

La contemplación con el Cantar de los Cantares¹

«Este pequeño libro es, sin lugar a dudas, uno de los más sorprendentes de la Biblia hebrea». «El Cantar de los Cantares es un texto cercano, simple, inmediatamente sensible y que, sin embargo, aviva en cada lectura que se hace de él una dimensión de misterio»². Es suficiente quizás citar dos de las múltiples referencias que, a lo largo de los siglos, se han hecho sobre el Cantar de los Cantares, y que subrayan la particularidad de este interesante e importante libro del Antiguo Testamento, centro de interés de las páginas que ahora comienzan.

En ellas vamos a fijarnos de manera particular en dos aspectos del mismo: en su sentido textual y en su sentido direccional. Esta terminología, utilizada por J. E. de Ena en un importante estudio sobre el Cantar de los Cantares, se refiere, por una parte, a lo que habla y dice el texto (sentido textual) y, por otra, a los posibles sentidos del Cantar de los Cantares (sentido direccional): por ejemplo, al sentido místico³. Al primero de los sentidos mencionados nos acercamos en los dos grandes apartados que dedicamos al estudio del Cantar de los Cantares en relación con el libro del Génesis. Al segundo de ellos, en el último apartado, titulado «El Cantar de los Cantares y la contemplación ignaciana». Con él pretendemos comprender el Cantar de los Cantares en un posible sentido místico, ayudados y orientados por el importante y rico tesoro que nos dejó San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. A los tres apartados mencionados les precede uno, el que ahora comienza, que recuerda con brevedad aspectos que tienen que ver con el Cantar de los Cantares, el canon del Antiguo Testamento y las diversas interpretaciones de dicho libro que hemos recibido de la tradición.

El Cantar de los Cantares y el canon del Antiguo Testamento

¹ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, en R. CUARTAS LONDOÑO (ed.), *La Biblia, libro de contemplación*, Ávila - Burgos 2010, 187-208.

² A. – M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques. Un texte et ses lectures*, en J. NIEUVIARTS – P. DEBERGE (dir.), *Les nouvelles voies de l'exégèse*. En lisant les Cantique des cantiques (LeDiv 190), Paris 2002, 75-101, esp.76 ; C. UEHLINGER, *Cantar de los Cantares*, en T. RÖMER - J.-D. MACCHI – C. NIHAN (ed.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao 2008, 530.

³ J. E. DE ENA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques* (LeDiv 194), Paris 2004, 87, 400.

Tan antigua como actual es la pregunta por la presencia del Cantar de los Cantares en el canon veterotestamentario; y junto a ella, la pregunta por el sentido y la interpretación de dicho libro.

A finales del siglo I de nuestra era se celebró en Yamnia un sínodo judío, en el que se plantearon preguntas e interrogantes sobre si el Cantar de los Cantares «manchaba las manos», es decir, sobre su carácter inspirado y santo. Allí sentenció Rabí Aqiba que no hubo un día mejor para Israel sino aquél en el que recibió el Cantar⁴.

Este referencia a Yamnia no significa, sin embargo, que el Cantar de los Cantares no estuviera ya antes en el canon judío: no se olvide que en el s.I de nuestra era, Flavio Josefo y 4 Esdras conocían que el Cantar de los Cantares era canónico.

Es precisamente la tradición rabínica la que, después del citado sínodo, propone leer el Cantar de los Cantares de una manera alegórica, indicando que el libro presenta la relación amorosa de Dios y su pueblo, que se da en el contexto de la salida de Egipto, y que se da desde el éxodo a la llegada del Mesías: el amado es el nuevo Moisés, el Mesías, que alcanza la redención.

Una lectura alegórica también presente entre los cristianos, que ven en el Cantar de los Cantares un libro en el que el amado y la amada son Cristo y su Iglesia. Es más, ilustres autores como Orígenes, Gregorio Magno, Gregorio de Nisa, Hipólito, sostienen que la alianza de amor y la intimidad de vida y amor con Dios son decisivas en el citado libro.

Con el pasar del tiempo, por ejemplo a partir del siglo V de nuestra era, la lectura alegórica va ocupando un lugar muy poco destacado. En cambio, es el aspecto místico del Cantar de los Cantares el que atrae el interés de los monasterios y de santos tan conocidos como Bernardo o Juan de la Cruz. Para éste, el Cantar de los Cantares es un «no sé qué» de una inefable experiencia del amor que une su alma con el esposo divino.

