Eva: *¡esto sí es carne de mi carne y hueso de mis huesos!* Es un grito lleno de sorpresa, que respondía a un anhelo profundo del corazón humano, a un *sueño* inducido por Dios en él: he encontrado a otra persona y que, además, me es semejante, aunque distinta de mí. Quizás sean esas las palabras en las que se inspira J. Pieper, para proponer que el amor humano es la alegría en la existencia del otro^[108]. Por mi parte, las entiendo como el descubrimiento en que se cifra el enamoramiento. Enamorarse es sentir la conveniencia intrínseca puesta por Dios entre dos personas de distinto sexo para vivir en común. No es el mero atractivo sexual, sino aquella comunidad de fines y aquella conveniencia de afectos mutuos que permiten proyectar una vida en común basada en la comunidad de naturaleza, en la que va incluida la congruencia natural de los dos sexos, aunque de ningún modo se restrinja a esto^[109]. El primer atractivo del amor matrimonial es también común a todo amor (de amistad, filiación, etc.), es la comunidad de vida, el coexistir o

compartir la existencia, pero esa comunidad de vida va acompañada, en el matrimonio, de un matiz muy especial que la distingue de todo otro amor: *carne de mi carne y huesos de mis huesos*. ¿Qué quiere decir eso de «*carne de mi carne y hueso de mis huesos*»? No sólo la comunidad de naturaleza, que desde luego existe^[110], sino la intrínseca conveniencia o congruencia de los cuerpos merced a la distinción de sexos. El sentimiento de tal conveniencia es el enamoramiento que estimula al amor y es mantenido por él. Dios hizo al hombre varón y mujer, el uno para el otro, para convivir integralmente en cuerpo y alma.



3) Está destinado a la habitación del mundo. *Por eso dejará el varón a su padre y a su madre, y se unirá a su esposa*. El amor humano lleva consigo la cohabitación, es decir, la convivencia integral propia de marido y mujer, así como la creación de un espacio separado de otros y compartido por los esposos (hogar) desde el que inaugurar una renovada habitación de la tierra. La habitación de la tierra es una tarea propiamente humana que lleva consigo dos grandes subtareas: hacer habitable el mundo, y dominarlo. En el matrimonio la primera la cumple la esposa, la segunda el esposo^[111]. Cuando se cumplen armónicamente ambas tareas, el hombre (varón y mujer) encuentra sentido a su habitación terrena, a la vez que abre un espacio para que en su ordenación del mundo puedan entrar y ser acogidos nuevos seres humanos.

El matrimonio es el primer y natural modo de habitar la tierra, el proyecto común que hace de marido y mujer una sola carne, o sea, la unión más profunda de persona a persona que la vida meramente humana conoce^[112]. A este bien connatural del matrimonio le llamó s. Agustín *fides*^[113], que, por un lado, significa la mutua entrega amorosa de los esposos, y, por otro, indica la fidelidad exigida entre ellos y para con la tarea común propuesta. La *fides* tiene que ver con la destinación personal, es un comprometer conjuntamente el futuro de su habitación terrena en razón de la vida eterna, y asociar a este compromiso tanto su labor en el mundo como su coexistencia con otros hombres.

Y, de este modo, se vuelve a ver cómo el matrimonio es remedio *sobrante* de la soledad ontológica que afecta a la vinculación hombre-mundo: primero, como ya se ha dicho, porque es la unión de vida de dos personas, pero sobre todo porque es la fuente y el origen de la vida, o sea, de otras personas humanas. Cuando decía que el matrimonio es remedio sobrante de la soledad no me refería, por tanto, únicamente a la relación entre varón y mujer, sino también a su fecundidad, que la hace imagen del creador y de la cual ha querido Dios que brote una pluralidad de personas mayor que el propio matrimonio: *la familia*, que es su ampliación natural, y, a su través, la sociedad. El matrimonio reúne en sí la comunidad interpersonal con la (posible) fecundidad, de manera que el amor entre varón y mujer es un amor abierto que da origen connaturalmente a la familia y a la sociedad. Existen muchas formas de comunidad humana, pero en el matrimonio esa común-unidad está llamada a ser integral, es decir, tanto espiritual como corporal, de manera que de esa unión integral puedan proceder otras vidas, cuya multiplicación natural da lugar a nuevos matrimonios y nuevas familias, iniciándose así la

vida social. La vida personal es compartida más y de modo más integral dentro del matrimonio y de la familia que en la sociedad, e incluso el hombre (varón y mujer) se vincula más connaturalmente al mundo mediante la institución familiar que en la sociedad (en la que puede desarraigarse); pero para enseñorearse del mundo, el hombre ha de organizar su vida socialmente, y tal organización, a su vez, desarrolla nuevos modos de actuación y enriquecimiento personales, aunque también abre vías a lo *impersonal* en las relaciones humanas, posibilidad repelida por la vida familiar. En resumen, la soledad es remediada sobradamente por el matrimonio y la familia, que son imagen de la paternidad de Dios^[114], y dan sentido humano a la habitación del mundo, aunque ellos no resuelvan el problema de su dominio, que es también tarea propiamente humana, por lo que la familia ha de abrirse a lo social, que ella misma ha propiciado.

IV.2.B. El deterioro de la institución natural por el pecado.

El pecado de origen afectó a la institución matrimonial en todas sus dimensiones, pero no la destruyó. Ante todo, afectó al amor mutuo, pues como dice Dios a Eva cuando la castiga, de él deriva una relación de concupiscencia y dominio entre mujer y varón^[115]. La institución no quedó corrompida, ni su fecundidad eliminada, pero la maternidad, el hacer habitable el mundo, se convirtió en una carga, y el varonil dominio del mundo también^[116]. Además, al perder la gracia original, el matrimonio en vez de ser, como Dios había determinado, el medio y la ocasión para la trasmisión de la vida y de la gracia, respectivamente, se convirtió en medio para la trasmisión de la muerte corporal junto con la vida, así como de una vida espiritual sin la gracia santificante divina. En pocas palabras, se convirtió en medio de trasmisión del pecado original y de su castigo. Por tanto, de colaboradores con Dios creador y santificador, marido y mujer se quedaron sólo en colaboradores de Dios creador, pero no de Dios santificador, y en su colaboración con el Dios creador (para la vida) introdujo un déficit radical, una merma no querida por Aquél, a saber, la muerte. Además, la pérdida de otros hábitos preternaturales concedidos por Dios a Adán y Eva tiene como consecuencia que también sus hijos nazcamos sin esos dones divinos, por lo que hemos de adquirir, con harta dificultad por nuestra parte, tanto hábitos intelectuales como morales. Pero, como no existe acción alguna que no repercuta en nosotros mismos, y, en consecuencia, se ha de comenzar a obrar bien desde el primer momento de nuestra existencia, so pena de adquirir vicios, la falta de hábitos intelectuales y morales requiere, de modo urgente y sin dilaciones, ser suplida por la educación paterna desde el primer momento hasta que los vayamos adquiriendo^[117] biográfica e históricamente.

De este pecado y de sus consecuencias planeó Dios salvarnos por la encarnación de su Hijo, y lo hizo sin despreciar la condición humana, sometida después del pecado al retraso de la historia en su libertad, sino tomándola en cuenta y desplegando toda una pedagogía divina en momentos temporalmente discernidos: primero prometió, nada más cometerse el pecado original, la derrota del maligno por el hijo de una mujer extraordinaria (sin que mencionara

padre humano alguno), luego reiteró la promesa de una descendencia bendita a Abrahán y los patriarcas^[118], y la reafirmó con la Alianza del Sinaí, que Él mismo comparó con el amor humano^[119]. De este modo, el matrimonio, venido a menos por el pecado, fue convertido en símbolo del amor divino, gracias a lo cual se convirtió en un sacramental: no contenía ni causaba la gracia, pero prefiguraba su otorgamiento por la muerte de Cristo^[120]. Finalmente, con la encarnación y muerte de su Hijo, selló la Alianza definitiva, de la que paso a hablar a continuación.

IV.2.C. Consecuencias de la encarnación sobre el matrimonio.

La grandeza de la encarnación está tan por encima de toda medida creada que no sólo bastó para sanar la institución matrimonial, sino que la sobreelevó por encima de todas sus posibilidades connaturales, de tal manera que esta su sobreelevación por Cristo es la que la sana. Ello significa que no necesita eliminar todas las consecuencias del pecado original en el matrimonio para sanarlo, sino que, incluso persistiendo aquéllas, trasmuta su sentido y las convierte en posibilidades de algo infinitamente superior. Parece, pues, conveniente en su exposición ir de lo más a lo menos.

1. La encarnación es la instauración de un nuevo (e imposible para el hombre) matrimonio: el del Verbo divino con la humanidad de Cristo. Este matrimonio es más unitivo que el matrimonio humano, puesto que no se hace entre dos personas, sino que hace de dos naturalezas una sola persona (divina). La intensidad de esta unión desborda a la obra creadora entera, pues lo que Dios había creado como diferente de Él es recreado al ser unido consigo de modo personal por el Verbo. Re-crear no significa aquí crear a partir de algo anterior (lo cual sería contradictorio), sino una intensificación plena del crear. En virtud de esta plena novación creadora no cabe decir que se haya eliminado la diferencia criatura-creador, sino que Dios ha hecho suya la diferencia. Si Dios creó al hombre varón y mujer, es decir, diferenciando dos tipos de hombre, Cristo reúne en su persona lo separado por antonomasia, la naturaleza del creador y la de la criatura. Si Eva salió de la costilla de Adán y es carne de su carne y hueso de sus huesos, la naturaleza humana de Cristo ha salido de la Palabra de Dios, siendo verbo de su Verbo. Por tanto, la unidad que en el hombre es posterior a la creación de varón y mujer y se alcanza en el matrimonio, en Cristo es lo primero: el matrimonio es elevado del orden de lo segundo o seguido, del orden de la esencia, a la categoría del ser. Cristo es Dios y hombre, siendo el «y» la unión personal en que consiste el nuevo matrimonio, la unión suprema. Lo mismo que los varones toman esposa, así el Verbo ha tomado ontológicamente como esposa a su humanidad, que por eso se dice asumida.

Este nuevo matrimonio no podía surgir del antiguo matrimonio, el de Adán y Eva, de lo contrario no sería una nueva creación, sino que es instituido *ex novo* por obra del Espíritu Santo y de la fe obediente de María, la Madre de Dios, aquella que corona a su Hijo en el día

de sus bodas. A este matrimonio sólo le preceden, pues, la entrega íntegra de su carne y ser por parte de María (mediante la fe), y el poder del amor, o sea, del Espíritu Santo. La humanidad de Cristo es criatura nacida de Dios –*ex voluntate Dei* (no *ex voluntate viri*)– y de la carne entregada por la fe de la Virgen. No puede intervenir varón alguno en su concepción, pues de lo contrario no habría encarnación, o sea, asunción (por parte del Verbo) del óvulo de María que fue fecundado por el Espíritu divino^[121]: el que toma y tiene a la esposa (humanidad) es el Verbo, no varón alguno, y la toma como ningún varón puede tomar a la suya, uniéndola con su naturaleza divina *en una sola persona*. Ningún humano puede unirse a otro para formar una sola persona, en cambio la persona del Verbo ha unido entre sí tan estrechamente a las naturalezas divina y humana que, permaneciendo distintas, ambas son de una sola persona, la de Cristo, y quedan unidas en ella para toda la eternidad.

Este nuevo matrimonio tampoco se propagará, como el primero, por vía de generación, sino *ex voluntate Dei* y con la fe humana. Cristo no vino al mundo por la vía de la procreación y lo que Él trajo consigo, el reino de los cielos, tampoco se trasmite por esa vía. El modo de propagación del nuevo matrimonio (encarnación) es la muerte libre de Cristo, gracias a la cual nos llega a nosotros su amor, a través de la gracia y de los sacramentos que de ella dimanar. Pero ese amor, esa gracia, no se nos trasmite de modo automático, sino, paralelamente, de modo libre, cuando –como hizo María– es recibido con fe, es decir, cuando uno cree que quien se encarna y muere en la cruz es el Verbo (según su naturaleza humana y en su cuerpo), y creyéndolo se somete íntegramente a Él.



Sin embargo, el nuevo matrimonio no trae consigo la destrucción del viejo. El primer matrimonio, viejo por el pecado, y de calidad inferior por conseguir una unión menos intensa y destinada a la mera habitación del mundo, queda obsoleto ante el nuevo, aunque no es eliminado, sino *sanado* por él, porque Cristo no vino a destruir, sino a salvar lo perdido.

María es la madre del nuevo matrimonio. Es natural que a ella se le ocurriera pedir a su Hijo que empezara sus milagros renovando el viejo matrimonio. La cura que obra la encarnación sobre el viejo matrimonio queda indicada por el milagro de las bodas de Caná, por el que Cristo convirtió el agua del amor humano (caído) en vino superior que alegra el corazón. Respecto del matrimonio, lo primero que sana la encarnación es el amor entre marido y mujer, que fue también lo primeramente castigado del matrimonio entre Adán y Eva^[122]. Si el vino alegra el corazón, el vino que Cristo aporta a las bodas es una nueva y más alta alegría para el amor humano. La alegría que dona Cristo al matrimonio es una conversión substancial: la conversión del amor humano en imitación del amor divino. Precisamente, el primer efecto del pecado sobre el matrimonio fue el de enfrentar a los esposos, viciando el amor con intereses egoístas. Ese efecto es el que nuestro Señor llama dureza del corazón, en condescendencia a la cual Moisés concedió el libelo de repudio. Pero no había sido ese el plan del Padre al principio, sino la unión de por vida, para cuyo cumplimiento Cristo exige la indisolubilidad y aporta el remedio: el don de su amor.

Al encarnarse el Verbo haciendo suya la humanidad de Cristo, entró en el mundo el amor de Dios y creó un amor humano nuevo: el amor de Cristo, por el que la humanidad ama a Dios a imagen de como Dios la ha amado al asumirla. Este amor humano es nuevo, es un amor sin reservas, como el amor de Dios, y también es un amor sin pérdidas, aunque *se hizo* amor con pérdidas, para asemejarse al de los hijos de Adán, para mostrar la generosidad sin par del amor divino a toda la creación, así como para introducirlo entre nosotros, hombres mortales. Al introducirla entre los hombres mediante la humillación y muerte de Cristo, esta nueva forma de amar con entrega total de sí mismo nos exige que amemos a Dios de igual manera, pero demostrándoselo en los demás hombres. Así, el amor de Cristo se ha hecho asequible a nosotros y puede impregnar toda nuestra vida. En particular afecta al amor matrimonial, pues aunque Cristo no fue concebido por matrimonio, sino por obra del Espíritu Santo en el seno virginal de María, sí murió por amor a los pecadores, entregando su humanidad sin reservas, para que nosotros le imitemos. Por eso, con su muerte Cristo se convirtió en esposo de la Iglesia, que es ampliación del nuevo matrimonio, y convirtió el viejo matrimonio en signo de su amor doloroso en la cruz.

Cuando hablo de sobreelevación, no utilizo una metáfora, me refiero a un sacramento, o sea, hablo de un *misterio operativo de amor*. La muerte de Cristo fue la pérdida de su vida corporal, por tanto la pérdida de la integridad por parte de su humanidad, la disolución temporal y parcial del matrimonio entitativo que es la encarnación, por amor a los pecadores, o sea, a los hijos nacidos del matrimonio de Adán y Eva (y a estos mismos). Esa fractura interna del matrimonio ontológico, ese dejar de amar *corporalmente* a la divinidad por parte de la humanidad de Cristo es el mayor de los sacrificios posibles, y Él lo llevó a cabo para que nuestra falta de amor se impregnara de su amor, el cual se hizo por nosotros un *amor sacrificado*. Cristo ha creado en la cruz el amor sacrificado, el amor sacramental que inspira por dentro y sana el amor del matrimonio institución divina, y al que se ha de apelar mediante la oración en los momentos de dificultad, para que Él lo convierta en vino de alegría^[123]. La alegría del abajamiento, del sacrificio y del perdón es lo que garantiza que el amor matrimonial pueda durar de por vida y sea, así, signo vivo del amor de Cristo, es decir, del amor de Dios al mundo y a toda la creación.

En definitiva, que el matrimonio institución quede convertido en signo quiere decir que el matrimonio humano pasa a ser símbolo y prueba viviente del matrimonio supremo, el de la encarnación, el cual lo convirtió en sacramento o efecto visible y *operativo* del amor con que Cristo ha amado al mundo cuando se entregó en el árbol de la cruz. Por lo que, sin llegar a imprimir carácter, el sacramento matrimonial refuerza la indisolubilidad (connatural) del mismo, la cual no será sólo un deber de los esposos, sino también un resultado del vínculo sacramental^[124], que no puede quedar roto por las arbitrariedades humanas ni estar privado del auxilio de la gracia para su mantenimiento^[125].

2. La sobreelevación del matrimonio obrada por Cristo es tal que no tiene que eliminar los defectos debidos al pecado original –salvo el pecado mismo–, ella los transforma en medios de la venida del reino de Dios.

Ante todo, la encarnación ha sobreelevado el sentido de la habitación terrena del hombre. Cristo habitó entre nosotros, pero no, como nosotros, imperfectamente, sino convirtiendo la existencia humana sobre la tierra en un canto de amor y alabanza al Padre en el Espíritu. Aquellas imperfecciones debidas al pecado de origen que no son ellas mismas pecaminosas fueron convertidas, por la encarnación (para la muerte y resurrección) de Cristo, en ocasiones de entrega total. Y éste no es un cambio externo y superficial, sino nacido de que, como Él nos ha revelado, quien cree en Él y le obedece es inhabitado por la Trinidad Santa. Los creyentes pasamos de ser habitantes del mundo a ser habitantes inhabitados por Dios. Tal inhabitación hace que la tarea del hombre sobre la tierra ya no sea meramente el habitarla, sino el habitarla para hacerse y hacerla habitación de Dios trino, o sea, para dar entrada en el mundo al reino de Dios. De modo que la tarea del hombre sobre la tierra, que era habitarlo perfeccionando el mundo, es cumplida ahora haciendo del mundo habitación de la Trinidad. El salto es tan grande que, incluso si el hombre caído sólo llega a perfeccionar el mundo de modo defectuoso en el plano natural, ese defecto es convertido en ocasión para una perfección inasequible a cualquier criatura. Obviamente, para habitar el mundo dejándose inhabitado por la Trinidad no es requisito alguno la procreación, basta con vivir y morir anunciando la venida del reino de Dios al mundo. Nuestro Señor aportó, pues, consigo un nuevo modo de habitar la tierra que se vincula con un fin superior: la venida del reino de Dios. Como sucedió con María en la concepción de su Hijo, y con Cristo en su vida mortal, el nuevo modo de habitar la tierra es el celibato por el reino de los cielos.

Pero no por eso ha desechado Dios el modo antiguo de habitar la tierra, antes bien ha querido aprovechar el matrimonio, sanado por la muerte de su Hijo, para que sea signo también de la inhabitación divina traída por Cristo al mundo. Por eso, el sacramento del matrimonio sobreeleva la unión entre marido y mujer, de manera que forman una sola carne redimida y santificada por Cristo. Así la unidad de vida a que da lugar el sacramento es más alta y completa, y si es aprovechada por los esposos, permite convertir la cohabitación en una vida en común de obras y méritos, que, aunque puedan ser llevados a cabo separadamente por uno u otro de los cónyuges, serán obra y mérito de los dos. El matrimonio santamente vivido es una comunión de los santos doméstica.

Pero si Adán y Eva fueron colaboradores de Dios creador y elevador^[126], y todo matrimonio humano también lo es, el matrimonio cristiano ha sido hecho por Cristo, *además*, colaborador con Dios salvador y con la venida de su reino^[127]. La venida del reino de Dios se hace entre los hombres^[128] y, por voluntad de Cristo, es anunciada a los hombres mediante hombres, para lo cual era conveniente que, por un lado, el matrimonio siguiera siendo colaboración con Dios

creador, o sea, que con su fecundidad diera entrada a nuevas generaciones, y, por otro, que en virtud de su sacramentalidad sea prueba y avanzadilla de la venida del reino de Dios.

De modo que, aunque sigue siendo la vía de trasmisión del pecado de origen –desde que Adán y Eva pecaron–, por el amor de Cristo en la cruz, del que ha sido convertido en signo vivo y eficaz, ha sido abierto a la gracia. No es que los padres trasmitan ahora la gracia original, no, pero tampoco cohabitan sólo por razón del amor humano, sino por la gracia del amor de Cristo, de manera que sus hijos nacen del amor creador del Padre y del amor redentor de Cristo, es decir, son hijos de la fe, de la esperanza y del amor cristianos. Lo mismo que la redención no suprime la naturaleza caída, sino que la sana al sobreelevarla, así Cristo sana el amor de los padres, los cuales no sólo aman a Dios creador engendrando a la vida, sino que engendran en el amor a Cristo y en la esperanza de su venida definitiva. A pesar de la muerte, los cristianos afirmamos con nuestra vida que merece la pena vivir con amor humano, habitar el mundo con amor, *porque así colaboramos con la venida del reino de Dios*, cosa que, en concreto, los esposos hacen *amando a Dios al amar al cónyuge*.

Si el Señor nos dijo que cuanto hagamos al menor de sus hermanos a Él se lo hacemos^[129], en el caso de los esposos el amor que se tienen entre sí es –por gracia del sacramento– amor a Cristo, concretamente es amor al cuerpo de Cristo, que es el templo de la Trinidad en medio de la creación. Los cuerpos de los esposos cristianos son templos de Dios en los que habita el Espíritu Santo^[130]; el amor entre los esposos es, en consecuencia, amor al templo de Dios y a quien lo inhabita. Nacido del corazón humano y purificado por la fe, la esperanza y la caridad, el amor matrimonial cristiano es un signo sacramental del amor de Cristo a su Iglesia. Que sea «signo» quiere decir que es manifestación, testimonio y prueba visible, que sea «sacramental» quiere decir que brota de lo invisible, del triunfo de Cristo sobre la muerte, del canto nupcial contenido en el misterio del Verbo encarnado y hecho público en su muerte y resurrección.

Así, el amor de Cristo transforma la cohabitación matrimonial en comunidad inhabitada por la Trinidad. Una de las formas de anunciar el evangelio a todos los rincones del mundo es llevarlo a la intimidad conyugal y entender por medio de la fe que ésta no es ya una relación particular y cerrada, sino un ámbito común personal en el que Dios trino está presente. Allí donde se reúnan dos o tres en mi nombre, allí estaré en medio de ellos, nos dijo nuestro Señor^[131], y el matrimonio cristiano es una reunión de dos en nombre de Cristo. El sacramento del matrimonio convierte, pues, la soledad de dos^[132] en germen de Iglesia, abriendo la comunidad conyugal a la intimidad con Cristo, y con el Padre y el Espíritu. El matrimonio cristiano es una comunidad abierta a la comunión trascendental, a la comunión eclesial, es una sociedad doméstica sagrada, imagen de Cristo, en la medida en que expone en dos personas lo que en Cristo eran dos naturalezas^[133].

Finalmente, la sobreelevación ha afectado también al primer bien del matrimonio institución, a la prole. Los testigos más directos de ese amor matrimonial a Dios en el cónyuge son los hijos. Cuando Dios bendice el matrimonio cristiano con los hijos, queda constituido éste en avanzadilla del anuncio del reino de Dios. Pero al reino de Cristo somos engendrados no por la semilla mortal, sino por una semilla inmortal, la palabra de Dios viva y duradera^[134]. Por eso son los padres cristianos los que llevan a sus hijos a los sacramentos, particularmente a los primeros (bautismo, confesión, eucaristía y confirmación), son ellos los primeros anunciadores de la palabra de Dios a sus hijos, a los que les enseñan la doctrina cristiana e introducen en el temor y en el amor a Dios. El sacramento que sana el amor humano no es, desde luego, el que redime a sus hijos del pecado de origen, pero como nace del mismo Corazón de Cristo crucificado es el que primero los lleva a Cristo. Antes de que hablen, antes de que entiendan, al poco de nacer sus hijos, los padres cristianos cumplen el deseo de Jesús: "*dejad que los niños se acerquen a mí*" (Lc 18, 16), y lo hacen con tal diligencia que, en verdad, dejan más bien que Cristo se acerque a sus hijos, para que luego éstos puedan responder a la iniciativa de amor del Señor. No existen misiones más avanzadas ni diligentes de la Iglesia que prediquen antes y dispongan a tantos hombres para la fe en Cristo, como las familias. La familia es escuela de vida^[135], y la familia cristiana es escuela de vida cristiana. En este sentido, la enseñanza más alta, el testimonio más propio del matrimonio cristiano, por el que alcanza a ser manifiestamente Iglesia doméstica, es el del amor de los padres a los hijos, entre sí, y al prójimo: es el mejor testimonio de la amplitud universal del amor de Cristo, que no es excluyente, porque no mengua por mucho que se reparta, ni se reserva nada, aunque parezca que pierde. El amor sacrificado que introduce el sacramento del matrimonio fructifica en el amor a los hijos, por el que aquel sacrificio amoroso se hace manifiesto y público, y a través del cual aprenden los hijos a entender el sacrificio como generosidad amorosa.

María, la Virgen, que sabía que ella había sido la avanzadilla de la redención, por cuanto que por su fe y consentimiento fue hecha Madre del Salvador, o sea, la puerta por donde entró el Verbo en el mundo, pidió a su Hijo que hiciera su primer milagro en unas bodas. ¿Era un capricho, era sólo un favor que pedía para unos amigos, o era, más bien, una consecuencia de la sabiduría de María? Dios había proyectado desde la eternidad otro plan, quizás empezar los milagros después de que el Señor se hubiera presentado públicamente como Mesías^[136], pero cambió sus planes a petición de María, para favorecer con su primer milagro a las bodas. No era, por tanto, un capricho de María ni un mero favor particular hecho a unos amigos, sino una sabia petición, inspirada por el Espíritu de su Hijo, a favor del matrimonio, por la que, al igual que ella había recibido el don de abrir la puerta a la venida del Verbo, pedía que le fuera comunicado al matrimonio el don de abrir las almas de los hijos a la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Y ese don no era otra cosa que el de la conversión del agua del amor humano caído en el superexcelente vino del amor cristiano.