Una lectura mística contrarrestada ya desde hace siglos, a partir del XVI, por una lectura del sentido literal, que sostiene que el Cantar de los Cantares dice lo que dicen sus palabras, y, por tanto, se refiere atrevidamente al amor, al erotismo, etc. Es la interpretación natural o lírica, que ve en el Cantar de los Cantares una colección de poemas amorosos sin especial conexión con el matrimonio.

A este breve recorrido por un aspecto tan importante del Cantar de los Cantares, que, sin embargo, es quizás más conocido por los lectores y las lectoras del mismo, queremos añadir uno más, también breve, que, de alguna manera, sirve de puerta de entrada para

⁴ Mishná, *Yadayim* 3, 5.

el próximo apartado que está a punto de comenzar: las conexiones del Cantar de los Cantares con otros libros canónicos del Antiguo Testamento, que se pueden enmarcar en la afirmación de J. Luzárraga («un somero examen del Ct a la luz del AT evidencia que no existe en el Ct nada que aparezca en contraste esencial con el resto del AT, ni siquiera veladamente»)⁵.

Ya Orígenes, Hipólito o Gregorio Magno señalaron la relación entre el Cantar de los Cantares y el conocido episodio de Os 2,16-17 («pero yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y le hablaré al corazón. Le devolveré sus viñedos, haré del valle de Acor una puerta de esperanza; y ella me responderá allí como en los días de su juventud, como el día en que salió de Egipto).

Pro 6,20-35 ha dejado una huella especial en Ct 8,6-7, que se ha compuesto con materiales de dicha parte de Proverbios. Y especialmente Gn 2-3, tan conectado con Ct 7,11 y también con todo el libro del Cantar de los Cantares, en donde poseen una destacada importancia el amor humano, la ausencia de desorden en la relación pacífica entre el varón y la mujer, y también probablemente la relación entre el amor divino y el amor humano⁶.

El libro del Génesis y el Cantar de los Cantares

El exegeta belga Jean-Pierre Sonnet, actual profesor de la Pontificia Università Gregoriana de Roma, ha señalado que el Cantar de los Cantares ocupa el lugar central en la Sagrada Escritura: ésta se abre con un intercambio de palabras entre un hombre y una mujer (libro del Génesis) y concluye con las palabras de una mujer a un varón (Ap 22,17). En medio de ambos, simbólicamente hablando, se encuentra el Cantar de los Cantares, libro del intercambio continuo de palabras entre un varón y una mujer, en el que es decisivo el encuentro a través de la palabra, de la metáfora, del diálogo:

⁵ J. LUZÁRRAGA, *Cantar de los Cantares*. Sendas del amor, Estella (Navarra) 2005, 108-110. Sobre dicho tema, véanse también: J. E. DE ENA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, 21-29, 182-188; V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos* (Introducción al estudio de la Biblia 5), Estella (Navarra) 1994, 457-492; ID., *Poemas de amor y de deseo*. Cantar de los Cantares, Estella (Navarra) 2004, 19-81; A. – M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, 85-89; J. – P. SONNET, *Le Cantique, entre érotique et mystique: sanctuaire de la parole échangée*: NRT 119 (1997) 481-502, esp.482. No dejen de consultarse especialmente J. LUZÁRRAGA, *Cantar de los Cantares*, 56-87 y A. – M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*. De l'énigme du sens aux figures du lecteur (AnBib 121), Roma 1989: allí se encuentra un estudio detallado del breve recorrido por nosotros realizado.

⁶ A. – M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, 89-99; Y. ZAKOVITCH, *Das Hohelied* (HThKAT), Feiburg im Breisgau 2004, 44-49.

«¡levántate, amada mía, preciosa mía, ven! (Ct 2,13); «vamos, amado mío, salgamos a la campiña» (Ct 7,12).⁷.

Un encuentro, una palabra, un diálogo y una relación que también son nucleares y decisivos en el primer libro de la Biblia, en el libro con el que comienza el Antiguo Testamento, el libro del Génesis. Como es sabido, en sus primeros capítulos pueden leerse relatos míticos que se refieren al ser humano enraizado en la historia y que cuentan verdades existenciales eternamente válidas, eso sí, situadas en el *Urzeit*, en los orígenes, en el principio, en un tiempo más allá de la historia. El primero de ellos, el conocido relato de la creación de Gn 1,1-2,4a (P), comienza refiriéndose al periodo inicial en que Dios creó los cielos y la tierra, una tierra que era caos, vacío y desorden, es decir, que estaba carente de productividad, vida y fertilidad. Según Gn 1,1-3, Dios, el espíritu de Dios, está presente y frente a ella; no en cuanto fuerza destructiva y arrasadora (no se olvide que el término que traducimos por espíritu puede significar en el Antiguo Testamento viento destructor y eliminador), sino en cuanto palabra dulce, de encuentro, apertura y relación. Un Dios que en el principio, es decir, en lo profundo, en el fundamento, se comunica y entra en relación por medio de la palabra con el mundo, la historia, la naturaleza y la humanidad⁸.

La continuación del citado relato y el segundo relato de la creación (J: Gn 2,4b-3,24) resaltan, de modos distintos y con matices diferentes, este importante aspecto de la relación entre el creador y sus criaturas por medio de la palabra, del encuentro. Y en ese marco de referencia inicial se encuentran estos conocidos versículos de Gn 2,18-25:

«Después el Señor Dios pensó: No es bueno que el hombre esté solo; voy a proporcionarle una ayuda adecuada. Entonces el Señor Dios formó de la tierra toda clase de animales del campo y aves del cielo, y se los presentó al hombre para ver cómo los iba a llamar, porque todos los seres vivos llevarían el nombre que él les diera. Y el hombre fue poniendo nombre a todos los ganados, a todas las aves del cielo y a todas las bestias salvajes, pero no encontró una ayuda adecuada para sí. Entonces el Señor Dios hizo caer al hombre en un letargo, y mientras dormía le sacó una costilla y llenó el

⁷ J. – P. SONNET, *Le Cantique, entre érotique et mystique*, 481.

⁸ R. D. HOLMSTEDT, *The Restrictive Syntax of Genesis i 1*: VT 58 (2008) 56-67; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Ya en el principio*. Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana (Teología Comillas 7), Madrid 2008, 43-50; J.-P. SONNET, «L'origine delle specie»: *Genesi 1 e la vocazione scientifica dell'uomo*: CivCatt 3807 (2009) 220-232; ID., «De l'origine des espèces»: *Genèse 1 et la vocation scientifique de l'homme*: NRT 131 (2009) 529-545; A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris 2007, 29-30.

huevo con carne. Después, de la costilla que había sacado al hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre. Entonces éste exclamó:

Ahora sí; esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne; por eso se llamará varona, porque del varón ha sido sacada.

Por esta razón deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos se hacen uno solo. Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza el uno del otro»

Si el primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) destaca de manera particular la relación y el encuentro de un Dios que, ya en el principio, *habla* con el mundo y con el ser humano, el segundo, Gn 2,4b-3,24, resalta de modo especial que en este ser humano que se relaciona con Dios es originaria y *principal* su existencia en cuanto varón y mujer; que ya desde el comienzo el ser humano es siendo varón y mujer en relación mutua⁹.

Al comienzo del texto bíblico que acabamos de recordar, Dios afirma que no es bueno que el varón (*adam*) esté solo y que por eso quiere proporcionarle una ayuda para él, un seguro personal, un aliado. Se trata de esa ayuda que necesita el que vive bajo amenaza, con la que éste se acopla perfectamente a pesar de su distinción, y que, en el Antiguo Testamento, sólo Dios puede proporcionar¹⁰. Así pues, primer dato textual, el varón (yo) es siendo con un tú, con ese aliado adecuado que es como él.

El segundo elemento de Gn 2,18-25 que deseamos recordar es el sentido del término hebreo de Gn 2,21-22 que habitualmente traducimos por costilla. No parece ser acertada dicha traducción, pues la mencionada palabra hebrea aparece en otros pasajes veterotestamentarios (Ex 25,12; 26,20; 1Re 6,5.34; Ez 41,5) con el matiz de lado, de costado. Además de esta aclaración, es conveniente recordar que, según Gn 2,22, Dios entrega, da y hace venir a la mujer hacia el varón. En el citado versículo se utiliza un verbo hebreo que evoca el don, la entrega, la gratuidad. Considerados estos datos más técnicos, es posible afirmar que lo que en Gn 2,21-22 se está queriendo expresar es que

⁹ P. A. BIRD, *Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung*: JBTh 9 (1994) 10-11; D. E. GOWAN, *Genesis 1-11. From Eden to Babel*, Grand Rapids 1988, 48-49; P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres?* Los once primeros capítulos del Génesis, Estella (Navarra) 1976, 24; ID., *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964, 40; A. IBÁÑEZ ARANA, *Para comprender el libro del Génesis*, Estella (Navarra) 1999, 36; A. JIMÉNEZ ORTIZ, *¿Es creíble todavía la fe en Dios creador?*: EE 76 (2001) 641; L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar (Gen 1,1-11,26)*, Würzburg 1992, 142; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Ya en el principio*, 55-57; J. SCHARBERT, *Genesis 1-11*, Würzburg 1983, 52; W. VOGELS, *L'être humain appartient au sol. Gn 2,4b-3,24*: NRT 105 (1983) 527.