Cuando Dios bendice el matrimonio cristiano con los hijos, éste se convierte en familia cristiana y germen visible del Cuerpo de Cristo. En la familia se multiplica el anuncio del evangelio que contiene el matrimonio cristiano. Si el amor de los esposos es convertido en

amor sacrificado, o sea, en imagen de Cristo crucificado, el nacimiento de los hijos lo transforma en imagen de Pentecostés. La familia es verdadera sociedad, aunque sociedad imperfecta^[137], como la semilla es el árbol, aunque todavía sin desarrollar. De modo semejante, la familia cristiana es ya Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo; cuando vive cristianamente, cuando reza y participa en los sacramentos, la familia cristiana es Iglesia doméstica^[138], santuario doméstico^[139].

V. Conclusión

Las bodas han sido utilizadas por Dios como símbolo de su obra redentora, que fue anunciada en el protoevangelio, prometida en la elección de Abrahán, concertada en la Alianza del Sinaí, concretada en la promesa hecha a David y consumada en la encarnación (para la muerte y resurrección) de Cristo. Y puesto que los planes de Dios al redimirnos no eran los de desechar a la criatura empecatada, sino los de convertir las consecuencias del pecado en ocasión para, invirtiendo su sentido, mostrar la sobreabundancia de su misericordia, en las bodas por Él prometidas se conserva la institución del matrimonio hecha por el creador, pero transformada en medio de salvación y realizada por un inconcebible don divino, el de ser símbolo viviente de la consumación en la muerte y resurrección del amor encarnado de su Hijo, un símbolo que contiene su gracia y es causa de ella en los que lo reciben. Este don sobrepasa de tal manera la naturaleza del matrimonio que ha de pensarse más bien que Dios instituyó el matrimonio con el fin de hacerlo apto para ser símbolo del amor redentor divino^[140].

En efecto, el matrimonio de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona de Cristo es una unión trascendental, en sentido filosófico, infinitamente superior a cualquier otra unión humana y que eleva la unión matrimonial hasta el orden mismo del ser, es la unión de las uniones y la fuente de toda otra unión. De tal manera que, en vez de parecerse la encarnación al amor matrimonial humano, es éste el que pasa a ser, por la gracia de Cristo, una imagen del amor divino, y una imagen hecha eficaz en virtud de la muerte de Cristo.

Por tanto, si en las bodas se simboliza la obra de la redención divina, no es por razón de la naturaleza que de Dios recibió el hombre, sino por razón de la encarnación (para la muerte y resurrección) del Verbo, cuya gracia las convirtió en símbolo eficaz suyo. La encarnación del Verbo ha renovado todo en el hombre y en la creación entera, y en particular ha renovado el amor humano. Es importante notar que, aun siendo iniciativa de Dios, para que la redención sea consumada, según los planes divinos, ha de ser activamente aceptada por el hombre. *Dios que te hizo sin ti, no te justifica sin ti*^[141]. Por eso, la redención divina es parangonable a unas bodas en la que la iniciativa la tiene el esposo, pero sólo se consuman cuando la esposa hace suya esa iniciativa. Se trata, desde luego, de una elección de amor por parte Dios, y, por cierto, de un amor incomprensible para nosotros, porque Él ha elegido amar a unas criaturas afectadas por el pecado de origen, esto es, carentes de la gracia santificante, separadas de Él y

llenas de defectos; pero esa elección rebosa de misericordia, es decir, del mayor y más generoso de los amores, pues para amarnos de modo que nosotros le podamos amar con reciprocidad, primero se ha hecho hombre, uniendo «matrimonialmente» su divinidad y su humanidad, y luego ha sacrificado su humanidad para unirse a nosotros en el dolor y la muerte. El símbolo lo ha hecho real y lo ha consumado Cristo, al encarnarse y morir por nosotros, pero su eficacia redentora no tiene efecto en tanto nosotros no lo hagamos nuestro. Justo como en las bodas. Ser redimido es obrar una obra divina en nosotros: nosotros no podemos hacerlo, pero sí la gracia de Cristo, cuyas obras son teándricas.

Desde el árbol de la cruz el amor entre marido y mujer no sólo sigue siendo el modo querido por Dios para habitar la tierra perfeccionándola, sino que es también el símbolo eficaz del amor del Padre por el mundo, del amor de entrega de Cristo por la Iglesia, y del amor del Espíritu Santo por cada hombre engendrado, para que se convierta. Parecería, de acuerdo con eso, que el matrimonio habría de ser el único o el mejor modo de hacer nuestra la redención obrada por Cristo, pero la abundancia de la gracia redentora es tanta que, aun habiendo sido elevado a la dignidad de símbolo eficaz del amor divino, el matrimonio no es, con todo, el mayor don otorgado por Cristo a la humanidad caída, sino el celibato por el reino de los cielos, el cual, sin ser símbolo sacramental, es don emanado directamente de la encarnación para aquellos a quienes Dios elige como eligió a la humanidad de su Hijo, es decir, como criaturas nuevas ya en esta tierra. La novedad trascendental aportada por la encarnación, la de la unión matrimonial de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, desplaza del centro al matrimonio institución y otorga a la humanidad una forma nueva de habitar la tierra: la imitación de la humanidad de Cristo para el anuncio del reino de Dios. El matrimonio sacramental es, pues, sólo uno de los modos, y no el más alto, de aceptar y cooperar con la redención divina.

La sobreabundancia del don de Cristo ha multiplicado las dimensiones y el sentido del matrimonio. Por un lado, no ha desechado el sentido peculiar que Él mismo concedió al amor humano en el Primer Testamento, el cual estaba ligado a la promesa de un redentor que sería *hijo de Abrahán e hijo de David*. Dios enderezaba así el matrimonio, que de ocasión para la creación de justos había pasado a ser un modo de transmisión del pecado de origen. Al prometer bendecir a todos los hombres mediante un hijo de Abrahán, y entre los de éste más en concreto mediante un hijo de David, la Alianza de Dios con los hombres convertía al matrimonio en medio para la venida del redentor y del reino de Dios al mundo. Esa señal de esperanza era el sentido del matrimonio en el Primer Testamento, que no podía evitar estar concommitado por la mancha que suponía quedar estéril para una mujer hebrea. Nuestro Señor nació de una virgen de la estirpe de David, excluyendo la vía de unión marital, dado que su propia encarnación era ya una unión matrimonial entre creador y criatura, mucho más profunda y amorosa que cualquier otra. De este modo, no sólo eliminaba el baldón de los vientres estériles, sino que duplicaba los tipos de matrimonio: por un lado, abría un camino más alto, el del celibato por el reino de los cielos, a imitación del de su propia encarnación, que da paso al matrimonio espiritual o místico con Dios; y, por otro, re-creaba el matrimonio

institución transformándolo en sacramento o signo eficaz de Su entrega sin reservas a la muerte por amor a los pecadores. Y todo ello sin eliminar el núcleo del matrimonio veterotestamentario, del matrimonio-esperanza, antes bien colmando esa esperanza con la promesa de su segunda venida para completar nuestra liberación de la muerte, la cual es un estímulo tanto para los imitadores del amor célibe de su encarnación, como para los imitadores del amor corporal de su muerte.

Siendo la encarnación (como obra redentora en su conjunto) la alegría del amor de Dios que renueva el universo, la alegría de las bodas es sólo un pálido reflejo del inmenso gozo que aquélla aporta. Redime a los hombres, pecadores y cautivos del maligno, les devuelve el sentido de su existencia por encima de la muerte, y colma sin medida toda posible ambición creatural al emparentarnos con la divinidad en calidad de hijos de adopción o esposas^[142] de su Hijo. La criatura mundana, las criaturas humanas y las angélicas reciben a su través una infusión transformadora que las penetra del amor misericordioso de Dios. Dentro del desbordante ámbito de tan gozosa renovación, la alegría del amor humano, instituida por el creador, ha sido convertida, por la iniciativa redentora, en símbolo y forma visible del amor de Dios por los hombres, que manifiesta el sentido de su encarnación, y en sacramento del amor sacrificado de Cristo en la cruz, que hace vivir el amor entre varón y mujer de modo fiel, indisoluble y con una entrega que supera todas las dificultades, en virtud de la gracia que significa, contiene y otorga.

Canto a ese amor divino-humano insuperable es el *Cantar*, que, a partir de la promesa hecha a Israel, revela alegóricamente para nosotros su cumplimiento por la obra redentora del Verbo encarnado (para la muerte y resurrección). Cristo, Verbo divino, asume una humanidad perfecta y se hace hombre. Su humanidad asumida se siente amada de tal manera que rebosa felicidad, pero no considera como botín el haber sido unida a Dios, sino que, para comunicarnos su felicidad, y movida por el Espíritu del Verbo que la asume, se despoja de sus privilegios hasta hacerse semejante en todo a nosotros, menos en el pecado, llegando a morir en la cruz. Su amor al Padre, en el que está la Vida, y el poder del Verbo, que se le comunica, hacen que de su espíritu humano emane de nuevo la vida, resucitando a su humanidad de la muerte y elevándola para siempre a la derecha de Dios, de cuya inmortalidad es investida en su cuerpo para siempre. Y de ese su amor, incluso antes de que muramos, deriva hacia el resto de los humanos (y de toda la creación) una vida nueva en la que queda incluida la redención y sobreelevación del amor humano.

SECCIÓN IV:

ACLARACIONES AL COMENTARIO

La exégesis que he desarrollado en las páginas precedentes, que ha sido de índole alegórica, no es, sin embargo, una exégesis arbitraria. Es cierto que presenta muchas dificultades, pero eso, en vez de prejuzgarla negativamente, sólo obliga a examinarlas, cosa que haré a continuación.

La **primera dificultad** que me sale al paso es ésta: la lectura propuesta parece que no responde al sentido literal del autor del texto. Es innegable que en esta obra no se menciona directamente a Dios más que una vez (VIII, 6) y que no se habla de otra cosa, prácticamente, que de las relaciones amorosas entre los esposos. No forcemos el texto. De modo semejante a otras obras del mismo género, egipcias, sirias, etc., ésta sólo ensalza el amor humano, y al parecer ni siquiera monógamo, pues junto a la elegida aparecen otras reinas y concubinas. No hay por qué hacer decir al texto lo que no dice.

Respuesta.- El cometido de un comentario sapiencial, como pretende ser éste, es entender el texto en profundidad, no establecer meras generalizaciones, parecidos extrínsecos o lugares comunes. En el caso del *Cantar de los Cantares* tenemos dos opciones: o bien entenderlo *como un libro meramente humano*, y atenernos al aparente tenor profano de la letra de sus versos, o bien acogerlo como parte integrante de la Sagrada Escritura, dentro de cuyo cuerpo nos ha llegado, y procurar entender su mensaje revelado en relación con la historia espiritual de Israel, o sea, *en relación con la historia de la salvación*. Propongo estas opciones en forma de disyuntiva, porque como se trata de hacer un comentario sapiencial, o sea, radical, optar por la primera línea interpretativa equivale a afirmar que lo más profundo de esta obra no sobrepasa el saber y la factura humana, es decir, equivale a negar el carácter revelado del *Cantar*; y, viceversa, si se opta por la segunda línea de interpretación, es decir, si se considera un libro verdaderamente revelado, entonces el alcance de su contenido no puede ser *meramente* humano. Es cierto que la revelación no elimina al autor humano del texto, antes por el contrario lo respeta íntegramente, e incluye el sentido humano de la obra dentro del divino, mas nunca puede reducir su mensaje *sólo* a algo que el hombre pudiera saber o hacer por su sola naturaleza^[143].

Entre los extremos de la anterior disyuntiva mi elección ha sido, naturalmente, la segunda. Si de algo podemos estar seguros los lectores cristianos es de que este libro no es un *mero* libro humano del género epitalámico, de bella factura y clara significación, porque la tradición, tanto judía como cristiana, lo ha incluido entre los libros sagrados, es decir, lo ha propuesto como divinamente inspirado. Sabemos que el contenido del *Cantar* está lleno de sentido misterioso y divino, como el de los otros libros revelados, y que, por tanto, va más allá de lo

que sus metáforas sugieren de modo inmediato, desbordando por completo todo el saber estrictamente humano al respecto.

Quizás alguien pudiera objetar que Dios puede revelar lo que quiera, y que, por lo tanto, podría haber revelado simplemente una obra profana. Con esta objeción sólo demostraría que no sabe bien lo que es la revelación divina, la cual no puede ser ni arbitraria ni superflua, sino una muestra congruente de la sabiduría *de Dios*. En términos de interpretación, esa objeción vendría a proponer la posible reducción del contenido revelado al mero sentido literal del autor humano del texto. Contra tal posibilidad s. Pedro nos enseña que ninguna profecía de las Escrituras está escrita para la interpretación privada, *pues es el Espíritu Santo el que inspira a los autores sagrados, los cuales no han profetizado por mera voluntad humana*^[144]. Siendo así, entonces tampoco el sentido literal del autor humano puede agotar la revelación contenida en las Escrituras, sino que ha de atenderse, además y sobre todo, al sentido del autor divino. Nótese que digo «además», porque no existe oposición alguna entre el sentido del autor divino y el del autor humano, pero por ser dos autores ontológicamente distintos, el sentido del primero rebasa ampliamente al del segundo. Entender el *Cantar* como una mera *obra profana*, indigna de que en ella se mencione el nombre del Señor Dios de los ejércitos^[145] y equiparable a obras epitalámicas egipcias o de cualquier otro origen simplemente humano, implica (a sabiendas o no) negar el sentido revelado de la misma, como es obvio, pero también implica malinterpretar a su autor humano, el cual no es utilizado por el Espíritu Santo como si fuera una pluma –que no participa del saber de quien la mueve–, sino que *tiene una intención sagrada de colaborar con la verdad revelada*^[146]. En consecuencia, si no se tiene en cuenta la verdad divina que se le ha revelado, ni tan siquiera se entiende bien al autor humano del *Cantar*.

Huelga decir que, sólo me he tomado el trabajo de comentar el *Cantar de los Cantares*, porque creo firmemente que es palabra de Dios, y como tal la acojo, no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como palabra de Dios^[147]. De haberlo considerado un escrito meramente profano, le habría dedicado la misma atención sapiencial que a otras obras del género, es decir, prácticamente ninguna, pues exponer los detalles de su intimidad a la luz pública no es la mejor, más seria y congruente manera de elogiar y valorar el amor humano, antes bien lo trivializa y hace superficial; lo sapiencialmente apropiado es entender a fondo su sentido destinal y, en todo caso, vivirlo. Pero si, como propone la Iglesia, el amor descrito en el *Cantar* es un amor revelado por Dios, es decir, la revelación de un amor transnatural y misterioso que está dirigido a la fe de los creyentes, entonces quien quiera entenderlo tendrá que esforzarse por abrir su inteligencia a la palabra de Dios, buscando su verdad más allá del sentido meramente humano del texto, en la seguridad de que así encontrará también el sentido profundo y sagrado que quiso dar a la obra su autor humano.

Segunda dificultad.- La interpretación que se propone no se atiene a los cánones científicos que deben presidir cualquier trabajo teológico, más aún parece menospreciar la seriedad de la

ciencia teológica, puesto que da entrada a infundadas e imaginarias alegorías que no resultan del tenor literal del texto. Podría decirse que todo el fundamento de la interpretación se basa en que, en las lenguas occidentales, «humanidad» es vocablo femenino, pues no parece existir otra razón para entender por la esposa a la humanidad de Cristo.

Respuesta.- En esta objeción se confunden algunas respetables ciencias humanas, como la filología y la historia, con la ciencia teológica, y se tiene la pretensión implícita de que en ellas radica la medida del contenido de la revelación. La ciencia *que reclama el rigor* no es la más alta forma del saber humano, pues lo propiamente científico de dicha ciencia es la demostración, pero no cabe demostración de los principios ni de las operaciones cognoscitivas ni, mucho menos, del núcleo del saber^[148]. Además, respecto de Dios y lo divino la demostración tiene un corto alcance, porque la ciencia no admite la fe, sino que se basa en las pruebas. Cristo nos lo avisó claramente: esta generación quiere signos o pruebas, y no se le dará otra que la de Jonás^[149]. Desde luego, la ciencia teológica tiene su campo propio, que es el establecimiento riguroso y matizado de los datos de la fe a partir del magisterio de la Iglesia, el cual no se funda en la ciencia, sino en la tradición y la Escritura, bajo la guía del Espíritu de Cristo, aunque se sirva de la filología y de la historia como ciencias auxiliares. Pero no es lo mismo establecer los datos que entender su contenido profundo: los datos son demostrables, el contenido revelado está más allá de toda posible demostración. Por eso, no incumbe a la *ciencia* teológica realizar la búsqueda de la sabiduría divina para convertir a ella la vida (intelectual, moral y amorosa) del espíritu, que es el destino final de la Palabra de Dios; y menos aún en el caso de que se confunda la ciencia teológica con otras ciencias meramente humanas: ciertamente esas ciencias han de ser aplicadas allí donde quepa hacerlo, pero no tendrán nunca la última palabra para entender la sabiduría divina que se nos revela. Para poder acceder al sentido de la revelación se requieren modos más altos del saber humano, concretamente los modos sapienciales, los cuales también se han de someter a la sabiduría de Dios, con la plena seguridad de que, aunque nos sobrepasa por entero, ella no elimina la nuestra, sino que la fomenta inacabablemente. Lo decisivo para entender la sabiduría de Dios es dejarse guiar por ella sin imponerle nuestros criterios humanos. Por tanto, en mi interpretación no se desprecia la ciencia, simplemente se sigue como criterio supremo la propia revelación, y aunque se pone a su disposición toda la inteligencia humana del intérprete, se confiesa de antemano su cortedad respecto de la riqueza de lo revelado, razón por la que en ella se acude constantemente a la propia Palabra de Dios tal como la entiende la Santa Madre Iglesia. Por otro lado, la poesía es un tipo de obra humana cuya comprensión difícilmente puede ser confiada a ningún tratamiento científico, sino que requiere que se acuda a modos más sutiles y altos del pensamiento para descifrarla. La diferencia entre sugerir y demostrar no es salvable por la demostración. De manera que no sólo por tratarse de una obra revelada, sino incluso como obra humana, el procedimiento para interpretarla no puede ser el meramente científico.

En cuanto a la objeción de que el único fundamento de mi interpretación es una coincidencia de género (femenino) en las palabras (humanidad y esposa), he de reconocer que esa

concordancia la favorece innegablemente, pero que la verdadera razón de mi exégesis estriba en el papel que juega la humanidad de Cristo en la encarnación: *ella es asumida*, y por eso le va bien la metáfora de la esposa. No se trata, pues, de una mera coincidencia de género gramatical en las palabras, sino de una analogía de funciones entre los significados. También cuando s. Pablo sugiere que la Iglesia es la esposa de Cristo juega con la ventaja de que la voz «Iglesia» es femenina, pero no se trata de mero oportunismo, pues en verdad la Iglesia hace respecto de Cristo una función análoga a la de su humanidad respecto de la divinidad.

Cabría insistir, objetando que cuando no existe esa ventaja, como por ejemplo cuando se habla de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, no se sirve de la misma alegoría, sino que, en vez de esposo, Cristo pasa a ser la Cabeza, o que, para decir eso mismo, nuestro Señor había hablado de la vid y los sarmientos, etc. Parece, según esto, que daría lo mismo utilizar una metáfora que otra, y, por consiguiente, que en las interpretaciones alegóricas se pierde la objetividad y el rigor de los textos, y con ellos su valor y sentido real, dependiendo la elección de una u otra más de los términos elegidos que de los contenidos a comunicar. Sin embargo, no es así en las alegorías reveladas: el Cuerpo subraya la pluralidad de los miembros y de sus funciones; la vid subraya la unidad de la vida; el matrimonio la comunicación de naturalezas (en la encarnación) o interpersonal (entre Cristo y los cristianos). Cada una de esas metáforas y alegorías contiene una información distinta. Lo que acontece es que el sentido divino no puede ser encerrado, como hacemos los humanos, en los límites de la *univocidad*: la riqueza de las relaciones entre Dios y el hombre es tal que ningún lenguaje ni entendimiento humano las puede agotar. Por eso, cuando se habla de Dios son más informativas las metáforas y alegorías que el pretendido rigor científico del lenguaje objetivo, que no alcanza a ser sapiencial.

Tercera dificultad.— De acuerdo, existe un contenido sapiencial revelado, pero el mensaje del *Cantar* parece muy obvio y escueto, a saber: que el amor humano entre los esposos es bello y bueno, todo él y en todos sus detalles. El *Cantar* enseña, entre líneas, que el deseo amoroso que anima la puesta en común de vidas, lecho y hacienda, se debe cimentar en *la amistad* entre los esposos como el soporte de su convivencia. Frente a los matrimonios por interés, o de mera conveniencia, el motivo principal que él sugiere es el amor mutuo, no entendido como la satisfacción de un mero deseo efímero, sino como un proyecto de vida en común para toda la vida. Sólo así la vida matrimonial es pacífica y pacificante. En realidad, la alegría que transmiten las bodas, y de las que es partícipe generalmente una amplia comunidad de personas, tienen su fuente en ese amor entre los esposos, o sea, en la alegría de la iniciación de un proyecto de futuro compartido. El mensaje humano de las bodas es que la vida merece la pena vivirse, y no por razones egoístas, sino como compromiso de una puesta en común integral de la habitación terrena de ambos cónyuges. Ellas testifican que el hombre puede asociar el mundo a su destino, y que el modo más natural de hacerlo es la unión entre los dos sexos, que ha sido hecha fecunda por el creador. El hombre habita el universo en comunidad, y la comunidad básica es la familia. No es poco el mensaje, pero no va más allá.

Respuesta.- Todo cuanto se dice en esta dificultad es acertado, pero no es suficiente. Según ella, el *Cantar* no sería más que un desarrollo del pasaje del *Génesis* en que se habla de la institución matrimonial: "*esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne!*", o sea, ésta es la compañía perfecta del hombre (varón y mujer), dada por Dios para que no esté solo, sino que habite felizmente sobre la tierra, "*por lo cual dejará el varón a su padre y a su madre y se unirá a su esposa, y serán dos en una sola carne*" (2, 23-24). No podría ser desarrollo de nada más, porque como no se menciona en el *Cantar* ninguna otra cosa revelada a no ser la bondad y dignidad de la vida matrimonial, ni tan siquiera la Alianza de Dios con su pueblo quedaría aludida. Hasta aquí los supuestos de la dificultad. Pero tal interpretación, siendo verdadera, no puede ser suficiente, porque el castigo de Dios al pecado de Adán y Eva recae también sobre las relaciones matrimoniales. El amor humano es todo lo honesto que se quiera, pero está afectado por el pecado original. *La mujer estará sometida al varón, y el varón la dominará, aunque tendrá que sacrificarse para servirla*^[150]. Nunca ha habido un amor entre los hijos de Adán y Eva que fuera tal como en el *Cantar* se describe, tan dulce, tan sin defectos y sin tropiezos personales entre los esposos, y que durara así toda una larga vida. La maduración del amor humano normal trae consigo otro tipo de relación amorosa, que —en el mejor de los casos—, sin olvidar ese primer ímpetu y atracción, lo hace menos impulsivo, pero más profundo. Interpretado como mero canto a un amor humano idílico, el *Cantar* sería el único libro de la Sagrada Escritura que no manifestaría ni directa ni indirectamente la sed de salvación, la necesidad de redención que siente el hombre y que afecta a todo lo humano, y en concreto al matrimonio. Al olvidar el castigo de Dios, también en esta interpretación se marginaría lo que, tras él, es clave para la estimación sagrada del matrimonio: la promesa de un hijo y de una mujer que vencerán al maligno^[151]. Sin tener en cuenta el pecado original y la salvación prometida, el *Cantar* estaría más cerca de ser una novela rosa, o un banal canto profano^[152], que un libro sagrado, cosa que no se avendría ni con la índole del matrimonio tal como es históricamente ni con la índole de la revelación.

Precisamente, por reconocer la gran diferencia que existe entre el amor de los hijos de Adán y el amor descrito en el *Cantar*, el Papa Juan Pablo II sugirió que éste se puede interpretar como la revelación del amor inocente y sin doblez que existía entre nuestros primeros padres antes de la aparición de la vergüenza, que es indicio de la perversión de la mirada en que se delata la presencia del pecado de origen en el corazón humano^[153]. Sin duda que esta interpretación acierta al detectar el carácter extraordinario del amor descrito en el *Cantar*, pero, aun detectando un rasgo esencial, no puede ser aplicada a todo él, dado que en él se habla, entre otras cosas, de la muerte (castigo del pecado), del harén de Salomón, de la angustia de la esposa ante la ausencia del esposo, del carro de Aminadib (lo que supone la lucha y el triunfo), de la madre de la esposa y de los abusos sufridos por ésta, etc^[154]. Por otro lado, una revelación del amor original de nuestros primeros padres no tiene sentido más que si, tras el pecado, es completada con la esperanza de algo igual o mejor para sus hijos, es decir, si tiene como referente principal la prometida redención por el hijo de la mujer que aplastará la cabeza de la serpiente^[155].