¹⁰ A. IBÁÑEZ ARANA, *Para comprender el libro del Génesis*, 36; J. L. SKA, «Je vais lui faire un allié qui soit son homologue» (Gn 2,18). *A propos du terme 'ezer - «aide»*: Bib. 65 (1984) 233-238.

lo constitutivo del ser humano en el origen es la relación entre el varón y la mujer, la relación yo-tú, que les hace ser en plenitud, siéndolo en cuanto seres complementarios. Interesante es recordar igualmente que la complementariedad allí expresada posee una doble tonalidad: la del don o entrega y la de la pérdida. El varón y la mujer son complementarios en cuanto que se relacionan recíprocamente, dándose, cuidándose, protegiéndose mutuamente, y deseando la vida del uno con el otro. Al mismo tiempo, y ésta sería la tonalidad de la pérdida, el hecho de que la mujer sea formada de un lado o costado del varón resalta que ambos están incompletos, ya que a cada uno le falta una parte, un costado, un lado. Tonalidad que se refiere a lo que falta, a lo que no se da, pero que apunta al mismo tiempo al mundo del respeto por el otro, de la alteridad, de lo que el otro es y posee y a quien uno no puede, sin embargo, poseer¹¹.

En conclusión, el segundo relato de la creación no parece defender la superioridad o anterioridad del varón sobre la mujer. Sí, en cambio, su complementariedad e igualdad, ya que la plenitud del ser humano está en el encuentro con uno igual a él, en el diálogo que un yo establece con un tú, pues el yo ni está ni vive solo. Aspecto bíblico éste que presenta referencias muy comunes a las planteadas y desarrolladas por el personalismo francés y alemán de comienzos del siglo XX, por autores como E. Mounier, G. Marcel, F. Rosenzweig, M. Buber. Éste último, por ejemplo, afirma que «quien dice tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación». De ahí que la relación yo-tú compromete todo el ser de quien la vive y sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. En ella el tú me sale al encuentro por gracia, y no se le encuentra buscando»¹². Igualmente, al pensamiento del filósofo y escritor E. Lévinas, quien formula con gran belleza la relación yo-tú: «Es precisamente la distancia de la proximidad lo maravilloso de la relación social. En esta relación, la diferencia entre el yo y el otro permanece. Pero se mantiene como negando, en la proximidad que es también distancia, su propia negación, como no in-diferencia del uno por el otro»¹³.

Ahora bien, el mismo relato, en los versículos siguientes (Gn 2,23-25), relata también que el bello aspecto hasta ahora desarrollado, expresado por el término «costado» y por «ayuda como él», puede quedar anulado y eliminado, puede romperse. De hecho, en Gn 2,23 es el varón el que parece hacer saltar por los aires la relación de diálogo y

¹¹ F. MANZI, «Dio creò l'uomo a sua immagine». *Lettura cristiana della Genesi*: Rivista teologica di Lugano 12 (2007) 165; A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris 2002, 47-56; ID., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain...*, 73-75.

¹² M. BUBER, *Yo y Tú*, Madrid 2005, 13-18.

¹³ E. LEVINAS, *Alterité et transcendance*, Font-Froide-le Haut 1995, 105.

reciprocidad que él y la mujer viven en el principio. Varios datos de Gn 2,23 apuntan en esa dirección.

En primer lugar, es insistente y repetitivo el uso del pronombre demostrativo «ésta» por parte del varón cuando se refiere a la mujer. En la lengua hebrea, la intensidad del citado pronombre es superior a la que presenta en lenguas modernas. De ese modo, el varón parece preferir dirigirse a la mujer de manera indirecta, evitando hacerlo de modo directo y establecer así una relación explícita entre un yo y un tú. Es curioso, además, que el varón opte por no encontrarse directamente con la mujer y hablar y dialogar con ella en el primer momento en que ambos se encuentran frente a frente. El desarrollo de Gn 2,18-22 parece invitar a que precisamente en ese momento ambos dialogaran e intercambiaran palabras y miradas, y pudiera expresar en plenitud esa relación yo-tú tan central y determinante en sus vidas.

A esta primera referencia se pueden añadir otras más. En la traducción que hemos reproducido anteriormente, el varón afirma con gran sutileza que la mujer ha sido sacada (tomada) del varón. No parece que sea del todo correcta esta afirmación del varón, si se tiene en cuenta lo escrito en páginas anteriores: es Dios el que da y hace venir a la mujer hacia el varón, expresando con ello el don, la gracia y la entrega que Dios realiza. El propio varón reconoce posteriormente este aspecto de don y gratuidad señalado (Gn 3,12). Por eso, el hecho de que en Gn 2,23 hable en términos de tomar o sacar a la mujer del varón parece resaltar que quizás el varón está situándose en el lugar que ocupa Dios, en el lugar que a éste le corresponde, tema éste que va a desarrollar precisamente el conocido capítulo de Gn 3.

Un último dato textual puede confirmar estas afirmaciones anteriores. En diversos pasajes veterotestamentarios, la expresión «hueso de mis huesos y carne de mi carne» manifiesta una relación de parentesco. En Gn 2,23 aparece en grado superlativo, expresando con ello que el varón remite a sí a la mujer en clave de posesión propia, y no en referencia a lo que los versículos anteriores señalan: la mujer es un ser distinto de él y que está en relación con él, en cuanto alteridad radical a la que no se puede conocer a partir únicamente de sí mismo¹⁴.

El Cantar de los Cantares y el libro del Génesis

¹⁴ A. WENIN, *Pas seulement de pain...*, 49-54; ID., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, 75-81; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Neukirchen – Vluyn ⁴1999, 315-316.

Son numerosos los investigadores bíblicos que defienden la conexión existente entre Gn 2 y Gn 3, y, por tanto, la inseparable relación que existe entre ambos capítulos del Génesis. Por tanto, más que hablar del relato de la creación y del relato de la caída, es conveniente referirse al relato de la historia de la gracia y del pecado, presentes en la existencia de todo ser humano¹⁵.

En sus primeras páginas, pues, la Biblia sostiene que el amor presenta la doble dimensión de realidad excelente y realidad herida. Pero ello no niega, por un lado, la cercana solidaridad que hay entre amor divino y amor humano, y, por otro, el valor que en ese marco de referencia presenta en Gn 2 la relación dialogal, recíproca que se da entre el varón y la mujer, relación cimentada profundamente en la palabra, relación originaria que, como hemos también desarrollado al final del apartado anterior, se rompe ya en el principio¹⁶.

Pues bien, es probable que todos esos aspectos ilustren y enmarquen de manera importante el Cantar de los Cantares. Porque, el Cantar de los Cantares desarrolla ampliamente lo que Gn 2 (especialmente Gn 2,22-23) desarrolla brevemente. Así, en Gn 2 el varón (Adán) nombra a los animales desde la expresión de dominio frío, ordenador y clasificador. En cambio, en el Cantar de los Cantares el amado y la amada se dan nombres de animales entre sí, se nombran mutuamente: «paloma mía», dice el amado a la amada (Ct 2,14); «parece mi amado una gacela, parece un cervatillo» afirma la amada del amado (Ct 2,9). Además, el Cantar de los Cantares puede considerarse la respuesta a Gn 2,23-25 y Gn 3: mientras que la relación entre el varón y la mujer es negativa en estos últimos pasajes del Génesis, en el Cantar de los Cantares la relación entre los amantes es pacífica e igualitaria, es positiva, en la medida en que presenta un carácter armónico. Dicho con otras palabras, el Cantar de los Cantares es la respuesta a la situación planteada en Gn 2,23-25, desplegando la reciprocidad de una palabra intercambiada entre dos amantes iguales en la admiración mutua¹⁷.

Como señala J.-P. Sonnet, el Cantar de los Cantares es un nuevo *kairos* para los nombres del libro del Génesis, el lenguaje y la palabra. Porque el Cantar de los Cantares

¹⁵ X. PIKAZA, *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, Salamanca 2006, 52; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Ya en el principio*, 97-99.

¹⁶ A. – M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, 89.