Es cierto que el *Cantar* sólo recoge las bodas, o sea, aquel acontecimiento en que el esposo y la esposa declaran públicamente su amor, lo celebran y comunican a todos que van a iniciar su consumación, su proyecto de vida en común, de manera que parece que no puede exigírseles la madurez en el amor, sino sólo el entusiasmo. Además, el *Cantar de los Cantares* nos relata los amores esponsales de dos jóvenes adolescentes, tal como se deduce por las descripciones que hacen el uno del otro: la belleza y soltura del pelo, la blancura de los dientes, la tersura de los pómulos y la descripción de los pechos de la enamorada, así como la agilidad y presteza del esposo, que es comparado a un joven cervatillo, etc., todo indica que se trata de dos jóvenes en el esplendor de la vida. Y no parece necesario ni es normal pedir toda la madurez del amor a unos adolescentes. Sin embargo, ni siquiera así resulta realista la plenitud de amor descrita en él, pues considerada crudamente, la unión entre los esposos humanos, incluso adolescentes, en los primeros días, es decir, precisamente en los días de las bodas, no suele ser tan satisfactoria y plena como se describe. *A su modo*, también aquí se cumple aquello que dijo el Señor: "el espíritu está pronto, pero la carne es débil" (Mt 26, 41)^[156]. La mayor intensidad de la unión amorosa humana se debería alcanzar cuando los esposos experimentaran la plena satisfacción sexual, ambos *a la vez*, en una copulación nacida tanto de la unión de sus espíritus, voluntades y afectos, como de los sentimientos y tendencias de sus cuerpos. Sin embargo, según los especialistas, parece como si la naturaleza lo hubiera dispuesto todo para que el placer de la unión marital no pudiera ser completo por el lado del cuerpo. Existe, en efecto, una natural descoordinación entre los dos *sexos* en tres puntos decisivos: la velocidad de la excitación –rapidísima en el hombre, lenta o muy lenta en la mujer–, la velocidad de la satisfacción –rápida en el hombre, lenta en la mujer–, y la velocidad de la relajación –una vez más, rapidísima en el hombre y lenta en la mujer–. Esta descoordinación dificulta corporalmente la satisfacción del anhelo de unión integral entre marido y mujer. Estimo que se trata de una dificultad derivada del pecado de origen, pues (i) es funcional, no orgánica, (ii) no es irreparable, pero sí es difícil de superar, y (iii) aunque en cierta medida puede estar asociada al egoísmo personal, en su mayor parte es debida a la desobediencia del cuerpo al espíritu, que –como dijo s. Agustín^[157]– es efecto del pecado de origen. Desde el amor de Cristo redentor se comprende que tal dificultad sea precisamente la ocasión para que el amor entre los esposos sea un amor libremente *sacrificado*, y para que haya de buscarse su más alta satisfacción en la entrega espiritual, que es la que da sentido y plenitud a la unión de los cuerpos^[158]. Repito. El amor descrito en el *Cantar* sería muy superficial e irreal si se entendiera como el mutuo embeleso de dos jóvenes: es verdad que el amor humano tiene ese componente de entusiasmo y embeleso, pero ni siquiera en sus inicios es tan pletórico como se describe aquí, sino que siempre contiene sus trazas de acíbar, pues las debilidades, los descuidos, los olvidos, los egoísmos están presentes en él desde el primer momento y por ambas partes. Si a lo anterior se le suman las diferencias de intereses y gustos entre varón y mujer, y la mayor carga que el matrimonio pone sobre los hombros de la mujer al hacerla madre, así como el incremento de responsabilidad laboral, de protección y defensa que requiere del varón, además de la indisolubilidad del matrimonio –que tanto asustó a los apóstoles^[159]–, se comprenderá que resulte extraño que en el *Cantar* todo aparezca tan idílicamente, sin que se mencionen las dificultades de la vida matrimonial ni las preocupaciones que suelen embargar a los contrayentes^[160], y sin que tan siquiera se hable de la esperanza de los hijos, que forman parte natural del proyecto de vida en común. En

el *Salmo* 45 [44], por lo menos al final, se alude a los hijos como bendición del matrimonio, pero en el *Cantar* ni siquiera se hace eso.

En resumen, *para ser un libro revelado*, el *Cantar* no se aviene con la realidad de la unión de los esposos humanos, la pinta con un aura de perfección amorosa total, en la que el único sufrimiento parece ser la separación de los amantes. Si se interpreta, pues, como mera descripción de la felicidad plena del amor humano, dista mucho de la verdad, máxime cuando en él se afirma su duración para siempre (VIII, 6-7). Por eso, considero tal interpretación como insuficiente, ya que Dios no revela medias verdades ni novelas de amor. Frente a ella, propongo que el *Cantar* describe el único amor absolutamente perfecto: el amor de Yahvé y su pueblo en los tiempos mesiánicos, o sea, el amor de la divinidad y la humanidad de Cristo, el cual, al ser descrito en términos de amor humano, nos es propuesto como modelo a imitar por los esposos, pues el amor humano no es así para los hijos de Adán, sino que está erizado de dificultades que lo hacen apto para el amor sacrificado que se propone en la cruz.

Cuarta dificultad.— No existen pistas firmes en el propio *Cantar* que sugieran otro sentido del autor divino que la ya descrita dignidad del amor humano. Más aún, parece un tanto pueril pretender encontrar misterios tan insondables en expresiones y metáforas tan crudamente humanas: si Dios quisiera revelar cosas más profundas, no tendría por qué hacerlo de modo tan poco adecuado.

Respuesta.- Cuando se intenta entender un libro, sin negar la posibilidad de ciertas importaciones de las culturas circundantes^[161], es natural buscar las principales pistas para su interpretación en su propio ambiente cultural. Como libro perteneciente a la cultura religiosa hebrea, las primeras pistas para su interpretación deben hallarse en el conjunto de escritos del Primer Testamento. Siendo eso lo normal, la razón de la búsqueda del sentido del *Cantar* en el conjunto de los escritos revelados no es, con todo, de índole cultural, sino teológica: los temas y los autores de las obras que componen la Escritura son muchos y muy variados, pero todas comparten al inspirador divino común, de manera que la revelación del autor divino, que sobrepasa al entendimiento humano, queda recogida con mayor nitidez y garantía en el conjunto que en sus partes tomadas aisladamente^[162]. Entender los libros de la Sagrada Escritura como obras inconexas en virtud de que tratan temas independientes, tienen autores humanos distintos y han sido escritas en épocas diferentes equivale a negar al inspirador divino, y, por tanto, su carácter revelado. Eso se puede pensar y decir del *Poema del Cid* y del *Quijote*, pero no del *Libro de Job* ni del *Cantar de los Cantares*. Si se quiere, pues, entender el sentido eminente del *Cantar*, el de su autor divino, se ha de acudir al conjunto de la Sagrada Escritura y *recordar qué bodas son descritas en ella como perfectas, pues así son las que el Cantar describe*.

Pero, además, puesto que se trata de una obra sin referencias históricas e incluso sin correspondencia real con el amor tal como se da entre los hijos de Adán y Eva, se debe sobreentender que en ella se ha de cantar un amor especial y único, del que cualquier israelita cultivado había de tener conocimiento, a saber, el que los profetas habían anunciado para los tiempos mesiánicos: el amor de Yahvé y su pueblo. Los textos de Oseas e Isaías, citados en el comentario, así como los de Jeremías (2, 2; 3, 1 ss.) y los de Ezequiel (16, 7-14 ss.; 23, 1 ss.) no pueden ser más claros al respecto: la Alianza es un pacto de amor, una boda entre Yahvé y su pueblo, tal que, a pesar de sus infidelidades, éste, al final, será salvado por el amor de Yahvé (*Jer* 3, 14-17; *Ez* 37, 21-28), y merced al cual Israel llegará a amar a su Dios *como la primera vez*, sólo que *ya para siempre*, en virtud de una nueva Alianza escrita en los corazones (*Jer* 31, 33; *Ez* 36, 26). Si se toma como punto de referencia toda esa tradición, el *Cantar* cobra sentido revelado: es la descripción del amor entre Yahvé y su pueblo tal como será en los tiempos mesiánicos, o sea, en la Alianza final que será obrada directamente por Dios. Y en efecto, ese amor «como la primera vez» concuerda armoniosamente con la juventud de los novios en el *Cantar*, con el cálido y efusivo tenor de sus versos así como con varias metáforas que describen a la esposa (ausencia de tacha, huerto cerrado, fuente sellada). El papel recatado y superior del esposo, al que no le afecta ninguna inquietud, se corresponde con lo escondido e inmutable de la divinidad, cuyo amor, sin embargo, supera a todo otro amor, tal como sugiere el *Cantar* cuando lo compara con la fuerza de los celos y de la muerte. El amor «para siempre» de los profetas es justamente lo que el final del *Cantar* afirma, en versos en los que el esposo apremia a la esposa a ponerlo como sello en su corazón y en su brazo. Y ¿qué mejor forma cabe de «escribir la Ley en los corazones» que *sellarla* como amor eterno entre Dios y su elegida? Esas, y otras muchas, conveniencias van saltando a la vista en cuanto se les presta atención adecuadamente. En este sentido, la exégesis llevada a cabo en las notas de la primera edición de la *Bible de Jérusalem* (1956) es rica y sugerente, aunque tampoco agote el contenido revelado del texto, porque, si no se completa, esa lectura del texto presenta dificultades difícilmente solubles. Por ejemplo: ¿cómo conciliar el cumplimiento de las promesas de Dios con las zozobras que experimenta la esposa en el *Cantar*?, ¿qué posibilidad existe de que la esposa se sienta separada cuando es amada y ama a su Dios?, ¿qué sentido tendría que Israel sufriera en los tiempos mesiánicos?, ¿podría fallarle Dios a Israel, precisamente cuando por fin éste le llega a ser fiel? Sólo si Cristo es el que trae consigo los tiempos mesiánicos, cabe entender esos pasajes como expresión de su amor sufrido y doloroso, así como de su triunfo final. Sin el referente de la humanidad de Cristo, las inquietudes y pesadillas de la esposa quedarían sin sentido y llegarían a romper la coherencia con la felicidad de los tiempos mesiánicos.

Por todo lo anterior, queda claro que el uso de la alegoría del matrimonio para entender misterios más profundos no es una calenturienta invención de ingenuos comentaristas, sino más bien una sugerencia revelada. Pero entonces lo pueril de pretender encontrar misterios donde no los hay cobra un sentido distinto: Dios utiliza símbolos e imágenes sencillas para significar lo profundo, porque su mensaje va dirigido a la inteligencia de todo hombre, incluidos los más sencillos y los niños. Como enseña el divino Maestro, Dios ha querido revelar estas cosas a los pequeños y humildes y se las ha ocultado a los sabios y prudentes^[163]. La

alegoría del matrimonio puede ser entendida por todo el mundo, aunque su sentido profundo supere toda comprensión humana, y sólo Dios lo pueda revelar.

Quinta dificultad.— Admitamos que los amores referidos son los de Dios y su pueblo en la era mesiánica, pero de ahí no se pasa a la interpretación propuesta, máxime cuando tampoco existen citas directas del *Cantar* en el Segundo Testamento, de manera que no puede decirse propiamente que éste se lo haya apropiado o haya dejado alguna indicación de cómo debe entenderse. Dicho de modo más directo: no existe base neotestamentaria para entender el *Cantar* con referencia a la encarnación, debiendo atenernos, en consecuencia, a una interpretación alegórica que, como máximo, tenga por referentes a Yahvé e Israel.

Respuesta.— Ante todo, conviene recordar que, sin Cristo, sin la esperanza en el prometido de Dios, toda la Sagrada Escritura carece de sentido^[164]. Todo cuanto contienen los libros sagrados es, por consiguiente, referente a Cristo y a la salvación que aporta, tal como Él nos dejó dicho: "*Escrutad las Escrituras, en las que creéis tener la vida eterna, también ellas son las que dan testimonio de mí*"^[165]. La interpretación del *Cantar* que propongo está enteramente tomada del Segundo y Último Testamento así como de la inspiración del Espíritu Santo a la Iglesia. Si no fuera así, yo sería el primero en retirarla. No pretendo, desde luego, que otros tengan que leerlo como yo, pero sí sostengo, con toda la tradición y la doctrina de la Iglesia, que el sentido literal pleno de toda la revelación del Primer Testamento, y, por tanto, del *Cantar de los Cantares*, ha de ser elucidado desde Cristo.

Es cierto que no se encuentran citas directas del *Cantar* en el Segundo Testamento, pero sí abundantes apropiaciones indirectas de su contenido. La suficiencia de tales apropiaciones no se daría, desde luego, de no existir de por medio toda la tradición profética veterotestamentaria aludida en la respuesta anterior. Que s. Juan Bautista se presente como el *amigo* del esposo, y presente a Jesús como el esposo, "*que es el que tiene a la esposa*", es una clara indicación de que en Cristo se cumplen todas las profecías mesiánicas acerca de las bodas de Dios con su pueblo^[166]. La esposa aludida es, obviamente, la elegida (el pueblo de Israel) por el esposo, que en este caso es Dios. A su vez, que Cristo se denomine a sí mismo el esposo y a sus discípulos los amigos del esposo es una nítida apropiación de dichas profecías en su pleno sentido: las bodas, que son tiempos extraordinarios de alegría e incluso de buen comer y beber, corresponden a la vida de Cristo^[167], y tal alegría sólo les será arrebatada cuando pierdan al esposo por su muerte^[168]. Pero es que, además, y como ya se adelantó, nuestro Señor comparó el reino de Dios a la *celebración de las bodas* de un hijo de rey, en las que Él hace de esposo, con lo que indirectamente recoge el contenido concreto del *Cantar* (las bodas de Salomón, hijo de David), así como de todos los textos relativos a las bodas de Dios con su pueblo^[169]. Y la intimidad de la relación amorosa, que tanta importancia y espacio tiene en el *Cantar*, queda aludida en la parábola de las vírgenes prudentes: el esposo cierra la puerta tras de sí, para consumir las bodas con la esposa^[170]. Por último, que el primer milagro de Cristo se hiciera, a petición de su Madre, en unas bodas y convirtiendo el agua en vino, factor

de animación en las bodas, es otra congruente indicación, esta vez operativa, de que con Cristo ha empezado la alegría del reino de Dios, una alegría transnatural (milagro), que pone lo mejor al final, cuya llegada se anuncia de modo asequible a los hombres, pero que trae consigo una transformación radical tanto del amor humano como de la propia alegría. Por consiguiente, es cierto que Cristo se ha apropiado, por vía de palabra y de obra, del contenido central del *Cantar*, que no es otro que el contenido de las profecías y promesas hechas por Yahvé a Israel.

A diferencia de los hombres, Dios puede escribir con vidas, enseñar con acontecimientos históricos y *revelar sirviéndose del simbolismo de instituciones naturales*. Se puede decir que toda la Sagrada Escritura y la historia de Israel no son más que un libro en clave en el que se expone de modo progresivo, según la capacidad de recepción histórica del hombre, el gran misterio, guardado desde el principio, de la creación divina: *que Dios es amor y que ha amado tanto al mundo que ha enviado a su Hijo unigénito para salvarlo*. Dios, que guía con su providencia los acontecimientos y las vidas de todos los humanos y gobierna el universo con el solo poder de su acto creador, ¿no podría hacer describir bajo la inspiración de su Espíritu ese misterio de amor ya en el Primer Testamento? ¿Será mucha distorsión entender el *Cantar*, un libro de amores, en esa clave? El secreto del *Cantar* no puede ser otro que el de toda la historia de la salvación, el amor de Dios a toda la creación en la persona de Cristo, muy apropiadamente expresado en términos alegóricos de amor humano, a los que la voz de los profetas ha validado de modo abundante y los evangelios sobradamente. *Pero la singularidad del Cantar reside en que a diferencia de todo otro libro inspirado, él nos revela en un solo relato la intimidad de la encarnación del Verbo, el lado interno de lo que otros pasajes y libros describen sólo desde fuera o de modo discontinuo*.

Sexta dificultad.— Desde luego, el texto del *Cantar* revela más que la mera bondad de la institución familiar, pero no existe fundamento alguno para ir más allá de las interpretaciones que lo entienden referido al amor de Dios por su pueblo o al amor de Cristo por su Iglesia y por las almas. Ya hemos visto que la interpretación del *Cantar* como el amor de Dios por su pueblo tiene fundamento en los profetas; el amor de Cristo y la Iglesia está expuesto en *Ef* 5, 29-32, en donde, *si bien sin relación expresa al Cantar*^[171], se sugiere que el matrimonio entre cristianos es signo del amor con el que Cristo se entregó por la Iglesia; y, por último, el amor entre Cristo y las almas tiene fundamento en *2 Co* 11, 2^[172], aunque el nexo que establece el desposorio no es aquí la muerte de Cristo, sino la predicación del evangelio, por lo cual la metáfora de las bodas tendría sólo un alcance alegórico-espiritual. Mas ¿qué fundamento tiene entender el *Cantar* aplicado a la encarnación? Parece que ninguno, ni en la Escritura ni en la tradición. *Dunque, forse è bello, ma non ben trovato*.

Respuesta.- Aparte de la apropiación por Cristo de la metáfora de las bodas así como del papel de esposo, ya mencionados, y que pueden servir para leer el *Cantar* en clave cristiana, el fundamento principal de mi exégesis es *Jn* 1, 14: *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*.

Es notabilísimo que s. Juan, por inspiración del Espíritu Santo, exprese de ese modo la encarnación. Podía haber dicho simplemente: «y el Verbo se hizo hombre»; pero quiso decir y dijo: «y el Verbo se hizo *carne*». En ese pequeño detalle está el fundamento de mi interpretación. El Verbo no entró en el mundo para realizar un avatar, tomando una mera *figura* humana, sino que *se hizo carne (sarx)*, o sea, asumió o unió consigo personalmente la carne, lo más humilde de la humanidad. Cuando la Sagrada Escritura quiso enunciar la quintaesencia del matrimonio dijo: *se unirá el hombre a su mujer y serán dos en una sola carne*. Lo que distingue al matrimonio es ser un amor integral entre dos personas expresado *corporalmente*: sin la unión corporal, el amor conyugal no se distinguiría de los otros amores (paterno-filial, de amistad, de prójimo). Y ahí radica su aptitud para servir de *símbolo* a la encarnación del Verbo, quien al hacerse hombre, ha amado al mundo *corporalmente*. Lo mismo que el matrimonio lleva consigo la separación del varón respecto de su padre y de su madre, y con ello la elección de un lugar de morada, y la fundación de una casa propia, así la unión hipostática del Verbo *puso su tienda* o habitación entre nosotros al unir consigo su cuerpo. Gracias a la carne de Cristo, Dios ha acampado entre nosotros, ha venido a ser Dios-con-nosotros, pues tal como nos enseña el Espíritu Santo en Cristo inhabita *corporalmente* la plenitud de la divinidad^[173]. Que hombre y mujer formen una sola carne, o sea, un proyecto histórico único de amor espíritu-corporal, nos permite entender *alegóricamente* la grandeza de la encarnación: Dios ha formado una sola carne con la humanidad, un proyecto histórico único de amor divino-humano expresado *corporalmente*, esto es, en el cuerpo de Cristo.

¿Qué impide, pues, entender el *Cantar de los Cantares* como el cántico, a la vez de palabra y de obra, que entona la naturaleza humana del Verbo al ser asumida íntegramente, incluido su cuerpo, y al hacerse en todo semejante a nosotros hasta morir, a fin de ser asumida intrínsecamente para llevar a cabo el proyecto divino de la revelación del corazón de Dios, de su misericordia y amor a las criaturas, mediante la redención de los que ha querido hacer sus hermanos, los hombres, criaturas caídas y condenadas a muerte?

Por otra parte, la objeción apunta a que no existe fundamento para mi interpretación en la tradición, que tan generosamente ha comentado durante siglos el *Cantar*. Reconozco que no existen en la tradición precedentes *directos* de mi interpretación, o al menos yo los ignoro, pero basta, para su ortodoxia, el que sea congruente con el espíritu de la tradición. Y esa exigencia sí que la cumple. Pondré como modelo un texto de s. Agustín, el más elocuente a favor de mi propuesta:

"Oid [lo que se dice] en el libro santo que se llama Cantar de los Cantares. Se leen allí cosas relativas al amor santo: el Esposo y la Esposa, Cristo y la Iglesia. Y todo ese libro es como un cántico de bodas, como suele decirse, un epitalamio, pero de un lecho santo, de un lecho casto. Pues 'en el sol puso su tabernáculo', esto es, a la luz, en público, donde se viera y no quedara oculto. Y 'él como un esposo se levantó de su tálamo' (Salmo 18, 6). Pues tomó esposa, la carne

humana. Su tálamo era el útero virginal. Allí unió consigo a la Iglesia, para que se cumpliera lo que antes fue predicho: 'Y serán dos en una sola carne' (Gen 2, 24 y Mt 19, 5)^[174].

Si se presta atención a las últimas líneas, se dice en ellas que el tálamo era el útero virginal de María y que de él salió ya Cristo como esposo por haber desposado consigo a la carne humana. Es a este preciso momento, el de la encarnación, al que se retrotrae la unión marital con la Iglesia. De manera que se puede decir que la interpretación del *Cantar* como las bodas entre Cristo y la Iglesia tiene su primer fundamento en la encarnación del Verbo.

Existen también otros textos en s. Agustín que, siendo menos explícitos respecto del contenido del *Cantar*, sugieren, sin embargo, que Cristo habla unas veces como esposo y otras como esposa, y aunque no están referidos directamente a la encarnación del Verbo, sino al Cuerpo místico, son un cierto precedente para poder leer el *Cantar* como un diálogo entre la humanidad y la divinidad^[175]. Por donde se induce, como digo, que, si bien no tiene auténticos precedentes en los Padres, mi lectura no disiente de ellos, ni los distorsiona, sino que prolonga su inspiración.

También en el Comentario de s. Gregorio Magno son varias las veces en que son referidos a la encarnación algunos pasajes, pero no el *Cantar* globalmente^[176]. Lo cual confirma el apoyo patristico a la exégesis por mí propuesta, a la vez que la limitación del alcance de tal apoyo a una mera indicación sin desarrollar.

Posteriormente Walafridus Strabo (+750), aunque interpreta el *Cantar* en términos de amor entre Cristo y la Iglesia, escribe: "*Pues lo mismo que en el beso se unen dos cuerpos diversos, así en la encarnación del Hijo se unen con unión inseparable las dos substancias de la divinidad y de la humanidad, enteramente diversas*"^[177]. Es decir, adelanta la idea que preside mi comentario^[178].

Y santo Tomás de Aquino, en su comentario al *Salmo* 44 [45], dice: "*es, por tanto, materia de este salmo hablar de ciertos esponsales de Cristo y de la Iglesia, los cuales fueron iniciados primeramente cuando el Hijo de Dios unió consigo la naturaleza humana en el útero virginal...por lo que es la misma la materia de este salmo y la del libro que se llama Cantares de los Cantares*"^[179]. Considera, pues, el doctor angélico que los desposorios descritos en el *Cantar* tienen su inicio en la encarnación, entendida como acto incoático.

Por su parte, Fray Luis de León, que procuró unir el sentido literal con el espiritual afirma: "*Cosa cierta y sabida es que en estos cantares como en persona de Salomón y de su Esposa, la*

hija del Rey de Egipto, debajo de amorosos requiebros explica el Espíritu Santo la encarnación de Cristo y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia, con otros misterios de gran secreto y de gran peso"^[180]. Sin duda, ha columbrado, como los precedentes y muchos otros, que la encarnación está implicada en el *Cantar*, pero no desarrolla el sentido espiritual más que en referencia a Cristo y a la Iglesia.

Más recientemente, y gracias a Internet, he encontrado un hermoso precedente de principios del s. XX en el artículo de G. Gietmann, recogido por la Enciclopedia Católica, sobre el *Cantar de los Cantares*, donde dice: "*está claro que el Cantar de los Cantares encuentra su más evidente aplicación a la más santa Humanidad de Jesucristo, quien es unido en la más íntima ligazón de amor con la Divina Naturaleza, y es absolutamente inmaculada y esencialmente santificada*..."^[181]. Coincido plenamente con esa apreciación, como lo comprueba mi glosa y comentario, pero no he tenido ocasión de acceder al suyo^[182].

De igual modo, en la Encíclica *Arcanum divinae* de León XIII (1880) se dice: "*El matrimonio tiene a Dios por autor, y desde el primer momento ha sido como una especie de bosquejo de la encarnación del Verbo de Dios*"^[183]. Se podrá objetar que en esta corta cita no se habla del *Cantar*, y que, en consecuencia, no apoya mi lectura. Sin embargo, si visto desde la encarnación ya el matrimonio institución constituye como un esbozo de aquélla por adelantado, es decir, si ayuda a entender la encarnación de modo impreciso, pero ilustrador, y puede, a la vez, ser entendido en su mayor profundidad desde ella, entonces eso mismo puede ser aplicado al *Cantar*, que es obviamente un canto al amor matrimonial. Todo mi trabajo no ha hecho otra cosa que interpretar el *Cantar*, a la luz del Segundo Testamento, como un desarrollo más matizado de ese bosquejo de la encarnación contenido en el "*et erunt duo in carne una*".

Como puede comprobarse, todos estos precedentes, y quizás otros muchos, son destellos aislados de la verdad central que propongo, y que si bien no la toman como hilo conductor del *Cantar*, bastan para confirmar la fidelidad a la tradición de la misma.

Séptima dificultad.— La interpretación propuesta no sólo no es fiel a la tradición, sino que se opone a la doctrina cristiana, dado que está condenado por la Iglesia el entender la encarnación como un matrimonio.

Respuesta.— Es cierto que la santa Madre Iglesia en el Concilio Constantinopolitano II (553) condenó la doctrina de Teodoro Mopsuesteno por sostener que la unión hipostática habría sido sólo como la de un varón y una mujer^[184], pero entendida ésta en sentido literal, o sea, como si fuera la unión de *dos personas*, tal como lo entendía Nestorio. Al tomar las bodas no

en sentido traslaticio, sino en sentido literal, se reducía la encarnación a su signo o metáfora, justo lo contrario de lo que se ha de hacer. Pero yo no propongo reducir el misterio de la encarnación a la alegoría de las bodas, sino servirme de esa alegoría, sugerida por Dios, para entender, salvadas las distancias, la encarnación y su despliegue histórico en la vida de Cristo. Siendo irrepetible y exclusiva, la encarnación no admite ninguna comparación *estricta*, de modo que la alegoría de las bodas no es una expresión completa de la unión hipostática: la unión hipostática es *el hacerse carne del Verbo*, no el formar una sola carne de dos personas, como quería Teodoro.