¹⁷ Palabras de P. RICOEUR, *La metáfora nupcial*, en A. LACOQUE – P. RICOEUR, *Pensar la Biblia*. Estudios exegéticos y hermenéuticos, Barcelona 2001, 275-311. Véanse también J. CAZEAUX, *Le Cantique des cantiques*. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs (LeDiv 222), Paris 2008, 68-72; A. – M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, 89-92; J. – P. SONNET, *Le Cantique: la fabrique poétique*, en J. NIEUVIARTS – P. DEBERGE (dir.), *Les nouvelles voies de l'exégèse*. En lisant les Cantique des cantiques (LeDiv 190), Paris 2002, 159-184 ; Y. ZAKOVITCH, *Das Hohelied*, 44-45.

es el diálogo amoroso entre un varón y una mujer; un diálogo simétrico, en el que cada uno se recibe de la palabra del otro, en el que ninguno de los dos domina o posee al otro. En el Cantar de los Cantares –he aquí un punto nuclear para comprender el sentido, valor y mensaje de dicho libro- el lenguaje y la palabra existen en función del otro, frente al otro, para el otro: en el Cantar de los Cantares ya no cuenta la palabra solipsista de Adán, sino que el yo y el tú se dicen mutuamente¹⁸. Al fin y al cabo, y en palabras de F. Rosenzweig, gran conocedor del Cantar de los Cantares, «con el Cantar cesa el discurso sobre el amor para dejar lugar a la única voz del amor»¹⁹.

Si comparamos el sentido del diálogo del libro que nos ocupa con otros diálogos veterotestamentarios (del Pentateuco, por ejemplo), podemos observar que, a diferencia de éstos últimos, que están en manos del narrador, los diálogos del Cantar de los Cantares son inmediatos (nadie media entre el amado y la amada), posibilitando así que las palabras que los componen presenten una viveza e integridad únicas: es un diálogo de dos voces vivas, que se alternan a lo largo de ocho capítulos.

Un diálogo y una palabra que, sin embargo, son frágiles, amenazados, incluso clandestinos:

«En mi lecho, por la noche, busqué al amor de mi alma; lo busqué y no lo encontré.
Me levanté y recorrí la ciudad, las calles y las plazas, buscando al amor de mi alma; lo busqué y no lo encontré.
Me encontraron los centinelas que rondaban por la ciudad: ¿Habéis visto al amor de mi alma?»

(Ct 3,1-3)

«¿A dónde se fue tu amado, tú, la más hermosa de las mujeres?
¿A dónde se fue tu amado, para ir a buscarlo contigo?»

(Ct 6,1)

Pero un diálogo y una palabra que están llenas de valor, en la medida que el amado y la amada viven la plenitud de su libertad en la creación y formulación de metáforas: son las metáforas las que salvan a cada uno de ellos de su *yoidad*, las que tejen entre los amantes un mundo común verdadero. Por medio de las difíciles imágenes del libro,

¹⁸ J. – P. SONNET, *Le Cantique: la fabrique poétique*, 183.

¹⁹ F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca 1997.

ellos viven, por un lado, la diferencia entre el yo y el tú, entre el varón y la mujer, es decir, la diferencia sexual (no difícilmente perceptible en el texto hebreo, que diferencia los pronombres masculinos y los femeninos cuando habla el amado o la amada). Igualmente, viven la relación yo tú en clave de mutua atracción, expresada mediante el buscarse y llamarse, mediante el dejarse o abandonarse, mediante el preguntar a un tercero por el amado o la amada, mediante el soñar el uno con el otro. Y, lo más importante de todo: la unión entre ambos se realiza mediante las metáforas que crean el amado y la amada y que retoman y reutilizan el uno o el otro. Dicho de otra manera, es la palabra, la palabra metafórica, la que expresa la plenitud de la relación entre la amada y el amado. Al fin y al cabo, no es ni el título, ni el tema, ni un acontecimiento especial lo nuclear de este hermoso y misterioso libro del Antiguo Testamento, sino la manera de usar el lenguaje: un cantar por excelencia, un lugar de conversión del lenguaje en palabra²⁰.

Es probable que el final del Cantar de los Cantares ilustre de un modo bastante completo lo que acabamos de señalar: atracción, diferencia, amor, encuentro, reciprocidad. Recordamos Ct 7,11-8,14:

«Yo soy de mi amor y su deseo tiende hacia mí.
Ven, amor mío, salgamos a la campiña.

Pasaremos la noche en las aldeas, y de mañana iremos a las viñas:
veremos si la vid echa sus brotes, si se abren las flores y florecen los granados.
Allí te entregaré yo mis amores.