Ahora bien, desechada la pretensión de entender las bodas como una rigurosa y apropiada definición de la encarnación, queda todavía la posibilidad de entenderlas sólo como una alegoría o expresión traslaticia de algo de lo que acontece en la encarnación, a saber, *la unión de dos naturalezas distintas* en una sola persona, que es lo que en el comentario hice. La encarnación no es literalmente una boda, pero puede ser entendida alegóricamente como las bodas prometidas por Dios a su pueblo y, por medio de éste, a todos los hombres. ¿Por qué se podría admitir que Cristo sea llamado «cordero», pero no que su encarnación sea comparada a unas bodas? En ambos casos, se trata de un símil, no de un lenguaje predicativo con pretensión de valor atributivo existencial o de designación física directa y literal, mas tampoco por tratarse de un símil dejan de aportar luz revelada a nuestro entendimiento: Dios no hace ni dice, o sugiere, nada en vano.

Desde el primer momento y a lo largo del desarrollo de este comentario he querido dejar claro el sentido alegórico de las bodas respecto de la encarnación del Verbo, así como la diferencia que media entre unas y otra, de manera que no me aparto ni un ápice de la doctrina revelada y enseñada por la Iglesia.

Octava dificultad.- Existe en la obra un desdoblamiento de la figura de Salomón, del que parece que no se da debida cuenta en la precedente lectura. El *Cantar*, como se vio, le atribuye al principio la autoría del libro, pero en los vv. 6 al 11 del c. III, Salomón no aparece como el autor del libro, sino como el personaje del que se habla, indicándonos que son sus bodas las que en el libro se describen. Por consiguiente, según estos versículos, Salomón es una de las partes contrayentes en la boda, no la figura de Cristo entero, lo cual hace imposible entender el *Cantar* como un diálogo fingido entre la divinidad y la humanidad de Cristo desde la unidad de su persona, tal como he propuesto.

Respuesta.- Sin duda el aparente desdoblamiento aludido plantea varios problemas que conviene abordar uno a uno. Ante todo, es importante notar que tal desdoblamiento no lo es de personalidad, pues no implica ni contradicción ni duplicación de papeles. No es necesario admitir que en el *Cantar* intervienen dos Salomones, *uno el histórico y otro el alegórico*. El que hasta esos versículos no se haya mencionado a Salomón como el personaje cuyas bodas se

narran, sino tan sólo como el autor del *Cantar*, no quiere decir que haya de jugar dos papeles contrarios ni incompatibles, sino sencillamente que lo narrado por el Salomón a que se alude alegóricamente como autor son sus propias bodas, lo que concuerda bien con que sea él quien narre también la intimidad de sus relaciones amorosas.

Pero –cabe insistir– si Salomón es el autor, ¿cómo es, entonces, que habla de sí mismo en tercera persona? Respuesta.–El problema aparece aquí con más fuerza, pero en verdad estaba ya presente en el c. I, v. 4 y vuelve a aparecer en el c. VIII, vv. 11-12. *Admitido que el Cantar tiene un indudable y dominante sentido alegórico*, fuera o no escrito por el Salomón histórico como autor humano^[185], la cuestión ha de ser planteada no con meros criterios histórico-filológicos, sino con criterios sapienciales revelados. En esta obra, profética, el Espíritu Santo inspirando a un incierto autor humano nos revela en la forma de unas bodas no sólo la vida interior de Cristo, Dios y hombre, sino también su relación con los demás hombres, sin la cual la primera no habría llegado a ser, *pues Cristo vino para salvarnos a los pecadores*. Precisamente las bodas concilian perfectamente la dimensión íntima con la dimensión social del hombre, por lo que la propia alegoría que da juego al *Cantar* entero resuelve todo el conflicto.

Puede, por tanto, afirmarse que Salomón es siempre en esta obra figura de Cristo, pero también que cada una de sus menciones tiene un matiz didáctico distinto. El que le sea atribuida la autoría por el *Cantar* (I, 1) sugiere que hemos de elevar la mente para entender lo que en él se dice, pues quien en él realmente nos habla es el Mesías, no un hombre cualquiera, ni siquiera un hombre inspirado (autor humano), sino el propio Hijo de Dios mediante esa figura. Cuando la esposa se compara con las tiendas de Salomón (I, 4), se nos está diciendo que el rostro y la piel de la esposa, es decir, lo visible de ella, hace las funciones de las tiendas: vela el interior a la mirada ajena y no deja ver a quien vive en ella, es decir, al Salomón figurado, exactamente lo mismo que se nos dice de la carne de Cristo en el Segundo Testamento^[186], por lo que puede afirmarse que la humanidad de Cristo, en particular su carne, es como las tiendas de Salomón. Cuando el *Cantar* nos describe las bodas de Salomón vistas desde fuera (III, 6-11), nos está hablando no de la encarnación en sí misma, o sea, no de las relaciones íntimas entre el esposo y la esposa, sino de la proyección social de sus bodas, lo que equivale a las relaciones de Cristo con los hombres, mejor aún, con toda la creación. Y, al final, cuando nos habla de la viña de Salomón y de los réditos que Él cobra a sus arrendatarios (VIII, 11-12), se refiere a Cristo tras su ascensión o vuelta al Padre, en su condición gloriosa de Rey y Señor de la Iglesia, así como de futuro juez, cuando vuelva por segunda vez.

Además, si se interpretan alegóricamente como las bodas de Cristo (encarnación), no existe dificultad en entender cómo en esta obra puede Salomón hablar de sí mismo en tercera persona, pues Cristo, Verbo divino encarnado, se conoce plenamente, y conoce con idéntica nitidez tanto lo interior como lo exterior de cada criatura, por eso puede hablar de sí mismo tal como lo ven los demás, dejando de esa manera constancia de que la lucidez de la intelección

con que se conoce no merma en nada ni desatiende al conocimiento de los demás, que es tan clarividente que sabe incluso cómo es visto y entendido por los otros. En consecuencia, lo que estos versículos nos enseñan es que Salomón, el autor divino de la obra, nos cuenta cómo lo ven los demás, porque él está atento a los invitados a sus bodas (los terceros) en todo momento y sin tener que distraerse del secreto diálogo que mantiene con su esposa, sino precisamente como proyección del mismo.

Con todo y eso, un objetor perspicaz podría señalar que el nudo de la dificultad no parece haber sido abordado todavía: si se entiende el *Cantar* como un diálogo entre las naturalezas humana y divina, en el que el Salomón-Mesías narra su vida amorosa íntima, o sea, las bodas que Él es, entonces los versículos que aluden a sus bodas externas habrían de ser referidos no a su propia naturaleza humana, sino a otra esposa, de la cual sería esposo esta vez *Salomón entero*. Por lo tanto, si no existen dos Salomones, existen al menos *dos esposas* (la humanidad de Cristo y los terceros o creyentes), y, por consiguiente, mi interpretación obligaría a desdoblarse el *Cantar* en dos bodas diferentes. Respuesta.- Sin embargo, según he adelantado, las bodas de este Salomón tienen dos dimensiones, una íntima y otra –permítaseme llamarla así– «social», que se realizan *a la vez*. La dimensión íntima es la primera, y fuente de la segunda, pero sin la segunda dimensión la primera no tendría el sentido revelado que realmente tiene: Cristo (i) es el Verbo que se hace hombre, (ii) para salvarnos. Ésa es la razón de que los terceros estén por todas partes, pues las dos dimensiones son inseparables. Las bodas tienen un inicio (la encarnación), un desarrollo (la vida de Cristo), una consumación (la muerte y resurrección) y, *como resultado suyo, una fecundidad inaudita* (la comunicación de la vida divina a los hombres). No existe contradicción en eso, ni se exige duplicación alguna del personaje para entenderlo. Por tanto, no se dan dos Salomones. ¿Se darán, entonces, dos esposas? Tampoco, puesto que la segunda esposa es el Cuerpo místico de Cristo. Al salvarnos, Cristo nos incorpora a su humanidad, formando junto con ella la única esposa, la Jerusalén celestial, con cuya descripción se cierra el Apocalipsis, precisamente cuando se llevan a término las bodas del Cordero. También, pues, los terceros pasan a formar parte, por comunión mística, de la humanidad de Cristo.

En resumen, las variaciones del papel de Salomón en el *Cantar* (autor divino de todo el *Cantar*, amante íntimo, esposo público y exigente juez) son muy aptas para señalar a Aquel de quien se habla, así como para indicar el sentido profundo de la encarnación del Verbo, pues el Verbo no se encarna para sí, sino para redimir a otros, y renovar, incorporándolas a su vida, todas las creaciones (hombre, mundo y ángeles), de las que será constituido Juez y Señor al final de los tiempos.

Novena dificultad.– Pero todavía se podría seguir objetando que en el *Cantar* se producen tantos cambios de escena y de situaciones que es más fácil entenderlo referido a varias parejas de esposos que a una sola. Admitido que Dios sea el autor como inspirador de la obra, ningún

detalle de la misma quedaría fuera de dicha inspiración, por lo que, si esta hipótesis se mostrara útil para entenderla, se podría suponer que estaría también revelada por Dios.

Respuesta.- La suposición de varias parejas, aparte de que distrae la atención de quienes buscan el sentido profundo de la palabra de Dios, cuya enseñanza debe valer para todos los matrimonios y se ha de entender de modo sapiencialmente unitario, no ayuda en nada para entender el contenido revelado del libro. Y no ayuda, porque además de distraer, induciría a pensar el *Cantar* no como *un* cantar, sino como un agregado de cantares. Ahora bien, en el lenguaje bíblico «*Cantar de Cantares*» no significa cantar compuesto por muchos cantares, sino que la reduplicación de la voz indica el grado superlativo o más alto, no de un adjetivo, sino del sustantivo duplicado. Así por ejemplo, se dice «Dios de dioses»^[187], no porque existan muchos dioses, sino para indicar que el Dios único es el Altísimo; se dice «Rey de reyes y Señor de señores»^[188], no porque en el mundo futuro o cielo existan reyes ni relaciones de dominación, sino porque Cristo es el único Rey de la vida y de la muerte, el Rey y Señor eterno, el Rey y Señor por antonomasia; y se dice también «*Sancta sanctorum*»^[189], significando no una colección de lugares sagrados, sino lo más santo de lo santo. Ninguna de estas denominaciones indica un conjunto de seres, sino una persona o lugar únicos. Del mismo modo, el *Cantar de los Cantares*, el cantar por excelencia, es un solo canto de amor, aunque esté compuesto por muchos versos, escenas y situaciones.

Algunos objetarán que el título del *Cantar* le fue puesto por los copistas, y, por tanto, no pertenece al contenido revelado. Estas observaciones de tipo literario, como otras, por ejemplo: que los versículos finales fueron añadidos con posterioridad a la redacción del texto, etc., sin dejar de ser curiosas e interesantes para aclarar la manera humana en que se fueron fijando los textos, no atañen, sin embargo, al núcleo de la exégesis, cuyo centro es el sentido del autor divino, el cual no sólo inspira, sino que guía y guarda providentemente lo que quiere que llegue a nosotros y nos sea propuesto a la fe. No importa cuántos hombres hayan contribuido a la redacción final del *Cantar*, pues todos ellos no hablan por sí solos, sino guiados por el Espíritu Santo, de manera que hemos de ver en el resultado final la obra y la palabra de Dios, que nos es transmitida por la tradición, en la que puede estar comprendido también el título y que comprende, ciertamente, los apéndices.

Pero el argumento principal en contra de esta objeción lo suministran los nombres propios de persona que aparecen en el *Cantar* y que, con la excepción dudosa de Aminadib^[190], no son en total más que dos: el de Salomón y el de la Sulamita, cuya etimología entronca con la de Salomón, de modo que denomina obviamente a su esposa. Además, el nombre de Salomón es citado directa o indirectamente siete veces, y tanto al principio como en medio y al final de la obra^[191], de manera que da unidad a todo el *Cantar*. A todo eso se añade que el *Cantar* está lleno de versículos y metáforas que se repiten al principio, en medio o al final, por lo que su unidad es innegable, aunque resulte a primera vista misteriosa^[192]. Por todo lo cual no ha de admitirse en él más que una esposa y un esposo, lo mismo que un solo *Cantar*, cuyo título

mismo resultaría falseado, si se entendiera que *el Cantar* por antonomasia no es *un cantar*, sino una suma de cantares.

Décima dificultad.— La reiterada mención de Salomón quizás garantice que el amante sea solo uno, pero las amadas podrían ser muchas, pues Salomón tuvo un gran harén. Es hora de afrontar una dificultad que fue propuesta al principio, sin que se le haya dado respuesta alguna hasta el momento, y que se opone directamente a la interpretación del *Cantar* con referencia a la encarnación del Verbo. En concreto, la alusión al harén de Salomón es una sugerencia de amor poligámico, al que Cristo se opone radicalmente, pero que el Primer Testamento admitía. No parece posible, pues, aplicar a Cristo, según su propia doctrina, el *Cantar de los Cantares*, y menos aún su encarnación, puesto que, al menos en cuanto que Cristo se entregó por muchos, su muerte puede ser entendida (metafóricamente) como un amor poligámico, y así parecen hacerlo los comentaristas cristianos tradicionales, en cambio la encarnación o unión hipostática no admite interpretación poligámica alguna.

Respuesta.- Es cierto que el Primer Testamento admitía la poligamia, y con ella el repudio de las esposas^[193], y también que Cristo, recordando el pasaje del Génesis en que se dijo "*por eso dejará el varón a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán dos en una sola carne*", hizo hincapié en que, "*por tanto yo no serán dos, sino una sola carne, de manera que lo que Dios unió no lo separe el hombre*" (Mt 19, 5-6), aclarando que *no era así al principio, sino que por la dureza de vuestro corazón lo permitió Moisés*. Sin embargo, es absolutamente falso que el amor descrito en el *Cantar* sea un amor poligámico. Si lo fuera, tendrían razón plena quienes entienden esta obra como una obra más del género epitalámico comparable a otras egipcias o sirias, que, en vez de proponer la dignidad del amor humano, mostraría su indignidad, pues consideraría el vínculo matrimonial (las bodas) con desigual efecto para el varón que para la mujer, a la que no trataría como persona semejante, sino como inferior. Pero, como digo, lo cierto es que el *Cantar* no exalta el amor poligámico, sino el monogámico. Esto se hace patente a lo largo de todo el *Cantar*, e incluso en el pasaje en que se habla del harén de Salomón (VI, 8): "*Mi amado es para mí y yo soy para mi amado*" (II, 16); "*Yo soy para mi amado y mi amado es para mí*" (VI, 3); "*única es mi paloma*" (VI, 9), metáfora ésta última también significativa^[194], pues la paloma es, como bien se sabe, animal monogámico, y todo eso queda confirmado, en especial, por el trato de igualdad que, en el *Cantar*, el esposo da a la esposa, a la que llama varias veces amiga y hermana^[195]. Por lo demás, si no fuera así, la propia alegoría de un Dios desposado mediante la Alianza con el pueblo de Israel dejaría de ser significativa: si la Alianza no estableciera un vínculo (alegóricamente) monogámico entre Dios y su pueblo, Dios tendría a la vez muchas alianzas matrimoniales con otros pueblos, de manera que Israel sería uno más de los pueblos elegidos, no *el* pueblo elegido, y por consiguiente, ni Yahvé sería el Dios *de Israel*, ni Israel sería el pueblo *de Dios*. Por eso, todos los profetas entendieron el amor de Yahvé a Israel como un amor monogámico y celoso: Dios le ha sido siempre fiel, de manera que, cuando Israel le vuelva a ser fiel, Él será su Dios e Israel será su pueblo^[196]. ¡Hasta tal punto es necesaria la revelación del Último Testamento que las promesas del Primero no se sostendrían, si Cristo no hubiera cumplido y aclarado el sentido originario del matrimonio! La

poligamia fue permitida, como nos enseña Cristo, pero no exaltada en el Primer Testamento, y constituye una incongruencia interna al mismo, pues no concuerda con el monoteísmo: un solo Dios, una sola Alianza, un solo pueblo de Dios. Y eso mismo acontece en el *Cantar*: no ensalza el amor poligámico, sino el monogámico y alude a aquél sólo de manera circunstancial y traslaticia.

Por tanto, la alusión al harén de Salomón sólo podría equivaler a una propuesta de poligamia, si el *Cantar* se interpretara como obra meramente humana o como referida al mero amor natural humano, pero en las interpretaciones que lo refieren a la historia de la salvación ha de ser entendida como una forma metafórica de referirse a otra cosa^[197]. En la interpretación del *Cantar* como alegoría del futuro amor entre Yahvé y su pueblo, el harén podría ser metáfora, en efecto, de la multitud de pueblos de distinto rango y antigüedad entre los que Yahvé ha sacado y elegido al suyo, o sea, a su único pueblo (Israel)^[198]. En la interpretación del *Cantar* como el amor de Cristo a su Iglesia, la metáfora carecería, en cambio, de todo sentido propio, dado que la Iglesia es sólo una y abarca a todos los pueblos, por eso tradicionalmente se ha interpretado, no como expresión de poligamia, sino como alusiva a los distintos tipos de almas que siguen a Cristo^[199] y que, a pesar de sus diferencias, integran la única Iglesia. Por último, en la interpretación de s. Juan de la Cruz la metáfora del harén no es aprovechada, ni tan siquiera mencionada.

Pero si, como propongo, el harén se entiende en relación con la encarnación del Verbo, el sentido de la metáfora se universaliza. En efecto, en su encarnación el Verbo *se hizo* hombre (por naturaleza), pero al hacerse hombre se hizo *a la vez* criatura o siervo, y se hizo también (pero por libertad) semejante a los hombres caídos, en todo menos en el pecado. Por tanto, aunque unió consigo *únicamente* a su humanidad, creándola en su espíritu y formándola en su cuerpo a partir de María, hija de David y de Abrahán, con ese desposorio quedó vinculado también a toda la familia de las criaturas, y con el despojo de sus prerrogativas connaturales, llevado hasta la muerte, unió consigo a todos los hombres (que lo quieran aceptar), de manera que con su encarnación quedó afectada toda la creación, incluida la criatura mundo. Mediante sus bodas con la sola carne humana, este Salomón, ha creado un solo pueblo de Dios y ha reconciliado a todas las criaturas celestes y terrenales. *Si el harén se entiende, pues, no literalmente, sino como metáfora, cabe interpretarlo como expresión del amor de Dios a todas sus criaturas mediante las bodas (únicas) de su Hijo con la naturaleza humana.* La encarnación da razón, de este modo, no sólo de la elección de Israel, como filón humano del que el Espíritu Santo extraería y formaría la carne de su Hijo, sino del amor del Padre a todos los hombres (es decir, a los pecadores), y también de la recreación de la institución matrimonial, a la que la muerte del Hijo convierte en sacramento de su amor; así como, finalmente, da razón del amor divino por toda la creación a la que sobreeleva con la asunción por el Verbo de una naturaleza creada.

Undécima dificultad.- En las religiones paganas es muy común hablar de dioses que se unen con mujeres y de diosas que se unen con varones, engendrando a semidioses, o deidades menores y humanadas. La interpretación que yo propongo puede entenderse como una variante más de esa tradición meramente humana, de manera que, en vez de ayudar a la fe cristiana, daría argumentos a los no creyentes para reducirla a mitología.

Respuesta.- Una cosa es paganizar el misterio cristiano, otra es entenderlo. La gran diferencia entre los mitos y la revelación radica en que los mitos son expresiones imaginativas de conceptos y deseos humanos, o lo que es igual, son esencialmente antropológicos, mientras que la revelación es un don de Dios que sobrepasa por completo los conceptos y los deseos humanos, es decir, nos enseña verdades que trascienden tanto nuestra inteligencia como nuestra capacidad natural de desear, pero sin anularlos ni destruirlos. Para dilucidar si la interpretación que propongo es mera invención imaginativa o proviene de la verdadera revelación, basta con enterarse a fondo de lo que dice. En efecto, la encarnación de Cristo no es fruto de ninguna copulación de seres divinos con humanos, sino que ella misma es la unión de la naturaleza divina y la humana por el Verbo, segunda persona de la Trinidad Santa. Que el Verbo de Dios se haga hombre, hasta el punto de que, en cuanto que hecho hombre, Él mismo sea (y pueda ser entendido como) un acto de amor (de Dios) a todas sus criaturas, no está en ningún mito ni puede estarlo, porque los mitos son, como he dicho, esencialmente antropocéntricos. En cambio, contra lo que creía Feuerbach, la encarnación no es antropocéntrica^[200], sino teodóica^[201]: en la encarnación la humanidad es *asumida* donalmente por Dios, y no la divinidad apresada por la aidez del hombre. Cristo no es el fruto del amor humano de nadie, sino el amor de Dios hecho carne. Por decirlo de un modo gráfico, mientras que en la imaginería mitológica la unión de lo divino y lo humano se realiza en la copulación (obsesión antropocéntrica^[202]), de la cual resultan hijos que son mezcla (imposible) de lo divino y de lo humano, en Cristo la copulación (metafórica) no precede a la filiación, sino que el Hijo la realiza en sí mismo como unión de naturalezas, las cuales no se mezclan, sino que se unen desigualmente, siendo la una donante y la otra aceptante. La copulación natural humana no une naturalezas distintas, sino que es el modo de transmitir la naturaleza común de marido y mujer. Pensar una copulación entre dioses y hombres es pensar a los dioses como si fueran hombres o animales, o sea, un antropomorfismo vergonzante: la divinidad no es hibridable. Por el contrario, proponer la unión hipostática en términos de unión marital no pasa de ser una metáfora que nos ayuda a penetrar en el misterio, pero en modo alguno debe ser tomada como una reducción del misterio a términos meramente humanos. En la mitología, lo divino es entendido al modo humano; en la verdadera revelación, lo humano es entendido al modo divino, mas sin perder su índole: la unión de los esposos no elimina las diferencias entre ellos, y nos sugiere una unidad funcional por la que se dan entre sí el realizar un proyecto común de vida. Cristo es el proyecto común *de Dios con el hombre*, el Dios-con-nosotros.

Ahora bien, la palabra de Dios no es como la palabra humana. La palabra humana utiliza las metáforas para hablar de realidades no sensibles, de manera que la metáfora hace sensible lo

que no lo es, facilitando —a la vez que traicionando—, la intelección de lo no sensible: en cierta medida, la metáfora humana ha de reducir lo intelectual a lo sensible, aunque compense tal reducción con una ampliación de sentido de lo sensible. Pero la palabra de Dios *hace lo que dice*, por lo que, si usa instituciones naturales como metáforas o alegorías, éstas son convertidas en símbolos reales del misterio al que ayudan a entender: cuando Dios se sirve de una metáfora real, entonces el misterio que ella nos sugiere transforma la realidad de lo que le sirve de metáfora, o sea, la convierte en símbolo real del misterio. La revelación, mediante metáfora real, de un misterio convierte a la metáfora en realidad misteriosa, no al misterio en metáfora, es decir, no desvirtúa el misterio. Si la unión marital es usada como metáfora revelada de la unión hipostática, entonces la profundidad real de este misterio se comunica a la unión marital a la que le da una dimensión que no tenía antes: la posibilidad de ser signo real del amor de Dios a sus criaturas.

En suma, lo *meramente* mitológico es patentemente humano, puede ser religioso, pero desde luego no es revelado. Mientras que lo revelado procede de Dios y tiene la «lógica» de lo divino, pudiendo incluso servirse —para su expresión— de mitos que muestran su origen no humano, lo *meramente* mitológico procede del hombre y tiene la «lógica» y la arbitrariedad de lo humano. Quien entienda mi interpretación del *Cantar* se dará cuenta de que su lógica no es la lógica humana ni tampoco la falta de lógica de la arbitrariedad humana, sino la congruencia de la revelación cristiana.

Duodécima dificultad.- El matrimonio cristiano es signo del amor de Cristo a su Iglesia, en la medida en que Él se entregó y murió por ella, por tanto el matrimonio es signo de la muerte de Cristo, no de la encarnación, que es lo que aquí se nos propone.

Respuesta.— Ciertamente es así, pero la alegoría de que se sirve el *Cantar* es la alegoría de las bodas, las cuales abarcan más que la mera consumación del matrimonio, si bien la incluyen como su momento principal, como su eje. Cuando Cristo se encarna, o sea, cuando entra en el mundo, dice: *“Tú no quieres sacrificios ni oblações, pero me has preparado un cuerpo, los holocaustos tampoco te agradan, entonces dije, en el encabezamiento del libro está escrito sobre mí, he aquí oh Dios que vengo para hacer tu voluntad”* (Hb 10, 5). La encarnación es una *kénosis* divina muy especial, porque Dios no asume una naturaleza angélica, sino una naturaleza humana. La naturaleza humana no se consume en un solo acto, sino que, por la distensión temporal que lleva consigo la corporalidad, ha de consumarse en muchos actos. Por eso nos cabe distinguir entre la encarnación y la crucifixión de Cristo. Pero visto desde la naturaleza divina de Cristo, tanto su encarnación como su vida, muerte y resurrección, etc. son un solo acto de amor, una sola Palabra, aunque un solo acto expresado en muchas palabras y obras humanamente distendidas en el tiempo. De eso es de lo que nos informa el texto revelado: justo cuando entra en el mundo, cuando es concebido, Cristo ya se ofrece entero a la muerte para hacer la voluntad del Padre (muerte y resurrección). Aunque encarnación y muerte estén separadas temporalmente, el sentido de la encarnación no es separable de la

muerte: Cristo vino a este mundo para morir corporalmente por nosotros y así rescatarnos de la muerte del espíritu y del cuerpo. Pues bien, *las bodas* son una alegoría adecuada de todo esto, porque las bodas se hacen *para* la entrega espiritual y corporal de varón y mujer en una vida común, y a la vez *se distienden en el tiempo*: desde la manifestación de las voluntades, pasando por los preparativos, la celebración pública de su compromiso, la primera consumación del acto marital, la posterior vida en común durante años y su prolongación hasta la muerte de uno de los dos. Evidentemente, la consumación de las bodas es la unión marital, y en ese sentido el matrimonio cristiano es signo de la consumación de las bodas de Dios con su pueblo en el Calvario; pero las bodas mismas, que se inician por amor, se celebran con alegría de muchos, se consuman en la unión corporal y se mantienen en una cohabitación de por vida, son también signo de la encarnación, no considerada como un hecho aislado que se quedó atrás en el tiempo, *que es el supuesto falsamente necesario de la dificultad*, sino como el acto permanente de amor de Dios a toda la creación que verdaderamente es. No llevo, pues, la contraria a s. Pablo, sólo señalo que la muerte en la cruz no es sino la manifestación temporal última y preclara del amor de entrega sin reservas que está contenido ya desde el primer momento en la encarnación. La unión marital, que sirve para significar el amor de Cristo en la cruz, sirve para significar también el amor de Cristo en la encarnación, puesto que ésta se realizó para morir y resucitar, o sea, para vivir inseparablemente unidas la divinidad y la humanidad de Cristo, y con ella todos los suyos, por los siglos de los siglos.

Decimotercera dificultad.- Vale, es posible intentar entender el *Cantar* como una exposición de la encarnación y vida íntima de Cristo, pero esa interpretación no es necesaria, cualquiera de las otras es suficiente.

Respuesta.- Estoy, en parte, de acuerdo. Por eso en mi interpretación no se excluyen las otras. Pero nótese que lo característico del Segundo Testamento o de la revelación cristiana es su superabundancia, su carácter sobrante: "*dad y se os dará, se os volcará en el seno una buena medida, apretada, rellena, rebosante*" (Lc 6, 38). Siempre he entendido que las interpretaciones hablan del intérprete más que de lo interpretado. Si alguien interpreta a un gran pensador como si fuera un mediocre, sólo muestra su propia mediocridad. Cuanto mejor se interpreta a alguien, mejor intérprete se es. Es posible que incluso la interpretación mejore a lo interpretado, pero eso siempre será para bien, al menos del intérprete. Desde luego, respecto de la Palabra divina, incluso humanamente expresada, no cabe en modo alguno la mejora por parte del hombre ni de ninguna otra criatura. Por mucho que se esfuerce uno en encontrar la mejor interpretación, siempre será superado por la Palabra; por eso no basta, para entenderla, con buscar lo simplemente bueno, es preciso siempre apuntar a lo mejor, sabiendo que siempre se queda uno corto, pues la sabiduría divina nos supera desbordantemente. Así que cuando se trata de la Palabra de Dios no basta con lo suficiente ni con lo estrictamente necesario, es preciso abundar en la interpretación, para que la Palabra divina sobreabunde en nosotros ^[203].

Si se entiende correctamente lo que acabo de decir, como la interpretación que propongo apunta al sentido más radical que hasta ahora se ha dado al *Cantar de los Cantares*, se podrá admitir razonablemente que, si fuera verdadera, las demás no sólo serían también verdaderas, sino que quedarían muy potenciadas.

Decimocuarta dificultad.- La pretensión de que esta interpretación respeta y potencia a las otras dadas anteriormente a lo largo de la historia parece más una baladronada que un aserto serio, dado que no se aporta ninguna prueba de que las mejore. Su sentido es meramente alegórico, por lo que no supera a la interpretación literal, y se iguala con tres de los restantes modos de interpretación.

Respuesta.- Es posible que, dados los defectos de mi exposición y, en especial, dadas las inevitables omisiones, quizás la lectura hecha parezca más una pretensión que una cierta y seria mejora, por ampliación, de la intelección del texto sagrado. Pero, por encima de mis habilidades o torpezas, cabe señalar que el criterio elegido para leer el *Cantar de los Cantares*, a saber, entenderlo como referido a la obra de las obras de Dios (la encarnación), muestra su relativa superioridad: (i) ante todo, porque no elimina ninguna de las otras interpretaciones, (ii) luego, porque permite superar las dificultades de cada una de las anteriores por separado, y (iii) finalmente, porque incluye a todas las otras, de manera compatible entre sí. Como los dos primeros puntos han quedado recogidos a lo largo de las respuestas anteriormente dadas, me concentraré ahora en el tercero.

Si seguimos la sugerencia de la esposa en el propio *Cantar* (VII, 14), conviene guardar para el esposo todos los frutos, los nuevos igual que los añejos, o como dijo nuestro Señor: todo escriba docto en el reino de los cielos es semejante a un padre de familia que saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo^[204]. Lo que exige de nosotros la palabra de Dios es que no perdamos nada de ella. En este sentido, a las cuatro interpretaciones precedentes se les puede aplicar aquel dicho de Leibniz: aciertan en lo que afirman y yerran en lo que niegan^[205], o dicho de un modo más exacto, ellas son verdaderas sólo si no pretenden ser las únicas verdaderas con exclusión de las otras. Tal como ya se ha visto, la primera pretende que el *Cantar* sea una loa del amor humano, de manera que si se aceptara de modo excluyente, quedaría sin sentido revelado propiamente dicho. La segunda propone una interpretación profético-alegórica, según la cual Dios amará a su pueblo en los tiempos mesiánicos de tal modo que éste le corresponderá fielmente, pero semejante interpretación queda pendiente de su cumplimiento, pues –como decía Jeremías^[206]– sólo se puede saber si es verdadera una profecía que promete cosas buenas (la paz) cuando se cumple, y eso significa que su sentido revelado está a la espera de su cumplimiento y que sin éste no es verdadera; por tanto, si su sentido, en vez de estar abierto a su cumplimiento (en Cristo), fuera excluyente, resultaría falso. A diferencia de las dos interpretaciones anteriores, es fácil ver que la cuarta y, sobre todo, la tercera, por más que parezcan ser sólo alegóricas, implican tanto la bondad del amor humano como la promesa del amor divino a su pueblo del que son cumplimiento, por lo que no excluyen a las otras. De

todas ellas la más integradora es la tercera, o interpretación *basada* en s. Pablo: el amor de Cristo a su Iglesia es expuesto en términos de amor matrimonial humano y es la continuación del amor de Dios por su pueblo^[207], sirviendo de fundamento a la de s. Juan de la Cruz, cuyo sentido es la prolongación y la concreción de ese amor entre Cristo y la Iglesia en cada una de las almas.

Por tanto, la interpretación que permite aunar todas las interpretaciones es la basada en s. Pablo, y lo permite porque entiende en términos históricos, *en los términos históricos de la historia de la salvación por Cristo*, la alegoría del amor humano. La que yo propongo no hace más que ampliar ese modo tradicional de entender *históricamente* la alegoría, a saber, leyendo el *Cantar* como una narración de los actos concretos de amor de Cristo por la Iglesia, desde su encarnación hasta su retorno final: sólo como ampliación en los detalles representa una mejora de intelección respecto de la manera tradicional de hacerlo, por lo que debe ser considerada como una continuación de ella. Ni la interpretación basada en s. Pablo ni la mía son, según eso, meras interpretaciones alegóricas del *Cantar*, sino interpretaciones alegórico-históricas tomadas del sentido literal-profético del autor humano, sentido que le fue inspirado por el Espíritu Santo, autor divino del texto.

La encarnación hace real la alegoría de los desposorios de Dios con su pueblo, convierte las bodas en un símbolo del amor de Dios que está en Cristo, y así ayuda a entender cómo resulta aplicable el matrimonio a Cristo y a la Iglesia^[208], de donde deriva su aplicabilidad a cada uno de nosotros, que somos miembros de su cuerpo y formamos una misma carne y sangre con Él.

No son, pues, la literatura, la gramática, o el lenguaje humano los que desentrañan el misterio del *Cantar*, sino *la obra de Dios*, pues la palabra de Dios no es, repito, como la palabra humana, *Dios lo que dice lo hace*^[209], de manera que, cuando cumple o hace manifiestamente lo que dice, se aclara lo que había predicho misteriosamente tiempos atrás, pero también eso que dijo misteriosamente ayuda a profundizar en aquello que Él hace históricamente por encima de toda comprensión humana. La letra del *Cantar* es iluminada desde la encarnación (para la muerte) redentora de Cristo, de tal manera que todas sus metáforas y alegorías hallan su cumplimiento en Él, pero también los misterios de la encarnación, muerte, resurrección, etc. del Señor son iluminados por la revelación contenida en aquellas metáforas. En ese sentido el *Cantar* es un escrito profético que sólo puede ser descifrado enteramente desde Cristo.

En resumen, el criterio de mi interpretación no es, por todo lo dicho, meramente alegórico, sino *realistamente* alegórico, y aporta lo que les falta al sentido literal humano y al sentido profético-alegórico (su sentido histórico-revelado), así como completa los otros dos sentidos alegórico-espirituales: los detalles históricamente reales de la obra divina prometida y cumplida en Cristo.

Decimoquinta dificultad.- Parece existir, con todo, una clara debilidad en la interpretación que propongo, a saber: el diálogo entre los esposos es un diálogo entre personas, pero no puede existir un diálogo entre las naturalezas divina y humana, que no son personas: en Cristo sólo existe una persona.

Respuesta.- Por supuesto que en Cristo sólo existe una persona, la del Verbo, pero ella habla, unas veces, a través de su naturaleza humana, otras, a través de su naturaleza divina. En esto no digo nada nuevo. Oigamos, por ejemplo, a S. Agustín: "*Ya hable la cabeza, ya hablen los miembros, Cristo es el que habla; habla en nombre de la cabeza, habla en nombre del cuerpo. Pero ¿qué es lo que ha sido dicho? 'Serán dos en una sola carne. Éste es un gran misterio; yo, dice, me refiero a Cristo y a la Iglesia'. Y Él mismo en el evangelio: 'Por consiguiente ya no son dos, sino una sola carne'. Pues para que supieseis que éstas son de algún modo dos personas, y sin embargo una sola por la vinculación del matrimonio, habla como uno solo en Isaías, y dice: "Como a un esposo me ciñe la tiara, o [como] a una esposa me cubrió con un vestido" (Isa 61, 10). Se llama a sí mismo esposo como cabeza, esposa como cuerpo. Habla, por tanto, uno solo...*"^[210]. No haría falta mucha imaginación para cambiar la letra del texto del Hiponense sin cambiar su sentido profundo: en Cristo no existe más que una persona, pero dos naturalezas, de manera que aunque es uno solo el que habla (Salomón), ora nos habla como esposo, o según su divinidad, ora nos habla como esposa, o según su humanidad.

Sí, pero –podría objetarse– lo que se sostiene en la lectura del *Cantar* aquí propuesta no es un hablar alternante, sino un diálogo *entre* naturalezas.

Desde el principio he confesado que se trata de un diálogo *fingido* en el que se expresa prosopopéyicamente la vida íntima de la unión hipostática. No quiero decir con eso que el contenido del diálogo sea pura ficción, sólo lo es el revestimiento personal de los dialogantes. Es cierto que en las demás interpretaciones parece respetarse la diferencia entre las personas del *Cantar*, y, en consecuencia, no habría de acudir a entender el diálogo como fingido. Sin embargo, tanto la segunda como la tercera interpretación, aunque en otro sentido, tampoco están exentas de cierta ficción, puesto que el pueblo de Israel y la Iglesia no son, respectivamente, una persona, sino muchas. Pero, sin duda, la ficción que yo propongo es mucho más fuerte. Por mi parte, como indicio intrínseco del carácter fingido del diálogo, encuentro el dato de que los esposos en el *Cantar* nunca se llaman directamente entre sí por su nombre, sino que son llamados sólo por los terceros o para los terceros, y de manera indirecta^[211]. Por tanto, para los terceros, y sólo para ellos, se presentan fingidamente los esposos como personas distintas. Decir «ficción» no implica necesariamente decir «engaño», sino que puede significar, y en este caso sólo significa lenguaje traslaticio, metáfora, alegoría, para terceros. La ficción consiste, más exactamente, en que el Verbo divino, a través de su naturaleza humana, que es la que eleva el canto, describe *para nosotros* en forma de poema

los amores esponsales entre su divinidad y su humanidad como si éstas fueran personas distintas, a fin de que podamos entender el misterio de amor que es su propia encarnación, o sea, Cristo. Eso no obstante, si bien se entiende, sin esta ficción mayor no tendrían sentido real las ficciones menores que hablan del matrimonio de Dios con Israel y de Cristo con la Iglesia.

Por tanto, aunque en esto difiera, indudablemente, de las otras interpretaciones y más en concreto de la interpretación que tiene mayor arraigo en la tradición, a saber, la que refiere el *Cantar* al amor entre Cristo y la Iglesia, estoy lejos de separarme de ella, pues lo único que hago es –tomando como base los propios datos revelados– extender la alegoría más allá de lo que hasta ahora se había hecho, a saber: a las propias *personas* del esposo y de la esposa del *Cantar*, que entiendo están por las naturalezas divina y humana de Cristo. Al hacerlo, consigo enriquecer todas las interpretaciones anteriores, retro trayéndolas a su fuente, cosa obviamente distinta de separarse de ellas. *En realidad, si Cristo y la Iglesia pueden formar un solo Cuerpo, una sola carne, es gracias a que antes la divinidad y la humanidad han formado una sola carne, la del Verbo encarnado, porque es Cristo el que produce esa unidad, el que se entrega por la Iglesia y la hace una consigo: si no hubiera sido asumida la humanidad de Cristo, su muerte no nos habría unido a la vida íntima divina.*

Como es natural y razonable, las ficciones divinas han de ser más intensamente reveladoras que las propias realidades humanas. Por eso no debe extrañarnos que el *Cantar* elevado por la naturaleza humana de Cristo nos informe de modo alegórico de las relaciones reales íntimas entre su divinidad y su humanidad. Es plenamente congruente que lo que supera toda capacidad humana (la unión hipostática) sea expresado en términos alegóricos. Es plenamente congruente que quien finja la alegoría sea la naturaleza humana de Cristo^[212], ya que precisamente por el cabo de Su humanidad la divinidad otorga a todas las demás criaturas el que podamos ser incorporadas a la vida divina, verdadera vivificadora del Cuerpo de Cristo: de donde viene la Vida ha de venir también la Luz^[213]. Es plenamente congruente que el canto alegórico se desdoble en una fingida dualidad de personas, ya que Aquel que es una sola persona en dos naturalezas ha venido a ser principio de la vida y de la luz divinas para la multiplicidad de naturalezas y personas creadas que lo acepten y crean en Él: si Cristo, *unum pro multis*, se ha querido hacer en todo igual a nosotros, menos en el pecado, es congruente que nos hable de modo asequible a todos los hombres^[214].

En definitiva, cuando se trata de textos revelados, la elasticidad intrínseca a los textos alegóricos da de sí tanto cuanto la propia revelación nos indique, ya que la sabiduría divina no puede ser nunca acotada por la medida humana.

Decimosexta dificultad.- Sin embargo, la interpretación propuesta es muy forzada en muchos pasajes, que no se ajustan adecuadamente al molde impuesto, especialmente los pasajes que van del capítulo V al VIII. Ver en la bellísima descripción de la esposa a la humanidad de Cristo

crucificada, o ver, detrás de los deliquios de amor de la amada, al alma de Cristo separada de su cuerpo parece excesivo y desacertado.

Respuesta.– Esta objeción tendría verdadero peso si se negara el carácter inspirado del texto, o –lo que es equivalente– si se redujera la inspiración divina al sentido humano del autor del texto. Pero si se admite que el texto es inspirado y revela la sabiduría de Dios, la cual incluye el sentido humano del autor, pero no se reduce a él, entonces no existe nada de excesivo en mi lectura del texto, máxime si se tiene en cuenta que, siendo un poema, todo él está lleno de alegorías y metáforas, y, por tanto, posee una amplitud de sentidos mucho mayor que la de los textos ordinarios, *pudiendo decirse que su sentido literal es alegórico* y que su alegoría es la profecía de una historia divino-humanamente real. Si nuestro Señor nos enseñó que en la afirmación "Yo soy el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob", se contenía *implícitamente* la revelación de la resurrección de los muertos^[215], o que bajo la denominación de «hijos de Dios» se alude a los destinatarios de su palabra^[216], ¿por qué no se encontrará en los pasajes del *Cantar* por antonomasia la revelación del amor por antonomasia, que es la encarnación del Verbo llevada hasta la muerte en la cruz?

Mi interpretación tiene, además, una sólida base. El hecho de que el *Apocalipsis* hable de las *bodas del Cordero* (c. 19, vv. 7 y 9) es una sugerencia lo suficientemente fuerte como para justificar la posibilidad de esa lectura. El Cordero es metáfora de Cristo inmolado en la cruz, cuya sangre redime a todos los que en Él creen (Ibid. 5, 9). Si existen unas bodas del Cordero, no puede negarse que la muerte forma parte del amor intrínseco a esas bodas, las cuales son tan especiales porque en ellas el amor ha triunfado sobre la muerte.

Por otra parte, conviene observar que una de las grandes dificultades del *Cantar de los Cantares* es la aparente arbitrariedad de su ordenación, o sea, la falta de construcción interna: parece ser sólo una serie rapsódica y desordenada de intensas descripciones de detalles fragmentarios acerca del amor humano^[217], o acerca del amor de Dios a su pueblo, a la Iglesia y a las almas. Sin embargo, mi interpretación consigue dar razón ordenada de su contenido, y no por mérito mío, sino como consecuencia inmediata del criterio elegido, el sentido del autor divino, manifiesto en el Segundo y último Testamento. Algo parecido cabe decir de la interpretación de s. Juan de la Cruz, aunque el orden alcanzado al referir el *Cantar* a las relaciones de amor entre Dios y el alma sea menor en grado que al referirlo a la encarnación, pues además de no respetar el orden del *Cantar*, a s. Juan de la Cruz le sobran pasajes y detalles, consecuencia natural de considerar en él sólo las relaciones de los terceros con «Salomón». Pero su interpretación se hace también desde la guía del autor divino del texto sagrado, como él bien explica: "*Las cuales semejanzas no léidas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes bien parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas*"^[218]. Y esa guía le permite

obtener cierta ordenación parcial del *Cantar* muy avenida con el camino que ha de seguir el espíritu del creyente para unirse a Cristo.

Por tanto, existen, al menos, dos interpretaciones^[219] que superan la intelección del *Cantar* como relato desordenado o arbitrario, aunque ambas tienen en común que ellas mismas parecen arbitrarias respecto del *sentido del autor humano*. Y como mi exégesis no excluye la de s. Juan de la Cruz, sino que la puede integrar, dado que la expresión primera y arquetípica del amor de Dios a las almas es el amor contenido en la encarnación^[220], y dado que los sucesivos despojos que hizo Cristo en su carne marcan el sendero que ha de seguir nuestra vida espiritual a imitación del Camino, que es su humanidad^[221], en la interpretación por mí propuesta se obtiene la ventaja, nada desdeñable, de entender íntegra y ordenadamente el *Cantar*, lo que las otras interpretaciones desesperan de poder hacer o lo consiguen de modo sólo parcial. No es ningún mérito especial, pues –como ya he dicho anteriormente– el sentido y la unidad de los escritos proféticos sólo se pueden hacer visibles desde su cumplimiento.

Otra cosa es que se me objete que aquí o allá, es decir, en puntos concretos, mi interpretación no sea la más adecuada. Propiamente hablando, a esa objeción nada tengo que oponer, si se entiende como sigue. Las deficiencias de mi interpretación son enteramente achacables a mí, a mi ignorancia o falta de inteligencia, y a la insuficiencia de mi fe. Pero esas dificultades no van en contra de la validez del criterio adoptado, que es una sencilla consecuencia de dos principios: buscar el sentido del autor divino a través de sus propias revelaciones, en este caso, de su revelación suprema, la encarnación, y emplear toda la inteligencia y la fe en aclararlo, respetando la índole del misterio. Por tanto, si el lector encuentra conformes a su fe y razón estos principios, los defectos de mi interpretación deberán servirle de estímulo para emplear su fe y su inteligencia en mejorarlos. A eso es a lo que animo a mis lectores, en la seguridad de que, si lo hacen así, sacarán el mayor de los provechos, haciendo crecer su fe y su inteligencia.

Decimoséptima dificultad.– No bastan al autor todas las dificultades que presenta la exégesis propuesta para que aún les añada en su comentario otras innecesarias e inexplicables, como son ciertas expresiones y consideraciones filosóficas, las cuales, amén de carecer de toda base en el texto del *Cantar*, lo llevan a un terreno que no es el suyo y está muy por debajo de la Sabiduría divina que lo inspira.

Respuesta.– A veces, a los mismos que les parece infantil comparar la encarnación con el matrimonio, les parece racionalista adaptar nociones filosóficas a la fe, pues su único o supremo criterio es la filología. Pero la trascendencia de los misterios divinos nos sobrepasa de tal manera que pueden ser trasladados tanto del modo más sencillo como del modo más elevado para la inteligencia humana, sin que por ello los destruyamos ni agotemos. Más aún, si Dios nos los revela de modo sencillo es para que, creyéndolos de verdad, o sea, aplicando toda

nuestra inteligencia a entenderlos, crezcamos en fe y en inteligencia. Y ése ha sido mi intento en esta obra.

Téngase en cuenta que yo no he aplicado el saber filosófico en la glosa al *Cantar*, sino en el comentario y una vez sentada su interpretación desde la encarnación (vida, muerte, resurrección, ascensión y segunda venida) de Cristo. Sólo para entrar a fondo en la intelección de tan gran misterio, en cierto sentido el mayor para una criatura, he recurrido a la filosofía, y por cierto limitándome a recoger en nociones filosóficas las enseñanzas reveladas, sin pretender ni agotar el misterio ni reducirlo a filosofía, sino sólo dejar que él ilumine lo más alto de los hallazgos de ésta. La Sabiduría de Dios sobrepasa tanto nuestro entendimiento que, en efecto, ninguna de las nuestras puede por sí sola aproximársele, menos aún dar cuenta cabal de ella. Pero eso, en vez de significar que hemos de desechar todo lo humano y renunciar a hacer nuestra la Sabiduría de Dios, implica que hemos de poner todo nuestro saber a su servicio, en la certeza absoluta de que la Sabiduría divina no elimina nada verdadero en el saber humano, sino que le exige abrirse sin miedo y le amonesta a trascenderse, máxime cuando ella se ha dirigido al hombre para que la busque y escrute con todas las fuerzas de su espíritu y de su corazón. Dios no ha hablado ni revelado sus misterios al hombre para que éste permanezca impávido y estupefacto ante su impenetrabilidad, sino para romper nuestros límites y alzar las barreras que de Él nos separan, de manera que su Palabra penetre en nuestros entendimientos y en nuestras vidas. Precisamente porque los misterios de Dios son insondables es por lo que lo más alto de la sabiduría humana puede y debe esforzarse en hacerlos suyos, no reduciéndolos a la medida de sus limitaciones, sino yendo más allá de éstas y mudándose a sí misma para acoger hasta las mínimas sugerencias de su Sabiduría. Si el *Cantar* contiene la profecía que supera a todo entendimiento humano y angélico, la profecía de la encarnación del Verbo de Dios, entonces es que la Sabiduría divina se nos ha adelantado y está a la puerta esperando a quien madrugue en su búsqueda para salirle al encuentro^[222]. Filosofar es sólo una manera profunda, la humanamente más profunda, de madrugar en la búsqueda del rostro de Dios, que no sólo no obstaculiza la recepción de su palabra, sino que, si con rectitud y con sencillez de corazón pone a Dios en la mira de su amor, cumple los deseos de Éste, "porque Él se deja hallar por los que no le tientan, se manifiesta a los que no le niegan su confianza" (*Sab 1, 1-2*). Para quienes, amando la sabiduría, quieran profundizar en el sentido teológico-filosófico de mis propuestas he reservado un apéndice, titulado *El Ser y la esencia de Cristo*, que se ocupa de precisar algo más las sugerencias de ese tenor hechas en el comentario al *Cantar*.

Decimoctava dificultad.- Sea, entremos en filosofías, pero algunas propuestas que aquí se hacen son contradictorias, y por tanto imposibles. Se dice, en efecto, que a la naturaleza humana de Cristo le correspondía connaturalmente la inmortalidad, pero que Él cedió en tal prerrogativa y se hizo libremente mortal. Esto es contradictorio, pues por definición ningún ser inmortal puede morir. Si fuera verdad lo que se propone, los ángeles y Dios mismo podrían hacerse mortales, pero es obvio que sus respectivas naturalezas no lo admiten. Además, si Cristo siendo inmortal en su cuerpo se hizo mortal, entonces la inmortalidad que tiene ahora

tras la resurrección también podría volverse mortal, pero eso contradice la enseñanza revelada: sólo se muere una vez^[223]. En suma, la filosofía hace del misterio una contradicción.

Respuesta.– La inmortalidad que le correspondía connaturalmente al cuerpo de Cristo no derivaba de su naturaleza humana, sino de su asunción por la divinidad: si Dios es inmortal (*athanatos*) y asume un cuerpo, el cuerpo asumido será inmortal por ser *de* Dios, no por ser cuerpo. Precisamente en el juego entre la naturaleza, susceptible de mortalidad, del cuerpo y la transnaturaleza de la asunción radica la posibilidad de renuncia, pero no para el cuerpo como tal, sino para el que lo asume: Dios que puede unir consigo un cuerpo, y hacerlo así inmortal, puede también permitir que ese cuerpo (inmortal por asunción donal) muera para comunicar su inmortalidad a los hombres mortales. La muerte del cuerpo de Cristo no tendría el sentido que tiene, si no fuera por razón de que nuestro cuerpo, dotado preternaturalmente de inmortalidad, fue castigado a morir por su desobediencia al creador. El absurdo de que un cuerpo inmortal se haga mortal no deriva de una contradicción en Dios, sino de la incongruencia introducida por el pecado en el hombre: un espíritu inmortal cuyo cuerpo propio muere. La cruz es una locura, un absurdo, sí, pero la locura y el absurdo divinos que nos cura sabiamente de una muerte sin remedio para el hombre. Dios no ha querido que los ángeles puedan morir y por eso les ha dado una naturaleza inmortal, y del mismo modo no ha querido que los espíritus de los hombres puedan morir, habiéndonos dado también una naturaleza inmortal. Fue el hombre, por la envidia del diablo, quien al pecar introdujo en su existencia el absurdo de la muerte. Cristo, mediante un aparente absurdo, el de hacerse mortal y morir, siendo de suyo inmortal, ha conseguido por el sobredón de su entrega sin reservas dar sentido a la muerte, y la ha convertido en camino de vida, en tránsito. Es tan increíblemente sobran el don de la muerte de Cristo, que no sólo no es preciso que Cristo muera más de una vez, sino que es imposible que la muerte corporal sea definitiva, la muerte no es la última palabra para el cuerpo: todos los hombres resucitarán y ya no habrá más muerte^[224], salvo la muerte segunda, la del pecado del espíritu, que merece la condenación en cuerpo y alma de los que no crean en Cristo. La filosofía no disuelve la fe, si se abre a ella.