Las mandrágoras exhalan su perfume.

A nuestra puerta están todos los frutos exquisitos;
los nuevos igual que los añejos, oh amor mío, los he guardado para ti.
¡Ah, si tú fueras mi hermano, amamantado a los pechos de mi madre!
Al encontrarte en la calle te besaría y ninguno me podría despreciar.
Te llevaría a la casa de mi madre, a la alcoba de la que me dio a luz;
te daría a beber vino aromático, mosto de mis granadas.

Su izquierda está bajo mi cabeza y su diestra me tiene abrazada.

Yo os conjuro, hijas de Jerusalén,
no despertéis ni turbéis a mi amor hasta cuando ella quiera.

²⁰ A. – M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, 94-96; J. – P. SONNET, *Le Cantique, entre érotique et mystique*, 483, 489, 491.

¿Quién es ésta que sube del desierto apoyada en su amor?
 Te he despertado debajo del manzano, allí donde te concibió tu madre,
 allí donde te concibió la que te dio a luz.
 Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo;
 porque es fuerte el amor como la muerte; inflexibles, como el infierno, son los celos.
 Flechas de fuego son sus flechas, llamas divinas son sus llamas.
 Aguas inmensas no podría apagar el amor, ni los ríos ahogarlo.
 Quien ofreciera toda la hacienda de su casa a cambio del amor sería despreciado.
 Tenemos una hermana pequeñita, no tiene pechos todavía.
 ¿Qué hemos de hacer con nuestra hermana el día en que se trata de su boda?
 Si fuese un muro, levantaríamos sobre ella almenas de plata;
 si fuese una puerta, la guarneceríamos con tablas de cedro...
 Yo soy un muro, mis pechos son torres. Así he sido a sus ojos como quien halla paz.
 Salomón tenía una viña en Baal-Hamón, la encomendó a sus guardas.
 Cada uno tenía que pagarle por sus frutos mil monedas de plata...
 Mi propia viña ante mis ojos...
 ¡Las mil monedas para ti, oh Salomón, y doscientas para los guardas de su fruto!
 Oh, tú que moras en los jardines, mis amigos prestan oído a tu voz.
 ¡Deja que yo la oiga!
 ¡Huye, amor mío, sé como la gacela, como el cervatillo en los montes perfumados!»

Dos escenas distintas recogen el cuadro que se ofrece al lector en estos versículos: una que sucede en el campo (en las viñas) y otra en la ciudad, en la calle, con referencia incluida a la casa materna. Dos escenas en las que la amada habla no sólo de su amor con pasión, deseo e impulso, sino también de que es amada, deseada, esperada por su amado. Una pasión ciertamente alimentada y transformada por el aliento del amor puro y entregado, sin ningún rastro de egoísmo.

A partir de Ct 8,5 podemos encontrar el vértice del Cantar de los Cantares; es en cierto sentido el epílogo ideal del libro.

Tras ocho palabras del coro, aparece la voz de la amada en vv.5-7. Lo primero que pronuncia es una palabra de maravillosa ternura: ella siente que es para él no sólo esposa y hermana, sino también madre. El amado es plenamente hombre y persona, no sólo porque hubo una madre que lo dio a luz, sino porque hay una esposa que en cierta forma lo ha engendrado a una vida nueva. Es como si la amada dijera al amado: estás a

punto de nacer de nuevo en el lugar mismo en que fuiste concebido por tu madre, o sea, en tu casa, pero en el abrazo del amor.

En Ct 8,6 la amada expresa la entrega total que sella para siempre el amor: primero mediante el símbolo del sello, expresión de un deseo de cercanía y de unidad. E inmediatamente después por medio de la comparación del amor con la muerte.

¿Por qué comparar al amor con la muerte? Tres son quizás las respuestas que pueden darse a esta pregunta.

La primera tiene como punto de partida el que la existencia diaria incita a todo ser vivo a luchar contra la muerte. Y no simplemente en el sentido de que la muerte es un enemigo al que habrá que enfrentarse en cualquier momento, sino desde la convicción de que la muerte es el poder irresistible que persigue a todo ser humano: todos experimentamos la negación de la vida en las adversidades y pruebas de la existencia cotidiana, y en este sentido, estamos muertos. Igual que la muerte, también el amor persigue a su objeto y no descansa hasta que consigue asir al ser amado.

Una segunda recuerda que en la hora de la muerte todo se da, todo se entrega; la muerte lo pide todo. Lo mismo ocurre con el amor: todo lo pide y por medio de él todo se da, todo se entrega, nada se posee.