Decimonovena dificultad.– Lo que creen los cristianos es que la muerte es un sueño o dormición, un periodo entre vidas. Pero, según eso, la muerte de Cristo es una especie de fraude: muere para volver a vivir, por tanto no es una verdadera muerte, sino un corte en la continuidad de la vida. Esto emparenta en cierto modo al cristianismo con el hinduismo, que, por otro lado, ya previó míticamente la venida de Crisna.

Respuesta.– Ahora se ve mejor por qué es conveniente aplicar toda la sabiduría humana, incluida la filosófica, y someterla activamente a la intelección de la fe. La muerte es la pérdida de la vida corporal y la desaparición de la integridad del hombre, que es un espíritu en la carne. Al morir, desaparece el hombre, aunque no su persona, ni su espíritu. Eso no justifica la conclusión de que, entonces, el hombre es sólo la persona o el espíritu, no: la muerte destruye al hombre, y por eso la muerte es castigo. Los animales mueren, pero para ellos no es castigo

alguno, sino la mera disolución de su vida individual: *no hay ningún más allá para ellos*. El más allá de la muerte es el aguijón de su castigo, pues el espíritu sobrevive, pero sin cuerpo y sin rumbo humano. Por la muerte el hombre deja de ser lo que Dios hizo de él, por eso sólo se muere *una vez*, si no fuera por Cristo, *para siempre*. Ésa es la condición mortal del hombre caído, su terrible desgracia y sinsentido.

Es verdad que Cristo no murió para siempre, pues la muerte no podía retenerlo^[225], pero no por eso dejó de ser su muerte verdadera muerte. Para Él era sólo un periodo entre vidas^[226], es cierto, pero era el mayor de los tormentos jamás sufridos por criatura alguna, pues ninguna criatura puede ver el rostro de Dios sin ser inmortal, y ninguna puede dejar de verlo, si Dios se lo mostró, sin sumirse en la mayor de las infelicidades, la de perder la gloria y la felicidad plenas. Una cosa es no haber visto a Dios, otra dejar de verlo, y esto último sin duda es el dolor de los dolores. Sin embargo, Cristo hombre dejó voluntariamente de ver el rostro del Padre en su cuerpo y de mostrar el rostro del Padre que veía y amaba de modo corporalmente inmortal, para dar muerte a la muerte, para eliminar el «para siempre» de la muerte-castigo y convertirla en ocasión del más divino de los amores, el de los que nada se reservan. Convertir la destrucción en el más alto acto de amor, es convertir el «para siempre» de la muerte en el «para siempre» de la Vida.

No hay, pues, en la muerte de Cristo ningún fraude: el murió de verdad y una sola vez, nunca más, hasta el final de los tiempos^[227]. De hecho, sólo así puede entenderse el misterio eucarístico, cuyo sentido es que la muerte de Cristo no pasa. El secreto de la muerte del Señor es que al ser convertida en acto de amor por el Verbo se llenó de sentido y de un sentido eterno. El sinsentido de la muerte quedó eliminado para siempre por el amor doloroso del Verbo en su humanidad.

Dejando de lado la pura coincidencia sonora entre Crisna y Cristo –pues Cristo significa el Ungido de Dios, y Crisna significa negro (el color de fondo del universo)–, la muerte de Cristo no es el final de un avatar, ni tan siquiera el final de los avatares, sino la eternización del tiempo, la plenitud de los tiempos. Para el hinduismo la reiteración de la muerte (reencarnaciones) es el reconocimiento de la falta de sentido natural de la única muerte de cada hombre, de la que por eso intenta, en el más cuerdo de los casos^[228], eximirse. Pero Cristo no nos exime de la muerte, sino que la colma de amor. La muerte única de cada ser humano, puede cobrar sentido, y sentido pleno, a partir de la muerte de Cristo. Intentar eximirse de la muerte es muy humano, transformarla en acto de amor es imposible para el hombre. No puede ser una ocurrencia humana el dar la vida libremente como acto de amor^[229].

La diferencia entre el hinduismo y el cristianismo estriba en que el Verbo se ha encarnado una sola vez haciendo suya *para siempre* la humanidad en que se encarna, de manera que allí

donde esté el Verbo estará su humanidad: no vuelve al cielo sola la deidad que se encarnó, sino que se lleva consigo su espíritu y su cuerpo humanos, junto con todos los hombres e incluso con un mundo renovado, convertido en lugar de habitación de la divinidad. Mientras que el cuerpo en el hinduismo es un mero vehículo del alma, a la que solo sirve de ocasión para actuar, cuando no de estorbo, en el cristianismo es *el término de la encarnación de Dios*: Dios no se hace hombre sólo con tomar un espíritu humano, ni tampoco con camuflarse bajo un cuerpo de hombre, sino uniéndolos ambos consigo para la eternidad. La encarnación es una boda real de la divinidad y de la humanidad, no es un teatro de máscaras.

Por más que se atribuya *míticamente* la lucha por el bien en la tierra a una última deidad (Chrisna), el hinduismo, en su conjunto, encierra claramente una búsqueda de la paz eterna por el hombre, es una religión humana, en la que en una de sus versiones más extendidas se propone una serie de (aparentes) «encarnaciones» tal como pueden ser imaginadas por simples hombres incapaces de salirse del tiempo, aunque anhelantes de hacerlo^[230]. El cristianismo es, a la inversa, la venida de la eternidad del Verbo al tiempo, lo que nunca pudo ni tan siquiera soñar ningún hombre, ni cuerdo ni loco, *la inmortalidad corporal, la divinización del cuerpo*; y su puerta de entrada para nosotros no es la huida de la muerte, sino su conversión en entrega de sí para siempre por Cristo. No hemos de salirnos del tiempo, sino de redimirlo^[231], plenificándolo en la eternidad de la humanidad de Cristo, cuyo cuerpo nos asiste.

SECCIÓN V:

APÉNDICE

EL SER Y LA ESENCIA DE CRISTO

Dios es la unidad idéntica de las tres divinas personas. A diferencia radical de Dios, ninguna criatura es idéntica, sino que en ella ha de distinguirse el ser (trascendental) de la esencia (el hacer creado, no trascendental).

Pues bien, todo en Cristo es trascendental, tanto su ser como su esencia. Pero conviene no confundir su ser más propiamente dicho, o sea, su Persona divina, lo más alto y trascendental, en cuanto que trascendental incondicional, con su ser humano (trascendental condicional), ni a éste con su mera esencia humana.

Para no entrar en confusión por el uso de la terminología, conviene hacer notar que distingo entre (i) el ser de Cristo y (ii) el ser-humano de Cristo, así como entre (iii) la esencia de Cristo y (iv) la mera esencia humana de Cristo. Por decirlo de modo asequible, tal distinción corresponde a una doble consideración: por un lado está la consideración de Cristo como unión (personal) de naturalezas (divina y humana), que es su consideración íntegra, y, por otro, está la consideración discernida de sus naturalezas, divina y humana, que es su consideración matizada. En virtud de eso, resulta que en Cristo cabe hablar de dos seres y dos esencias: el ser personal divino, que es el ser₁ de Cristo, y el ser₂ de la humanidad de Cristo, de una parte; y, de otra, la esencia₂ de la humanidad de Cristo, que se distingue de su ser humano, pero forma junto con él la esencia₁ de Cristo. Lo explico.

El ser humano de Cristo es ser humano asumido. Cristo *es* Dios y *es* hombre, y, por cierto, hombre perfecto y completo (esto es, dotado de *ser* y esencia creaturales consumados). En cuanto que asumido, el ser humano no es lo más alto de Cristo (no es su Persona), pero es íntegramente trascendental y no pierde ninguna de las características del ser humano, antes bien es sobreelevado a la dignidad más alta de toda la creación, en concreto es convertido en acto obediencial ontológico. Esto significa que su humanidad no puede ser, ni ser entendida ni ser amada al margen de su asunción por la persona del Verbo, pues su ser humano es obediencia ontológica al Verbo, es decir, precisamente por ser asumido, es, *de modo donal*, aquel acto cuyo ser es obedecer al Verbo. Al decir «de modo donal», estoy indicando que su obediencia nada le hace perder y, en cambio, sí ganar ontológicamente, quedando convertido en el ser-humano *de* Dios Verbo.

La esencia humana de Cristo es de suyo más baja que su ser humano, o sea, en cuanto que humana no habría sido trascendental, pero precisa y solamente porque es *de* Cristo es expresiva o manifestativa no sólo del ser-humano, sino sobre todo de la Persona de Cristo, de manera que ella y sus actos son teándricos, lo que es más y más alto que su ser humano, el cual es asumido, pero no es teándrico, sino sólo humano y asumido^[232]. De este modo, lo más bajo de Cristo, su mera esencia humana, es constituido por la asunción en más alto que el ser *humano* del Verbo, *si se lo considera aisladamente*. Ésta es la inversión ontológica obrada por la Encarnación: lo más bajo, lo más humilde de condición, lo subordinado, es convertido por el Verbo en expresión directa de su propia *kénosis* o anonadamiento al hacerse hombre, y, por consiguiente, en manifestación del acto trascendental del Verbo al encarnarse, que no es otro que su acto personal de ser. Ahora bien, la manifestación (por la esencia) del acto trascendental de la Persona divina que se encarna queda, por razón de su contenido manifestativo, convertida en manifestación trascendental. La esencia₂ humana de Cristo es

trascendental, pues «*actiones sunt suppositorum*»^[233], es decir, las acciones son de las personas, y en este caso la persona es el Hijo de Dios. Lo que hace (según su esencia humana) la naturaleza humana de Cristo lo hace el Verbo a su través, siendo su resultado un obrar divino-humano.

Al ser manifestativamente más alta, en virtud de la Persona que asume su ser y esencia humanos, la mera esencia humana de Cristo «tira» de su acto de ser humano hacia arriba y lo sobreeleva de acto-de-ser ontológicamente obediencial^[234] a acto-de-ser ontológicamente *manifestativo* de la divinidad, sin que por ello deje de ser obediencial. Por eso, el acto de ser-humano de Cristo forma parte de Su esencia₁, pues siendo propio de la esencia manifestar^[235] el ser (personal), el ser humano y la esencia humana (de Cristo) integran la esencia₁ de Cristo, o sea, la manifestación o verbo del Verbo divino. Al ser humano de Cristo, en cuanto que manifestativo, le corresponde la manifestación del ser ontológico de Dios, o sea, de la naturaleza divina, mientras que a la esencia humana de Cristo, por ser operativamente te-ándrica le corresponde la manifestación de la persona del Verbo y, con ella, de las otras dos personas divinas, es decir, de la Trinidad Santísima entera.

En definitiva, el ser humano de Cristo forma junto con su mera esencia₂ humana la esencia₁ de Cristo. Pero, ¿no es, Cristo, Dios?, y ¿no es cierto que Dios no tiene una esencia distinta de su ser?, o sea, ¿no es cierto que toda esencia ha de ser creada?, ¿cómo puede, entonces, tener el Verbo una esencia que sea distinta de la esencia₂ humana?

Vayamos paso a paso. A la mera lógica, los razonamientos anteriores pueden parecer poco claros, puesto que, en principio, si se admite que en Cristo existen dos naturalezas, y las naturalezas se escindieran en ser y esencia, parece que habría de sostenerse que en Cristo hay dos seres y dos esencias. Pero no es verdad que la naturaleza divina se escinda en ser y esencia, dado que la naturaleza divina es la identidad o simplicidad; por lo tanto, no nos encontramos con una esencia divina diferente del ser divino, sino idéntica con él, y, por lo mismo, en vez de con cuatro miembros nos encontramos con tres: (i) el ser divino, y la naturaleza humana, que está integrada por (ii) el ser humano y (iii) la esencia humana de Cristo. Parece, entonces, que en Cristo deberían existir dos seres y una sola esencia (la meramente humana), pero la diferencia del ser humano de Cristo con su ser personal divino es de tal magnitud que, en su asunción, se comporta también como esencia, de modo que la esencia de Cristo es más que su mera esencia humana. En pocas palabras, la esencia *de Cristo* es toda su humanidad (ser y esencia). ¿Acaso, entonces, la encarnación reduce el ser humano de Cristo a la condición de esencia? Todo lo contrario, eleva el ser humano de Cristo a la condición de *esencia de Dios*. Dios no tiene esencia diferente de su ser, pero el Verbo al hacerse hombre se ha dotado de una esencia creada (diferente de Su ser), que nada le añade a Él, pero que la convierte a ella en vocero de Dios para toda la creación. Si esto es así, ahora parece que en Cristo tenemos un solo ser (personal), pero una doble esencia: la esencia₁ de Cristo que incluye su ser humano elevado a la condición de esencia de la divinidad, y la

esencia₂ meramente humana. Mas tampoco se trata de una reducción del ser humano, porque la esencia₂ humana de Cristo es manifestación, *a la vez*, de la persona divina y del ser humano de Cristo, pero por ser manifestación de la persona divina viene a ser ontológicamente superior a su ser humano, sin que por eso el ser humano de Cristo quede anulado, sino convertido en manifestación de algo del Verbo (la naturaleza divina) que no es la persona, de modo que el ser y la esencia humanos forman en Cristo una sola esencia o manifestación, pero plural. Cristo es, *como hombre*, un solo acto obediencial, en el que alcanzan el mismo rango trascendental lo ontológico y lo manifestativo, puesto que la manifestación (la esencia humana) es convertida en existencial (ontológica), y la existencia (el ser humano) es convertida en manifestación. Sin embargo, es propio del orden de la manifestación el que su despliegue sea plural, de ahí que la esencia de Cristo sea *manifestativamente* plural, en concreto lo es doblemente: el ser humano y la esencia humana. Ambos son una esencia porque ambos son manifestativos, pero ambos son diferentes entre sí porque son asumidos, no idénticos: lo que en Dios es idéntico, a saber, la naturaleza y las personas, en la naturaleza humana o esencia de Cristo son manifestadas de modo diferente. *El ser humano manifiesta la naturaleza divina, la esencia humana manifiesta la trinidad de personas*. ¿Acaso, entonces, Cristo no revela adecuadamente los secretos íntimos de la divinidad, puesto que revela de modo diferente (rompiendo la identidad) lo que es, en verdad, sólo distinto, pero sin romper la identidad? Todo lo contrario. El Verbo revela la intimidad de Dios de modo asequible a las inteligencias creadas, las cuales no pueden comprender la identidad o simplicidad divina. Como ambos, el ser y la esencia humanos de Cristo, forman *una sola* esencia de Cristo, aunque manifiestan la naturaleza y las personas divinas de modo diferente, también manifiestan *su unidad*. El intermediario de esa revelación es la propia naturaleza humana de Cristo, la cual nos hace entender (i) que la pluralidad intrínseca a la naturaleza humana de Cristo es revelación de una pluralidad superior en Dios, y, a la vez, (ii) que en la íntima congruencia entre las manifestaciones del ser y de la esencia humanos de Cristo queda expresada, para toda la creación, la identidad simple de las divinas personas. La congruencia es la revelación de la simplicidad trina^[236] de Dios. Esa congruencia no es otra cosa que la igualdad de rango entre la obediencia ontológica y la obediencia operativa de la humanidad de Cristo, gracias a la cual su ser y su esencia humanos forman un solo acto obediencial, el de la integridad trascendental de su naturaleza humana. Esa congruencia la consume el Verbo, Verdad divina, pero la consume en la diferencia real entre su ser humano y su esencia₂ humana, de tal manera que lo consumado por el Verbo (la congruencia o acto obediencial que es Cristo) es revelación de su Persona, o sea, es verdad (reveladora) de la Verdad, a la vez que revelación de la Trinidad, pues toda congruencia lo es de varios congruentes.

En definitiva, no existen más que un ser y una esencia *de Cristo*, el ser personal del Verbo y la humanidad asumida, pero la humanidad de Cristo es imagen de la Imagen que es el Verbo (el verbo del Verbo) de tal manera que en sí misma revela la distinción entre las personas y la naturaleza divina, y la revela como una diferencia en el orden de la manifestación, aunque como una diferencia *congruente*, o sea, que queda integrada en la unidad obediencial de la naturaleza humana de Cristo, la cual es, a la vez y sin confusión, revelación de la identidad y de la trinidad de personas divinas.

Con todo, debe advertirse que, cuando se distingue entre el ser y la esencia de Cristo, no se está afirmando que la distinción entre el ser y la esencia afecte a Cristo de la misma manera que afecta a cualquier criatura. Las criaturas están compuestas –permítaseme decirlo así– de ser y esencia, en Cristo esa composición se da sólo del lado de la esencia: Cristo no está compuesto de ser y esencia, sino que la divinidad de su persona está tan abismalmente por encima de toda inidentidad que en vez de entrar en composición con esencia alguna, más bien comunica su identidad pura a la esencia (ser y esencia humanos) que asume, la cual es simplificada hasta el punto de que, sin dejar de ser inidéntica, se convierte toda ella en una esencia que expresa de modo congruente la identidad de personas y naturaleza *in divinis*. En consecuencia, el ser de Cristo no entra en composición alguna con su esencia, sino que reúne la composición de su naturaleza humana en unidad congruencial perfecta. Cristo toma la diferencia entre la criatura y el creador (distinción *esse-essentia*) y la abre para que entre en ella la identidad del creador en la forma de una congruencia ultraperfecta. Por tanto, cuando hablo del ser y de la esencia de Cristo no hablo de una composición, sino de la asimilación congruencial de lo compuesto a la identidad^[237].

Si el lector me permite, ahora, aplicar someramente al Cantar estas últimas aclaraciones, resulta que el Cantar es una visión profética en la que se expone en forma de cántico el diálogo divino-humano de amor que *se encierra en Jesucristo*. Si el diálogo es –por este orden– *divino-humano*, y si lo que Dios dice lo hace, el canto-diálogo será también, y a la vez, descriptivo y operativo. El autor inspirado ve y escribe lo que hace y dice el Salomón figurado, o sea, la persona de Cristo, pero *según lo que manifiesta Su esencia o naturaleza humana*^[238]. El desdoblamiento intrínseco al diálogo es posible gracias a la diferencia (manifestativa) entre el ser₂ (humano) y la esencia₂ humana de Cristo. El ser humano de Cristo habla no desde sí mismo ni por sí mismo, sino desde el Verbo y haciendo las veces de la naturaleza divina (esposo) a la que manifiesta en acto obediencial por encima del tiempo^[239]. La esencia₂ humana de Cristo habla por la naturaleza humana entera (esposa) y desde la persona del Verbo, en virtud de su obediencia –activada por éste–, que se desgrana en obras y palabras temporales teándricas. La ficción, pues, de una doble personalidad (esposo y esposa) no es una ficción engañosa, sino manifestativa y aleccionadora. Mediante ella se nos revela a las criaturas (los destinatarios o invitados a las bodas) que en Cristo existe una dualidad de naturalezas unidas por el amor del Verbo en unión hipostática. Como el ser humano asumido es acto obediencial expresivo de la simplicidad divina, puede tomar el papel de la divinidad que es representado en el Cantar por el esposo, el cual nos enseña que la esposa es la verdad y la gracia creadas. La esencia humana asumida toma, por su parte, el papel de la esposa, y nos revela cómo ella es *una* con su esposo, y por eso no sólo hace lo que él le indica, sino que *se hace* como él en todo, despojándose a sí misma hasta poner un acto común pleno con la divinidad, que hasta su carne se ha abajado, mediante el cual revela el amor del Verbo al encarnarse. La unidad de ambos (ser y esencia humanos, en función manifestativa de divinidad y humanidad) queda recogida en la alegoría de la unión congruencial más notable en la vida humana: la del acto de amor matrimonial. Pero la fecundidad de este amor no es reproductiva, sino comunicativa, y el acto por el que la congruencia o unión de esposo y

esposa se hace comunicable es aquella unión marital cuya palabra-acto es la cruz; de la abundancia amorosa de este acto todos podemos y debemos comer y beber, como sucede en las bodas, si es que queremos tomar parte de estas bodas únicas, en las que narración y realización van al unísono^[240].

El misterio que nos ha salido al paso es el misterio de Cristo mediador. Cristo es el mediador, el que rompe la infranqueable barrera entre criatura y creador, en la medida en que lo que en su naturaleza humana es directamente asumido (el ser) es inundado *ontológicamente* por la divinidad del Verbo, y lo que en Dios es secretísimo ingresa *operativamente* en la criatura. Dios no deshace a la criatura, sino que le comunica su divinidad haciéndola sencilla, pero con una sencillez que no es la identidad, sino su imagen: la simplificación congruencial de la inidentidad ontológica de toda criatura.

Hasta aquí he llegado por ahora en mi búsqueda del rostro de Dios a través de su palabra, lo cual no quiere decir que ceje en la búsqueda, sino que siendo distintos buscar y encontrar, así como encontrar y comunicar, una vez que le he comunicado hasta dónde he llegado, quedo a la par, y en paz, con el lector creyente que se anime a hacer lo mismo por la vía abierta en este comentario al Cantar, si es que le parece acertada y fiel al Espíritu que guía a la Iglesia, a cuya Verdad someto toda esta esforzada búsqueda.

^[1] Tob 8, 19; 10, 8.

^[2] Tob 11, 19.

^[3] Jer 7, 34; 16, 9; 33, 11; Apoc 18, 23; 19, 7.

^[4] Mt 25, 1 ss.

^[5] Gen 4, 1 y 25.

^[6] Gen 29, 24 ss.

^[7] 1 Sam 1, 19.

^[8] 2 Sam 11, 4.

^[9] 1 Re 11, 2.

^[10] Gen 19, 30-36. Lo cual no quiere decir que lo apruebe.

^[11] Cfr. Isa 54, 1-17, especialmente 5-8.

^[12] Ningún otro dios está tan cerca de su pueblo como Yahvé lo está de Israel, ni les ha dado a conocer sus mandatos, cfr. Deut 4, 7 y 32-34; Sal 147 [148], 8-9.

^[13] Deut 7, 7.

^[14] Sal 9, 12; 73 [74], 2; 75 [76], 3; 77 [78], 68; 86 [87], 2-7; 98 [99], 2; 131 [132], 13-14; 134 [135], 21.

[15] *Jn 2,19-22; Mt 26, 61.*

[16] *Mt 22, 1 ss.*

[17] *Mt 25, 1 ss..*

[18] *Jn 1, 30.*

[19] *Jn 1, 14.*

[20] No excluyo con ello que también sea el sentido de su autor humano, antes bien creo que debe entenderse que Dios le reveló sus planes de modo profético (Cfr. 1 *Pe 1, 10-12*).

[21] "*Yo seré tu esposo para siempre*", v. 21

[22] Nuestro Señor se refirió a Jerusalén con quejas amorosas: *¡Cuántas veces quise congregar a tus hijos como la gallina a sus polluelos bajo sus alas, y no quisiste!* (*Mt 23, 37*), lo mismo que Yahvé había hecho por medio de los profetas, sólo que en nombre propio, puesto que es el Hijo de Dios.

[23] Cfr. 19, 9; 21, 9.

[24] Cfr. 21, 2.

[25] Así se dice abiertamente en *Hech 2, 17; Heb 1, 2; 1 Jn 2, 18; 1Pe 1, 19-20.*

[26] *Mt 4, 17; 10, 7; Lc 11, 20; 17, 21.*

[27] *Lc 1, 31-33.*

[28] Por eso puede decir Cristo en el *Apocalipsis*: "*Yo soy el principio y el fin, el alfa y la omega*" (1, 17; 2, 8; 22, 13).

[29] *Sal 32 [33], 3; 39 [40], 4 ss.; 95 [96], 1-2; 97 [98], 1; 143 [144], 9; 149 [150], 1; Isa 42, 10.*

[30] *Mt 5, 8.*

[31] *Apoc 14, 3.*

[32] *Gen 29, 16 ss.*

[33] *Jueces 16, 4.*

[34] *2 Sam 11, 2.*

[35] *2 Cr 11, 21.*

[36] No digo que en la Sagrada Escritura no se mencionen a mujeres enamoradas (cfr. 1 *Sam 18, 20; 19, 11; 2 Sam 3, 13; 7, 16, y 20-23*), sino que, generalmente, mientras que en el caso de los hombres se hace referencia al enamoramiento (cfr. *Tob 6,19*), en el de las mujeres sólo se suele hacer a su consentimiento (Ibid. 7, 14). Y, si bien de lo que pasa tras cerrar la puerta de la cámara nupcial no se habla nunca, salvo en el libro de *Tobías*, y de modo muy escueto, sorprende que en el *Cantar* el protagonismo de la esposa en la relación íntima sea mayor que el del esposo, cosa que no sucede en el de *Tobías* (8, 1-8).

[37] Se podría objetar que el libro de *Tobías* versa en estilo novelado sobre lo excepcional en las bodas (demonio y s. Rafael), y que, por tanto, no hay razón para vincular la profecía y la excepcionalidad sólo en el *Cantar*. Sin embargo, en el libro de *Tobías* se utiliza lo excepcional para ilustrar lo ordinario (la santidad de la unión matrimonial sanada por Dios), mientras que en el *Cantar* se utiliza lo que pudiera parecer ordinario para profetizar lo excepcionalmente único: el amor de Dios por su pueblo y por todos los hombres, en Cristo.

[38] Cfr. 1 *Jn 4, 10 y 19.*

[39] La hipótesis de que Dios quiera algo que en sí sea malo es blasfema. Dios, al querer, crea el bien, nunca el mal. Son las criaturas las que pueden introducir el mal.

[40] Cfr. *Jer 23, 1-5; Ez 34, 23; 37, 24*. Nótese que en estos casos se cita a David o a su descendiente (el Mesías) como el pastor enviado por Dios. En *Isa 44, 28*, el rey Ciro es llamado pastor. Dios mismo, el verdadero rey de Israel, se presenta también como pastor de su pueblo (*Isa 40, 10; Jer 31,10; Ez 34,12*).

[41] Cfr. *Lc 3, 38.*

[42] Cfr. *Rom 1, 3-4.*

[43] Marido y mujer forman una sola carne, según la Escritura, y en esa medida el matrimonio es metáfora y signo de la unión hipostática, pero marido y mujer son dos personas, mientras que en la unión hipostática, si bien existen dos naturalezas, sólo existe una Persona. Los esposos se hacen *una* carne, pero el Verbo *se hizo carne*. Es verdad que, además, se hizo una carne con nosotros,

cuando se hizo igual en todo (menos en el pecado) a nosotros hasta morir, pero porque antes se había hecho carne.

[44] *Jn 1, 17-18.*

[45] Cfr. 1 *Tim 6, 16.*

[46] *Ex 33, 11; Deut 5, 2-4.*

[47] *Mt 11, 27: nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quisiera revelar.*

[48] *Mt 17, 3.* La transfiguración es un don de Cristo, anterior a su pasión, por el que quiso manifestar libremente a ciertos elegidos, durante la vida terrena de éstos, la condición gloriosa que le correspondía a su cuerpo *como cuerpo del Verbo*, y a la que Él había renunciado *libremente* durante su vida entre nosotros. El coloquio de Cristo transfigurado con Moisés y Elías no es, obviamente, casual, sino querido por Él, quien lo mismo que eligió a tres de sus discípulos eligió también, al manifestar su gloria, hablar con el mediador de la Ley y con el más alto representante de los profetas. Pero tanto Moisés (*Ex 33, 23*) como Elías (*1 Re 19, 9-18*) habían tenido en vida teofanías en el monte (Sinaí u Horeb). Se puede pensar, pues, que en ambos casos, esas teofanías no fueron sino el adelanto en su vida de la visión y del coloquio con Cristo, puesto que Moisés cuando volvía de hablar con Dios tenía su cara resplandeciente (*Ex 34, 29*), justo como el cuerpo transfigurado de Cristo, y Elías oyó a Yahvé cuando lo perseguían para matarlo.

[49] Sto Tomás, *ST III, 46, 10 ad 4; cfr. 14, 4.*

[50] *Lc 4, 23.*

[51] "*Dilige, et quod vis fac*", *In Epist. Johannis ad Parthos*, Tract. VII, PL 35, 2033. S. Agustín, comentando las palabras «*In hoc manifestata est dilectio Dei in nobis*», hace referencia al poder de discernimiento moral para las obras que tiene la caridad ("*Videte quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum, nisi de radice charitatis*": ella sola hace bueno lo bueno, y por eso puede decirse «ama y haz lo que quieras» porque todo lo que nace de la caridad es bueno ("*non potest de ista radice nisi bonum existere*"). De modo paralelo, entiendo que la caridad de Cristo todo lo hace bueno, por eso la divinidad exhorta a las hijas de Jerusalén a dejar al criterio de la humanidad de Cristo la elección de los momentos oportunos en la historia de la salvación: *hasta cuando ella quiera*, es decir, hasta cuando Su amor divino-humano al Padre y a los hombres lo quiera, pues ese será el momento adecuado. Esa misma adjuración se nos puede aplicar a nosotros respecto de su segunda venida y respecto de la hora de nuestra muerte: dejarlas en manos de la voluntad de Cristo.

[52] *Jn 7, 24; cfr. 1 Sam 16, 7.*

[53] *Jn 15, 13.*

[54] El espíritu humano de Cristo quedó cesante respecto de su cuerpo, pero como tenía la visión beatífica en virtud de su asunción por el Verbo llevó consigo la luz divina a los que estaban en el limbo: los santos del Primer Testamento.

[55] Pues la vida es el ser para los vivientes, Cfr. Aristóteles, *De Anima II, 4, 415b13*, y Tomás de Aquino, *In I Sent, 8, 5, 3, ad 3; ST I, 54, 2, obj. 1, et ad 1; cfr. ST I, 18, 2.*

[56] Esta activa obediencia en la entrega sin reservas por parte del espíritu humano de Cristo hace congruente que luego colabore activamente en la resurrección de su cuerpo.

[57] Dios no ha hecho la muerte y no se alegra en ella (*Sab 1, 13*), ni quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (*Ez 18, 32; 33, 11*), y a Él le cuesta mucho la muerte de sus amigos (*Sal 115, 6*).

[58] *Jn 10, 18.* Que Cristo fuera corporalmente inmortal se deduce de que su *muerte y resurrección* fueron libres. Los hombres no morimos por libre voluntad, sino por necesidad (castigo del pecado), y, cuando morimos, ya no podemos volver a la vida corporal. Si Cristo muere y resucita por su propia voluntad, entonces es que no era natural para Él morir, sino que su naturaleza era inmortal, aunque el poder de su voluntad (divina) era tan grande que podía hacerse mortal, morir, y volver a la vida inmortal *en su cuerpo*.

[59] Las criaturas no podemos amar por nosotras mismas *sin reservas*, no sólo porque las otras criaturas nos impondrían su medida, y perderíamos nuestra libertad, sino porque nosotras mismas nos perderíamos si nos diéramos sin medida. En esto se funda la muy extendida opinión de que el amor

empieza por uno mismo, y de que al amar en el fondo nos amamos a nosotros mismos. Todo esto sería verdad si el Verbo no se hubiera encarnado y muerto por nosotros. Precisamente, por esa razón Él aporta una nueva vida, la de Dios, que se entrega sin reservas, porque no se pierde al darse, antes bien, si no se entrega se pierde. El amor a sí mismo no es divino: Dios no se ama a sí mismo, sino el Padre al Hijo, y viceversa, en el Espíritu. El amor a sí mismo es muy humano por razón de la muerte y de las necesidades, o sea, por el cuerpo del hombre caído. Ningún espíritu ha de amarse a sí mismo, sino es por razón de defecto o pecado. Pero ningún espíritu es capaz de amar sin reservas, si no es con la ayuda de Cristo.

[60] *Jn 12, 32.*

[61] *Jn 8, 28.*

[62] Personalmente he prestado más atención a la muerte que a la resurrección tanto en la glosa del *Cantar* como en el escrito *El abandono final*. No se trata de una incoherencia, sino sencillamente de que a nosotros nos toca jugar la parte de la esposa, que es a la que hemos de imitar; la resurrección es cosa que, en nuestro caso, atañe hacer exclusivamente al esposo y de la que seremos beneficiarios, si antes hemos muerto con Él.

[63] Espero que se entienda correctamente lo que digo. No afirmo que la naturaleza divina muera o resucite, pues ambas cosas atañen en directo a la naturaleza humana de Cristo, pero la muerte *como acto de amor* es acto del Verbo en el que la divinidad comunica a la humanidad el darse *sin reservas*; y la resurrección, también como acto de amor, pertenece a la divinidad que comunica su Vida al espíritu de Cristo para que la induzca en su cuerpo, muerto por amor. Es el Verbo el que muere y resucita en su cuerpo, pero lo incomparable de esa muerte y resurrección lo pone la divinidad del Verbo al hacer de ambas un acto de amor.

[64] *El amor*, Rialp, Madrid, 1972.

[65] Citados por Pieper, *o.c.*, c.II, 48.

[66] Salvadas las inconmensurables diferencias, lo que intento sugerir puede ser descrito de modo gráfico tomando una indicación infrahumana, pero no inútil. Muchas especies animales realizan una especie de cortejo y baile nupcial en la que los individuos masculino y femenino mimetizan sus movimientos y los sincronizan como preparación para el acto conjunto de la copulación. Los animales hacen todo eso arrastrados por el instinto, pero en esa imagen se contiene una metáfora corporal de la *actividad de dos que se hace una* en la copulación humana plena, y como ésta ha sido convertida por Cristo en símbolo del acto teándrico por antonomasia (muerte y resurrección), también puede servir de lejana indicación metafórica a la unión hipostática, o sea, a la encarnación de Cristo (para la muerte y resurrección). Al obrar con Dios a imitación de Dios, al sintonizar (por encima de su naturaleza) su actividad con la divina, la humanidad de Cristo «*co-it cum Deo*». Si a alguien le parece irreverente este modo de hablar es que tiene una falsa idea del amor de Cristo, que amó con su cuerpo al Padre hasta morir, así como del amor conyugal cristiano, del que se dice, en *Heb 13, 4*, que ha de ser honrado por todos y cuyo lecho nupcial está sin mancha. El amor trascendental es acto de actos, y el amor humano llega a ser acto de actos sólo con la gracia de Cristo, gracia que comunica su cuerpo muerto y resucitado. Sólo este amor matrimonial derivado de la cruz es verdadero signo de la unión hipostática, manifiesta en la muerte y resurrección de Cristo, pero lo es en su integridad, incluida la corporalidad del coito.

[67] *Hech 2, 27-31.*

[68] Esa vida inmortal le correspondía a Él por la encarnación, pero al morir y resucitar la hizo asequible a nosotros: no ganó nada para sí, sino para toda la creación. Sólo *por relación* a su renuncia a la inmortalidad, que había hecho cuando entró en el mundo, fue para Él una ganancia. En términos absolutos, en cambio, fue sólo la recuperación de la gloria que le correspondía desde toda la eternidad como naturaleza humana del Verbo (*Jn 17, 5 y 22 y 24*).

[69] La omnipotencia es atributo que las criaturas vemos desde fuera en Dios como poder, pero no es un atributo divino *ad intra*. *Ad intra* la omnipotencia no es otra cosa que el amor divino. Dios lo que quiere lo hace (*Job 23, 13; Dan 4, 32*), pero no hace nada sin amarlo.

[70] *Jn 10, 18.* Lo mismo que en el amor humano es el espíritu el que da dignidad a la unión de los cuerpos, así en el amor de Cristo es el Verbo el que da plenitud al amor de su alma hasta llegar a recuperar la vida de su cuerpo, cuando ella quiera.

[71] *Hech 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30, etc.*

[72] Aunque no vaya firmado por mi mujer, también este escrito es ante Dios obra común de ella y mía, pues ha sido recibida como don de la encarnación de Cristo, a través de su santísima humanidad, por el sacramento del matrimonio.

[73] *Heb 10, 12-13: "Cristo... está sentado a la derecha de Dios y espera el tiempo que falta hasta que sus enemigos sean puestos como estrado de sus pies".*

[74] *Jn 16, 7.*

[75] Como vemos, la mencionada adjuración reviste un matiz diverso en cada una de las ocasiones en que aparece. En la primera ocasión ella señala la libertad de la humanidad de Cristo para renunciar a su paz y gozo sensibles internos y externos, justamente al entender y prever, en la oración del huerto, que ha llegado el momento temporal de la libre entrega de su inmortalidad. En la segunda ocasión en que aparece el conjuro en boca del esposo, lo que significa es que la esposa morirá cuando quiera y porque libremente lo quiere. Ése fue, precisamente, el mayor dolor y la más alta renunciación de la esposa: la pérdida de su amor *corporal* al Padre cuando murió por nosotros, que fue cuando aconteció la consumación de la unión amorosa entre el dar divino y el humano. Cuando aparece por tercera vez, la adjuración garantiza la eternidad de la unión conseguida por la esposa en la muerte y resurrección y su libertad para volver por segunda vez cuando quiera.

[76] "*Amar a una persona es sentir que se le dice: tú no morirás*" (*El misterio del ser*, trad. esp. por M.E. Valentí, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, 293; cfr. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, trad. esp. por R. Jimeno Peña, Herder, Barcelona, 1970, 30). El «tú no morirás» se entiende aquí como mera afirmación de la inmortalidad del alma, y vale por igual para el amor entre padres e hijos, hermanos y amigos, compañeros etc. Pero si ha de referirse al amor esponsal o matrimonial, cuya actividad completa y apropiada incluye intrínsecamente la unión corporal, entonces la insuficiencia de la afirmación de la inmortalidad del alma se hace manifiesta. El amor matrimonial humano es incapaz de decir «tú no morirás» entre los amantes a no ser con la gracia de la fe en la resurrección. Y, por supuesto, en este caso no significa que el coito físico no tendrá fin, sino que el amor de ahora es signo efectivo de un amor incomparablemente más íntimo e intenso entre los esposos, nacido del amor de Cristo y compartido con todo su Cuerpo místico, y que recibirán en plenitud tras la resurrección.

[77] *Gen 1, 27.*

[78] Es decir: constituiría una licencia poética del autor, que así se distinguiría del Salomón al que atribuye la obra, y de los esposos y de otros de los que intervienen. Pero en cualquier caso, equivaldría también a una voz anónima, puesto que el autor humano nos es desconocido.

[79] *Mt 25, 1 ss.*

[80] *Jn 15, 13.*

[81] *Jn 15, 14-15.*

[82] *Lc 5, 34.*

[83] *Jn 17, 20.* También se ha de incluir entre los amigos a s. Juan Bautista, quien se denominó a sí mismo «amigo del esposo» (*Jn 3, 29*), y además a todos los que creyeron y murieron con Cristo antes de su venida.

[84] En el *Cantar* el amor no muestra directamente su fecundidad, pues no se habla para nada de los hijos. La fecundidad de la encarnación (vida, muerte y resurrección) de Cristo no es carnal. Si el grano o la semilla no cae en tierra y muere, no dará fruto (*Jn 12, 24*). No se dice: si el polen no cae en el estigma, no dará fruto. La reproducción da lugar naturalmente al fruto, pero no en las bodas que aquí se describen, o sea, las de Dios con la criatura. Aquí la semilla, es decir, el árbol en germen, es el que muriendo da fruto, porque Él posee ya la plenitud de la vida. El fruto de la encarnación es hacer hijos de Dios, que no nacen *ex voluntate carnis neque ex voluntate viri* (*Jn 1, 13*), sino de la muerte, o sea, del

acto de amor o unión consumada de la humanidad de Cristo con la divinidad, y los afectados por ella son todos los terceros.

[85] *Isa 66, 1-2.*

[86] Cristo no ganó nada para sí con la muerte, nada que no tuviera por naturaleza, sólo perdió (la vida corporal, sus sentimientos e integridad humana) por amor; pero si murió, fue para que, aprovechando su transformación de la muerte en acto de amor, podamos nosotros unirnos a Él en la muerte, y convertir nuestra muerte en un acto de amor *sin reservas*. La naturaleza humana de Cristo se ha inventado, siguiendo los planes del Padre y del Verbo, un camino para que seamos admitidos en la intimidad de Dios, un camino increíble: lo que era castigo del pecado quedó convertido en acto-imagen de la divinidad. Esa transformación de la muerte en acto de amor es la fuente de la que mana el amor matrimonial sacramental.

[87] El hombre, destinado a morir en su cuerpo, ofrece la «ventaja» precisamente de que en la muerte nada puede *reservarse* de su humanidad: aunque su espíritu sobrevive, su integridad humana se pierde. Eso es lo que, al morir libremente, es convertido por Cristo en imagen de Dios. La muerte de Cristo convierte a la muerte en la posibilidad suprema: la de aceptarla (con su gracia) sin reservas, o la de reservarse enteramente su aceptación (rechazando su gracia). Este «o todo o nada» es aquello de lo que el matrimonio es imagen: el matrimonio es un amor integral, que incluye cuerpo y alma. Cristo al encarnarse ha querido no sólo hacerse hombre, sino hacerse en todo como nosotros (menos en el pecado), incluida la muerte; pero la muerte es el secreto por el que nosotros podemos ser como Él, entregándonos sin reservas, en acto de amor que imita al amor del Verbo, y así quedar hechos hijos de Dios, resultando vinculados por ella, matrimonialmente, el conjunto de los que mueren con Cristo y la divinidad.

[88] La salida de Egipto puede ser entendida como signo de la preparación de las bodas: dejará el hombre a su padre y a su madre, o sea, la casa paterna.

[89] 19, 7 y 9.

[90] *Col 1, 26; Ef 3, 9.*

[91] *Ef 1, 9-11.*

[92] En la unión sexual humana la praxis masculina está activamente determinada *ad unum*, (pre)posee de alguna manera su finalidad, mientras que la praxis femenina está activamente como por hacer, es dúctil y dócil, está hecha para acoplarse al varón, y se va formando con el uso. Todo lo cual puede servir de alegoría (natural) para entender lejanamente la unión hipostática: la divinidad es donalmente activa y la humanidad se hace divinamente activa acoplándose al dar divino.

[93] Es ésta una noción nueva. La tradición había hablado de potencia obediencial, pero no de acto obediencial en sentido ontológico. El acto obediencial es el ser de la naturaleza humana de Cristo, que es todo libertad, aunque asumida.

[94] Como estas fórmulas pueden resultar equívocas, remito al lector a mi escrito *Esbozo de una Filosofía Trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996. La diferencia entre el dar-el dar intratrinitario y el dar-el dar creado, es que éste es ontológicamente posterior al ser recibido, mientras que aquel es el mismo ser del Verbo o Palabra. El Verbo como tal no ha de decir «*ecce venio ut faciam voluntatem tuam*» (*Heb 10, 7*), sino que es libremente aceptador del ser paterno, su actividad personal irreductible es la eterna aceptación del ser comunicado eternamente por el Padre. «*Ecce venio*» lo dice el Verbo *en cuanto que encarnado*, y por medio de su humanidad.

[95] 1 Co 1, 25.

[96] Cristo, que, como lo demuestra la transfiguración en el Tabor, no había perdido la gloria de su cuerpo al ocultarla bajo el velo de la carne por hacerse en todo semejante a nosotros, sí la perdió al morir. Sin embargo, no por eso hay más amor o entrega en su muerte que en su vida, sino únicamente una distribución temporal de su pleno y único amor.

[97] Pido perdón por los ejemplos que a veces pongo al hablar de cosas tan altas, pero quizás puedan servir de indicación o sugerencia acerca de lo que se intenta explicar. El mulo, por ejemplo, es un híbrido

de caballo y burro, con vida propia, pero sin fecundidad. Pues bien, el ser o fundamento no es híbrido alguno, pero por proceder directamente de Dios creador es don de la misma índole del dar, aunque por sí mismo no pueda dar. La metáfora del mulo sólo intenta señalar traslaticiamente que es posible ser de la índole del dar (trascendental) y, sin embargo, no dar.

[98] Lc 1, 51-53.

[99] Cuando digo «esencia de Cristo» no me refiero sólo a su esencia humana, sino al ser humano y a la esencia humana juntos, por contraposición al ser de Cristo que es su Persona. De la esencia de Cristo digo que es acto obediencial perfecto, lo cual afecta tanto a su ser humano como a su esencia humana, o sea, tanto a lo ontológico como a lo operativo, por lo que en la humanidad de Cristo no existe, connaturalmente, diferencia *jerárquica* entre el ser y el obrar, aunque exista diferencia real (manifestativa). Sin embargo, al convertirse *libremente* en potencia obediencial perfecta, la esencia humana baja de categoría respecto del ser humano de Cristo, pero este abajamiento libre la hace más directamente imagen del Verbo *encarnado* que el ser humano de Cristo, ser del que se ha diferenciado ontológicamente por propia libertad.

[100] Cfr. ST III, 3, 5.

[101] Entiéndase esto como una *propuesta* desde la fe, no como una tesis racional, y por cierto como una propuesta hecha con toda cautela, es decir, sin pretender comprender el misterio, sino sólo entenderlo y señalarlo para crecer en la fe.

[102] Jn 15, 13-15.

[103] No el ser de la humanidad de Cristo, que es un ser subordinado a su ser personal.

[104] El ejemplo de lo que digo es el *fiat* de María: se trató de un acto de la esencia humana de la Virgen, pero gracias a él entró el Verbo en el mundo. La maternidad divina de María es más alta que su ser humano creado, es operación divino-humana, pero la maternidad fue un acto de su esencia.

[105] *Gaudium et spes*, II, c.1, n. 48, Concilio Vaticano II (CV II), BAC, Madrid, ²1966, 279.

[106] 2, 18-24.

[107] *De bono conjugali* c.24, 32, PL 40, 394-395.

[108] "¡Que maravilloso es que existas, que estés en el mundo!", o.c., c. II, p. 50 y muchas otras veces.

[109] "Por el matrimonio, pues, se unen y funden las almas, y éstas más y más estrechamente que los cuerpos; y no por un afecto pasajero de los sentidos o del espíritu, sino por deliberada y firme decisión de las voluntades; y de esta unión de las almas, estableciéndolo así Dios, surge el vínculo sagrado e inviolable" (Pio XI, *Casti Connubii* 7, *Doctrina Pontificia*, Documentos Sociales (DPS) III, BAC, trad. C. Humberto Núñez, Madrid, ²1964, 552).

[110] Como se puede leer que le dijeron a David, cuando lo eligieron rey: "Y vinieron todas las tribus de Israel a David diciendo: nosotros somos de tu hueso y de tu carne" (2 Sam 5,1). En lo cual va indicada no sólo la comunidad de naturaleza, sino la de raza y pueblo.

[111] Cfr. I. Falgueras Salinas, *El habitar y las funciones humanas de la masculinidad y de la feminidad*, en "Philosophica" (Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso -Chile), 11 (1988), 187-199; *La personalización de la sexualidad*, en AA.VV. *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Pamplona, 2002, 859-915.

[112] Pio XII, *Con felice pensiero*, 6, citado por J. L. Gutiérrez García, *Conceptos fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia*, vol. III, Madrid, 1971, 42.

[113] L.c.

[114] Concretamente del Padre, del cual procede toda paternidad en los cielos y en la tierra (*Ef* 3, 15). Por consiguiente, tanto lo femenino como lo masculino proceden de la paternidad de Dios, que no está dividida, sino concentrada en una sola persona, la del Padre.

[115] *Gen* 3, 16.

[116] *Gen* 3, 17.

[117] Nótese que entre las promesas divinas de redención se contiene la de que los hombres ya no tendrán que ser enseñados, sino que en los tiempos mesiánicos el Espíritu de Dios los instruirá

internamente (*Isa* 54, 13; *Jer* 31, 34; *Jn* 6, 45; *1Jn* 2, 27). Luego, la necesidad de la enseñanza es consecuencia del pecado de origen.

[118] *Gen* 12, 3; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

[119] *Ex* 20, 5; 24, 14; *Deut* 4, 34.

[120] DS 1310: "*Illa (sacramenta Antiquae Legis) enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant*".

[121] Yendo de la revelación a la razón, esto es, de Cristo al hombre (*Gaudium et spes*, I, c.1, 22, CV II, 237), podemos decir que, a semejanza de Cristo, el hombre fue creado a partir de un óvulo de antropoide, que fue fecundado por el poder del creador, y al que 'una simul' Dios le insufló el espíritu.

[122] *Gen* 3, 16.

[123] "El amor conyugal auténtico es asumido por el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad. Por ello, los esposos cristianos, para cumplir dignamente su deber de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial..." (*Gaudium et spes*, II, c. 1, 48, CV II, BAC, Madrid, 1966, 279-280). "Y si alguna vez se sienten más agobiados por el peso de su estado y de la vida, no pierdan los ánimos, sino piensen que se ha dicho para ellos en cierto modo aquello que el apóstol San Pablo escribía a su amadísimo discípulo Timoteo...: Te aconsejo que resucites la gracia de Dios que hay en ti por medio de la imposición de mis manos. Pues Dios no nos ha dado el espíritu de temor, sino el de virtud, de amor y de sobriedad (2 Tim 1, 6-7)" (Pío XI, *Casti Connubii*, 117, *Doctrina Pontificia*, Documentos Sociales (DPS), BAC, Madrid 21964, 607).

[124] *Casti Connubii*, 41-42, DPS, 568-569.

[125] El mantenimiento del vínculo no se cumple sólo en la continuidad del amor mutuo, que es lo apropiado, sino también, si éste se ha roto por defecto humano, cuando no se contraen nuevas nupcias.

[126] La prole brota del omnipotente poder de Dios con la colaboración de los cónyuges, cfr. Pío XI, *Casti Connubii*, 13, DPS, 555.

[127] *Apostolicam actuositatem* 11, CV II, 521: "los esposos cristianos son para sí mismos, para sus hijos y demás familiares, cooperadores de la gracia y testigos de la fe".

[128] "Intra vos est" (*Lc* 17, 21; 22, 27).

[129] *Mt* 25, 40 ss.

[130] *1 Co* 3, 16.

[131] *Mt* 18, 20.

[132] Digo «soledad de dos», porque el pecado de origen afecta al matrimonio en la forma de tendencia a la objetivación del otro cónyuge, y la objetivación es el retorno a la soledad que Dios quiso remediar con el matrimonio.

[133] "El Señor se ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de la gracia y la caridad. Un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos..." *Gaudium et spes*, II, c. 1, 49, CV II, 281. Lo que Cristo hizo en su naturaleza humana teándricamente (la renuncia a sus privilegios creaturales y el don libre de sí mismo en la cruz), lo hacen también (cristiana y humanamente) marido y mujer al entregarse uno al otro libremente en el sacramento del matrimonio.

[134] *1 Pe* 1, 23.

[135] Pío XII, *La elevatezza*, 17, *Doctrina Pontificia*, Documentos Políticos (DPP), B.A.C., Madrid, 1960, 926.

[136] *Lc* 4, 35; *Mc* 1, 23.

[137] León XIII, *Rerum novarum*, 9, DPS, 259; Pío XI, *Divini illius magistri* 8, DPP, 531-532.

[138] *Lumen gentium*, 11, CV II, 27-28.

[139] *Apostolicam actuositatem*, c. 3, 11, CV II, BAC, 1966, 522.

[140] Cfr. León XIII, *Arcanum Divinae*, II, 11. Este texto será comentado algo más en el próximo apartado.

[141] S. Agustín, *Sermones de scripturis*, Sermo 169, 11, 13, PL 38, 923.

[142] La esposa del hijo es una hija de adopción para los padres de éste, en los buenos matrimonios cristianos.

[143] Naturalmente, podría objetárseme que a veces Dios revela cosas que nosotros podemos alcanzar con nuestro propio esfuerzo, a fin de hacerlo asequible a todos de modo seguro y universal (*DS* 3005). Desde luego que no niego esta verdad, pero si la revelación sólo se redujera a eso, a ser un sucedáneo de la debilidad del hombre, no sería revelación *cristiana*, la cual sobrepasa todo lo que no ya el hombre, sino cualquier criatura puede alcanzar por sí misma. Junto con aquello que Dios revela sólo para ayudar la debilidad de nuestra naturaleza revela también verdades insondables, y éstas son la garantía inconfundible de que es Dios quien revela tanto lo primero como lo segundo.

[144] *2 Pe* 1, 20-21.

[145] *Biblia de Jerusalén* [1998], p.822, nota al v. 2.7.

[146] *1 Pe* 1, 10-12: "*De qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophetae qui de futura in vobis gratia prophetaverunt, scrutantes in quod vel quale tempus significaret in eis Spiritus Christi praenuntians eas quae in Christo sunt passiones et posteriores glorias; quibus revelatum est quia non sibi ipsis vobis autem ministrabant ea quae nunc nuntiata sunt vobis per eos qui evangelizaverunt vos Spiritu Sancto misso de caelo in quae desiderant angeli prospicere*". De este texto se infiere que los autores inspirados se esforzaron, al menos, por investigar y meditar las promesas de Dios. No todo el que hace eso es objeto de inspiración revelante divina, pero todo el que recibe la inspiración revelante tiene tenso su espíritu en la búsqueda del rostro y de la voluntad salvífica de Dios. Y también se infiere que ellos, a quienes les fue revelado el destino de su ministerio, conocieron de modo velado los misterios sobre los que escribían.

[147] *1 Tesal* 2, 13.

[148] La demostración es una operación mental en la cual lo que resulta demostrado es algo previamente conocido, no la propia operación. Esa operación mental (no demostrable, sino demostrante) no es el núcleo del saber (la persona), sino el ejercicio de una operación por parte de la persona, la cual tampoco resulta demostrada ni es demostrable por prueba alguna. Y por último, en toda demostración se usan unos principios que son indemostrables (no contradicción, identidad, causalidad) y sin los cuales la demostración no sería concluyente, o mejor, carecería de sentido. Como se ve, toda demostración supone muchos otros conocimientos más altos y sutiles, a partir de los que ella extrae su escueta evidencia.

[149] *Mt* 12, 39.

[150] Cfr. *Gen* 3, 16-17.

[151] *Gen* 3, 16.

[152] Claro que algunos pueden achacar ese efecto «rosa» del amor descrito en el *Cantar* a su carácter literario. Es propio de la literatura de todos los tiempos pintar el amor humano como perfecto, o por lo menos como idílico, de manera que el *Cantar* no haría nada nuevo ni raro. Sin embargo, no se debe olvidar que esta obra literaria y sus ficciones tiene por autor al Espíritu Santo, y que las ficciones inspiradas por Dios no son como las de los hombres, sino revelaciones de misterios insondables: Dios no necesita inventar nada, lo que Él revela sobrepasa toda inteligencia y toda realidad creadas, pues se revela a Sí mismo.

[153] Cfr. Yves Semen, *La sexualidad según Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, 86-94.

[154] Por esa razón, aun reconociendo su acierto, no la considero como una nueva interpretación *completa* del *Cantar*.

[155] No cabe duda de que la inocencia es una característica del amor descrito en el *Cantar*, pero creo que ha de ser referida a la unión hipostática, la cual encuentra, ciertamente, una imagen en el amor original de Adán y Eva (véase en este mismo escrito, en la *Sexta dificultad*, la cita de la Encíclica *Arcanum Divinae*), pero es mucho más alta que la de cualquier amor humano, incluido el anterior al pecado: es la inocencia de la carne humana asumida por la santidad divina del Hijo.

[156] No se opone este texto a aquel en el que Cristo nos enseña que toda maldad procede del interior del corazón (*Mt* 15, 19; *Mc* 7, 21), y por tanto del espíritu —no del cuerpo—, pero con él se matiza que

tampoco el cuerpo tras el pecado ha quedado intacto, sino debilitado, por lo menos en el sentido de que no obedece al espíritu.

[157] *De peccatorum meritis et remissione*, II, 22, 36, PL 44, 173; *De natura et gratia*, 53, 62, PL 44, 277; *De gratia Christi et peccato originali*, 34, 39, PL 44, 404-405.

[158] *Casti connubii*, 23-24, *Doctrina Pontificia*, Documentos sociales (DPS), B.A.C., Madrid, 1964, 559-560.

[159] *Mt* 19, 10.

[160] En las bodas de Caná, la falta de vino sugiere las dificultades reales del matrimonio ya en su mismo inicio.

[161] Por ejemplo, algunos han señalado, según Crisógono García, semejanzas entre el *Cantar* y el Banquete de Platón, Cfr. Método de Estudio Bíblico, *pro manuscripto*, B.F.C., C/Armengol 11 bis, 28019, Madrid.

[162] Sto. Tomás, que resume en dos los sentidos de la Sagrada Escritura (según su autor divino), el literal (o significado por las palabras), y el espiritual (o significado por las cosas mencionadas por las palabras), dice al respecto: "*nada necesario para la fe se contiene en el sentido espiritual que la Escritura no lo traiga manifestamente en alguna otra parte mediante el sentido literal*" (ST I, 1, 10 ad 1). Como se deduce fácilmente de este texto, hace falta tener en cuenta todo lo revelado en todas las obras de la Escritura, pues sólo así el sentido literal informa acerca de todo lo necesario para la fe.

[163] *Mt* 11, 25.

[164] *Lc* 24, 44; *Mat* 5, 17; *Gal* 3, 16, etc.

[165] *Jn* 5, 39.

[166] *Jn* 3, 29. El Bautista dijo esas palabras tras la queja de sus discípulos de que *el pueblo de Israel* (o sea, la novia) acudiera a Cristo para bautizarse en vez de a él (*Ibid.*, v. 25), y añadió que estaba lleno de alegría, tanto que su alegría era perfecta (v.29), es decir, justo lo prometido para los tiempos mesiánicos.

[167] A Cristo le acusaban de comer y beber con publicanos o pecadores (*Mt* 11,18-19; *Lc* 7, 33-34).

[168] *Mt* 9, 15.

[169] *Mt* 22, 2 ss; cfr. *Lc* 14, 8-24.

[170] *Mt* 25, 1 ss; cfr. *Lc* 13, 35-38. Además esta parábola tiene claro sentido escatológico: hay que esperar vigilantes la vuelta del esposo, de manera que también incluye una separación temporal del esposo respecto de la esposa, como en el *Cantar*.

[171] Por eso objetan algunos que no hay fundamento en el texto paulino para entender el *Cantar* en clave del amor de Cristo y su Iglesia. Sin embargo, esta objeción es típica de la consideración aislada de las obras sagradas, consideración que, como he dicho anteriormente, reduce el sentido revelado de un texto al sentido de su autor humano. Una cosa es sostener que s. Pablo alude al *Cantar* -lo que no parece verdadero-, y otra basar la interpretación del *Cantar* en el texto paulino, lo que sí es lícito. Tampoco el *Cantar* hace alusión directa a *Gen* 2, 23-24, pero no se entendería de modo adecuado sin ese pasaje. Naturalmente, si se acepta la lectura que propongo, o sea, la referencia del *Cantar* a la encarnación de Cristo para amarnos hasta morir y así salvarnos, esa interpretación tradicional queda incluida y reforzada: el amor de la divinidad a la humanidad en Cristo hace que ésta ame a su Cuerpo místico con el amor con que ha sido amada al ser desposada por el Verbo —y aquí «con el amor con que ha sido amada» ha de ser entendido estrictamente, dado que el que ama en ella es el Verbo.

[172] "*aemulor enim vos Dei aemulatione, despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*" (celoso estoy de vosotros con celo de Dios, pues os he desposado con un solo varón para manifestaros como una virgen casta a Cristo).

[173] *Col.* 2, 9.

[174] S. Augustini *Sermones inediti*, *Sermo* XII (PL 46: 853): "*Audite in Libro sancto, qui vocatur Canticum Canticorum. Leguntur ibi sancta Amatoria: Sponsus et Sponsa, Christus et Ecclesia. Et ille totus Liber quasi Carmen est Nuptiarum, quomodo dicunt Epithalamium, sed cubilis sancti, cubilis casti. In sole enim posuit tabernaculum suum, hoc est, in luce, in publico, ubi pateret, et non lateret, Et ipse tanquam*

sponsus processit de thalamo suo (Psal. XVIII, 6) . Accepit enim conjugem, humanam carnem. Thalamus ejus erat uterus virginalis. Illic sibi conjunxit Ecclesiam, ut impleretur, quod ante praedictum est: Et erunt duo in carne una (Gen. II, 24, et Matth. XIX, 5). Cfr. s. Bernardo, Sermo 52 super Cant. Cant., n.7 (PL 183, 1036).

[175] Enarr. in Ps. 74, 4, PL 36, 948-949: "Audite jam verba Christi. Nam quasi non ejus verba videbantur, Confitebimur [0949] tibi, Deus; confitebimur tibi, et invocabimus nomen tuum. Jam incipit ex persona capitis sermo. Sive autem caput loquatur, sive membra loquantur, Christus loquitur: loquitur ex persona capitis, loquitur ex persona corporis. Sed quid dictum est? Erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est; ego, inquit, dico, in Christo et in Ecclesia (Gen. II, 24, et Ephes. V, 31, 32) . Et ipse in Evangelio: Igitur jam non duo, sed una caro (Matth. XIX, 6). Nam ut noveritis has duas quodammodo esse personas, et rursus unam copulatione conjugii, tanquam unus loquitur apud Isaiam, et dicit: Sicut sponso alligavit mihi mitram, et sicut sponsam induit me ornamento (Isai. LXI, 10) . Sponsum se dixit ex capite, sponsam ex corpore. Loquitur ergo unus; audiamus eum, et in eo nos quoque loquamur: simus membra ejus, ut haec vox et nostra esse possit. Enarrabo, inquit, omnia mirabilia tua. Evangelizat Christus seipsum, evangelizat se etiam in membris suis jam existentibus, ut et alios adducat, et accedant qui non erant, et copulentur membris ejus, per quae membra ejus praedicatum est Evangelium; et fiat unum corpus sub uno capite, in uno spiritu, in una vita". Cfr. Epist. 140 sive de Gratia Novi Testamenti, c. XVI, 40, PL 33, 555; Enarr. in Ps. 90, sermo II, 1, PL 37, 1160; Enarr. in Ps. 138, 2, PL 37, 1784; Ibid. 4, col. 1786; ibid. 21, col. 1797; Enarr. in Ps. 142, 3 ss. Ibid., col. 1846 ss.

[176] Cfr. PL 79, 478, 479, 482, 499, 507. En estos pasajes se sugiere que la encarnación es la más humilde, pero también la más atrayente de las predicaciones del divino esposo.

[177] "Sicut enim in osculo duo corpora diversa junguntur, sic in incarnatione Filii duae substantiae divinitatis et humanitatis penitus diversae inseparabili conjunctione uniuntur" (PL 113, 1129).

[178] De modo semejante, Angelomus Luxioviensis dice en su *Explanatio* (antes del 855): "In quo cantico omnia quae narrantur tecta mysteriis in Verbi incarnatione revelata et completa docentur" (PL 115, 561). Pero, como todos, lo aplica sólo a Cristo y a la Iglesia.

[179] In Psal. 44, n.1: "est ergo materia hujus psalmi de quibusdam sponsalibus Christi et Ecclesiae, quae primo initiata fuerunt quando filius Dei univit sibi naturam humanam in utero virginali...unde eadem est materia hujus psalmi et libri qui dicitur Cantica Canticorum", Opera Sti. Tomae Aquinatis, R. Busa, VI, 114.

[180] *Exposición del Cantar de los Cantares según el sentido de la letra*, en Fray Luis de León, o.c., p.98.

[181] Traducido por L. A. Álvarez Bianchi, puede consultarse en www.encyclopediacatolica.com.

[182] *Commentarium in Eccl. et Canticum Canticorum*, Paris, 1890.

[183] "Etenim cum matrimonium habeat Deum auctorem, fueritque vel a principio quaedam incarnationis Verbi Dei adumbratio, idcirco inest in eo sacrum et religiosum quidam, non adventitium, sed ingentum, non ab hominibus acceptum, sed natura insitum" (León XIII, *Arcanum Divinae*, II, 11, trad. J.L. Gutiérrez García, *Doctrina Pontificia*, Documentos políticos, BAC, Madrid, 1958, 89). El texto dice que el matrimonio institución fue creado por Dios desde el principio como un esbozo de la encarnación, o sea, que cuando Dios lo instituyó tuvo en cuenta su aptitud para ser símbolo del amor divino hecho carne.

[184] DS 434: "Et iterum dixit idem impius Theodorus, talem factam esse unionem Dei Verbi ad Christum, qualem dixit Apostolus de viro et muliere: Erunt duo in carne una".

[185] Téngase en cuenta que las Actas del Concilio Constantinopolitano II (553) mencionan la doctrina de Teodoro de Mopsuestia según la cual no se puede dar ningún sentido alegórico al *Cantar*, por tratarse, según él, de un escrito histórico en el que Salomón en persona replicaba a los que se oponían a su matrimonio con una princesa egipcia (Cfr. J. Quasten, *Patrología* II, BAC, Madrid, 1973, 461). Y, dadas las categóricas condenas hechas por ese Concilio Ecuménico de su doctrina, puede entenderse que también quedó condenada su exclusión de la interpretación alegórica del *Cantar*, y abierta la puerta para entender que el Salomón a que se atribuye no necesariamente es el histórico. En todo caso, aun si fuera el Salomón histórico su autor, lo cierto es que todo cuanto narra tiene un sentido alegórico, no exclusivamente histórico. Por otra parte, ese mismo Teodoro sostenía que los salmos son todos obra de

David y que los contenidos de aquellos salmos que reflejan una época posterior a la de David los escribió en calidad de profeta, pero le negaba, en cambio, a sus salmos todo sentido mesiánico, porque, según él, el alcance profético de David no rebasó el tiempo de los Macabeos, de manera que el uso de los salmos hecho por el Nuevo Testamento es sólo una acomodación sin base literal alguna (Cfr. J. Quasten, *o.c.*, 449-450). Como se ve, cuando se exagera la literalidad se ponen límites al autor divino.

[186] *Heb 10, 20: "per velamen, id est, carnem suam".*

[187] *Deut 10, 17.*

[188] *1 Tim 6, 15; Apoc 19, 16.* Ambos textos se refieren a Cristo en su triunfo final. Un precedente se puede encontrar en *Deut 10,17* y *Sal 135, 2-3.*

[189] *Ex 26, 34.*

[190] Es dudosa: a) porque no se conoce nadie con ese nombre, y b) porque en vez de como nombre se puede tomar en lo que significa: «espontáneo de mi pueblo», o «de mi pueblo príncipe», según se vio en la glosa.

[191] Cfr. Al principio (I, 1; I, 5); en medio (III, 7 y 9 y 11; VII, 1, aludido bajo el nombre de Sulamita); y al final (VIII, 11) del *Cantar de los Cantares.*

[192] El versículo más repetido es aquel del que me he servido para dividir la obra en cuatro partes, y va antecedido la primera y la última vez por otro versículo también repetido, y así otros. Las metáforas de las palomas, de los cabellos, de las granadas, de los manzanos, etc. se reiteran varias veces en distintas partes de la obra. Incluso literatos como Goethe reconocen, a su pesar, que los poemas se mezclan e intercalan unos en otros, sin que se pueda dar un contenido (humanamente) coherente al conjunto (Cfr. Decimosexta dificultad en nota).

[193] En principio lo único que admite el Primer Testamento es la poligamia (*Deut 21,15*), pero en virtud de la admisión del repudio da cabida también a la poliandria, ya que, aunque la iniciativa del repudio pertenece al varón, también la mujer, al ser repudiada, quedaba liberada del vínculo, o sea, libre para contraer otro matrimonio (*Deut 24, 1*). Tanto la poligamia como la poliandria consideran el vínculo matrimonial como una unión que no es exclusiva entre *dos* personas, por lo que impiden que un varón y una mujer sean *dos en una sola carne*. Al no ser la unión de *dos* personas *en una sola carne*, la poligamia propicia que se pueda aumentar o disminuir el número de las esposas y, derivadamente, el de los esposos.

[194] Es metáfora muy repetida: I, 15; II, 14; IV, 1; V, 2; V, 12; VI, 9. Por lo general es el esposo el que llama paloma a la esposa o a sus ojos, sólo en una ocasión la esposa llama palomas a los ojos del esposo (V, 12), pero adviértase que al denominar paloma a la esposa, el esposo está diciéndonos que es su única esposa, cosa que dice expresamente el mencionado pasaje de VI, 9.

[195] Cfr. IV, 9; IV, 12; V, 1 y 2; VI, 4. En V, 16 la esposa lo llama amigo. Aunque la esposa dice indirectamente que no es su hermano en VIII, 1, aquí se refiere a la hermandad de nacimiento, dejando bien claro que en todas las otras ocasiones el nombre de hermana se le atribuye como metáfora de unión o igualamiento en dignidad.

[196] *Deut 7, 8-14; Os 3, 3; Jer 11, 4; 24, 7; 30, 22; 31, 1; 31, 33; 32,38; Ez 11, 20; 14,11; 36,28.*

[197] Cfr. Filastrio, *De haeresibus* 150, PL 12, 1289.

[198] Si el harén se interpreta metafóricamente, o sea, eliminando el carácter real de la poligamia, y el Salomón de que se habla es el Mesías, entonces contiene una alusión a todos los pueblos, de cuya variedad ha elegido Dios mediante la Alianza a Israel, y sugiere, de modo más concreto, que el Dios de todos los pueblos, a los que ha amado como dueño y señor, ha elegido a Israel para establecer con él una futura Alianza matrimonial perfecta, de la cual esa multitud de pueblos será partícipe, por lo que también ellos podrán alegrarse con las bodas que en la era mesiánica Dios consumará con su pueblo.

[199] Cfr. Orígenes (PL 33, 1124-1125), s. Jerónimo (PL 22, 636-637), Casiodoro (PL 70, 1091), s. Gregorio Magno (PL 79, 527-529), Beda el Venerable (PL 91, 1182), Alcuino (PL 100, 658, 666). W. Strabo (PL 113, 1158-1159), etc. Por lo general ellos entienden o bien que las reinas son los doctores espirituales de la Iglesia, y las concubinas los que predicán la palabra por razones temporales sucumbiendo a la carne (o, también, los herejes, cfr. *Commentarii in libros Regum [Aucthoris incerti]*, II, PL 50, 1094); o bien que se

refiere a los distintos tipos de almas que integran la Iglesia (s. Bernardo, *Sermo super C.C. 23*, 9-10, PL 183, 889), etc.

[200] *"En la encarnación confiesa la religión lo que en la reflexión sobre sí misma en cuanto teología quisiera negar, que Dios es un ser absolutamente humano"* (*La esencia del cristianismo*, trad. esp. J.L. Iglesias, ed. Sígueme, Salamanca, 1975, 103).

[201] Introduzco este barbarismo derivado del griego para evitar que alguien piense que Dios es centro de algo o que en Dios exista centro alguno. Con ella quiero indicar el don (*doron*) dado por Dios, o sea, don cuyo origen es divino, pero que por ser don no es cerrado ni tiene centro, antes bien es comunicativo y abierto, pero sin pérdida alguna para la divinidad.

[202] Digo antropocéntrica y no simplemente antropológica, porque la obsesión sexual es consecuencia del pecado, no de la naturaleza del hombre.

[203] Respecto de Dios no cabe el exceso, Cfr. Tomás de Aquino, *ST I-II*, 64, 4 sed contra.

[204] *Mt.* 13, 52.

[205] *J'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient* (Leibniz an Remond, *Philosophischen Schriften*, C.I.Gerhardt, Berlin (Weidmann), 1875-1890, III, 607).

[206] *Jer* 28, 9.

[207] Es común en la tradición entender bajo la metáfora de la esposa tanto a la Sinagoga como a la Iglesia, cfr. s. Ambrosio, *Expositio In Psal. CXVIII*, *Serm.* 2, n.9 ss., PL 15, 1212; s. Gregorio Magno (PL 79, 487), aunque a veces de modo contrapuesto (cfr. s. Bernardo, *Sermo* 14 y 29, PL 183, 839 ss. y 928 ss.).

[208] *Ef* 5, 25-32: *"Esposos amad a vuestras esposas como Cristo amó a su Iglesia, y se entregó a sí mismo por ella"*.

[209] *Ez* 12, 25 y 28.

[210] *Enarratio in Psalmum* 74, 4, PL 36, 948-949.

[211] En cinco de las seis ocasiones en que aparece el nombre de Salomón, y en la que aparece el de la Sulamita, ambos son llamados así por las que he llamado «voces anónimas» o por «terceros». Sólo una vez la esposa menciona el nombre de Salmá o Salomón (I, 5), cuando se presenta a sí misma a las hijas de Jerusalén, o sea, a otros terceros.

[212] Para que el lector no crea que con tantas disquisiciones he perdido el norte, aclararé que debe entenderse que el Espíritu Santo inspiró al autor (o autores) humanos del *Cantar* lo que la Palabra de Dios (Verbo) quería revelarnos *a través de su humanidad*, al encarnarse: su amor al Padre y a nosotros.

[213] *"In ipso vita erat et vita erat lux hominum"* (Jn 1, 4).

[214] *"Si terrena dixi vobis et non creditis, ¿quomodo si dixero vobis caelestia credetis?"* (Jn 3, 12). El *Cantar* es un modo terreno de revelarnos lo divino, pero esto es mucho más difícil de creer, es más fácil quedarse en lo meramente terreno.

[215] *Mt* 22, 32 ss.

[216] *Jn* 10, 34-36.

[217] "...es de lamentar que esos pocos poemas, fragmentariamente revueltos e intercalados unos en otros, no puedan depararnos ningún deleite pleno y puro...Más de una vez pensamos en sacar algo coherente de todo ese amable revoltillo, ordenando esos poemas; pero precisamente eso que tienen enigmático e insoluble es lo que a esas pocas páginas presta su encanto y sello especial" Goethe, *Notas y disertaciones para la mejor comprensión del 'Diván de Occidente y oriente'*, Obras Completas, trad. español R.Cansinos, Aguilar, Madrid, ⁴1974, p.1773. A Goethe le parece insoluble el problema de la unidad del *Cantar*.

[218] Prólogo al *Cántico Espiritual*, 1, Vida y Obras de s. Juan de la Cruz, B.A.C., Madrid, ⁹1975, 703.

[219] Ni la interpretación profana, ni las que refieren el *Cantar* a los amores de Dios a la Sinagoga o a la Iglesia han conseguido ofrecer una ordenación de todo el *Cantar* hasta ahora.

[220] *Jn* 3, 16.

[221] Obviamente, no pretendo sostener que mi interpretación coincida al detalle con la de s. Juan de la Cruz, sino simplemente que son compatibles. La encarnación del Verbo, entendida no sólo como acto

inicial, sino como la ejecución del proyecto redentor divino, marca el camino de toda la vida espiritual de los cristianos, cuyo eje es la cruz de Cristo como consumación del amor.

[222] *Sab 6, 12-14.*

[223] *Heb 9, 27.*

[224] *Apoc 21, 4; 22, 5.*

[225] *Hech 2, 24.*

[226] *“Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me veréis, porque voy al Padre” (Jn 16, 16).*

[227] *Heb 9, 26.*

[228] Me refiero al budismo y a la ruptura de la cadena de las reencarnaciones.

[229] No hay mayor amor que el dar la vida por sus amigos (*Jn 15, 13*).

[230] En el Bagavad-Gita, canto atribuido a Crisna, se contiene la descripción de los caminos básicos del Yoga, o método humano para alcanzar la unión con la divinidad. En el cristianismo no hay métodos, el método es una persona, Cristo (*Jn 14, 6*).

[231] *Ef 5, 16; Col 4, 5.*

[232] Si se considerara a la esencia humana sólo como *principio* de operaciones, y nada más, entonces tampoco la esencia humana sería más alta que su ser humano, sino igualmente asumida que él. Lo que es más alto que su esencia y que su ser son las operaciones de Cristo: ellas son las teándricas, y en virtud de ellas, es decir, de lo ínfimo en el hombre, queda sobreelevada la esencia humana y, junto con el ser humano, convertida en la esencia de Cristo.

[233] *ST II-II, 58, 2 co.* Aunque la expresión sugiera, erróneamente, que la persona es *fundamento* de las acciones, por lo menos no las atribuye a la naturaleza ni a las facultades, sino a la persona.

[234] El acto de ser no es de suyo manifestación *in creatis*, sino la esencia.

[235] *“Por sus frutos los conoceréis” (Mt 7, 16-20).*

[236] La trinidad de las Personas divinas nos es enseñada por la palabra de Cristo, pero debe estar contenida también en sus obras y en la propia unión hipostática. He ahí un misterio a meditar y a investigar.

[237] La diferencia que existe entre la criatura y Dios es mucho mayor que la que existe entre el ser y la esencia creaturales. Pero en Cristo el Verbo une en sí y consigo a la criatura, luego consigue una unión superior a la unidad creatural. Existe, pues, una unión más alta que toda unidad creada, es la unión Hijo de Dios e Hijo del hombre, o sea, la unión Cristo-Jesús, la unión hipostática, merced a la cual la naturaleza humana es operativamente una con la identidad.

[238] Por esa misma razón, puede considerarse con verdad que el autor humano (el que ve y escribe) no lo es de *lo* que ve y escribe, sino el Salomón figurado. El autor humano es, analógicamente, a la naturaleza humana de Cristo como ésta es respecto de su Persona.

[239] Esta expresión «por encima del tiempo» es propuesta por mí como afectando tanto al ser humano, el cual es trascendental, y por tanto, está por encima del tiempo, como a la divinidad, no porque ese estar por encima del tiempo sea el mismo en ambos casos, sino porque el primero es, en cuanto que asumido, manifestación fielmente indicativa del segundo.

[240] Como se advierte en el detalle de que se le adjudique al Salomón simbólico la autoría del libro a la vez que se habla de él en tercera persona: lo que dice lo hace.