Por último, la tercera resalta la cercana relación que existe entre la vida y la muerte, las cuales configuran la existencia de todos los seres humanos y forman parte de su ser más íntimo, más personal, más sagrado. Ciertamente la muerte es para ellos desgarradora: cuando les toca de cerca, su vida parece romperse, pues experimentan un cambio importante que produce una primera y fuerte violencia y que abre la puerta a ajustes e innovaciones particularmente determinantes. Comparar entonces el amor con la muerte es quizás expresar por medio de una imagen tan esencialmente humana que también el amor posee un carácter desgarrador, que también el amor puede cambiar fuertemente la vida del ser humano, que también el amor puede romper y alterar los habituales modos y maneras de ser y actuar, tan lejanos en ocasiones del verdadero sentido del amor.

Ct 8,7 se cierra con esta frase sapiencial:

«Aguas inmensas no podría apagar el amor, ni los ríos ahogarlo.

Quien ofreciera toda la hacienda de su casa a cambio del amor sería despreciado»

Ella se puede entender en referencia a que el amor posee en sí un valor tan incalculable que todo cálculo sobre su valor es inútil: ni siquiera poseyendo una gran fortuna se puede comprar todo lo que en sí mismo posee el amor. Igualmente, en una clave distinta: como indicando que tal es la fuerza del amor que por él se entrega todo, por él se está dispuesto a perder cuanto se tiene hasta lo máspreciado: uno mismo. Se trataría de recordar, al final del Cantar de los Cantares, que el amor es pura gratuidad, puro don, cuyo origen está en la libertad humana: ni ella ni el amor pueden comprarse con dinero²¹. Un aspecto que se repite unos versículos después (Ct 8,11-12), que forman parte de la última intervención de la amada, en la que manifiesta su madurez para amar, para entrar en diálogo y relación, para respetar la alteridad y la complementariedad.

A ella se le solicita que pronuncie una última palabra. La expresión utilizada en el texto hebreo («haz oír tu voz») se usa en el Antiguo Testamento en relación con los profetas, con los mediadores que transmiten una buena noticia, a quienes se invita a pronunciarla. A la amada se le pide también que haga oír su voz. Ella dice únicamente: «¡huye, amor mío, sé como la gacela, como el cervatillo en los montes perfumados!»

Dos animales, el cervatillo y la gacela, que simbolizan la gracia, el don, el amor, la libertad. Un análisis de Ct 2,7; 3,5; 8,4, pasajes de enorme similitud, en donde aparecen los mencionados animales, permite hacer dicha afirmación. Un análisis que puede realizarse teniendo en cuenta, por ejemplo, lo que los ciervos y las gacelas simbolizan en el Medio Oriente Antiguo (en Egipto, Siria y Canaán): el amor, en la medida en que dichos animales pertenecen a la esfera de la diosa del amor. Y un análisis que puede hacerse, teniendo especialmente en cuenta la presencia de la gacela y el cervatillo en otros pasajes veterotestamentarios (Is 35,6; Hab 3,19; Pro 6,5; Eclo 27,20), en donde son signo de liberación. Y, de manera muy particular, en el libro de los Proverbios (Pro 5,19), único lugar en la Biblia (además del Cantar de los Cantares), en donde el ciervo y la gacela aparecen en un marco de lenguaje amoroso, en el que se exalta a la esposa legítima. En dicho pasaje, los animales mencionados reflejan el rostro amable de la esposa, su gracia. De ahí que la mención de los animales en el Cantar pueda entenderse como gracia, amabilidad-amor, libertad²².

²¹ E. FERNÁNDEZ TEJERO, *El cantar más bello*. Cantar de los Cantares de Salomón, Madrid 1994, 105; V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, 364-365.

²² J. E. DE ÉNA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, 374-386; J. LUZARRAGA, *Cantar de los Cantares*, 264-265. De opinión diversa es Y. ZAKOVITCH, *Das Hohelied*, 145, quien indica que en hebreo los dos animales recuerdan a Sebaot y a El Shadai, es decir, a nombres de Dios.

En definitiva, se trata probablemente de una invitación a buscar el amor y la gracia, a ir detrás de la libertad. Ni el amor, ni la gracia ni la libertad pueden ser poseídos definitivamente: hay que ir tras de ellos como el ciervo, como la gacela. Es de ese modo una invitación que refleja el modo como funciona el amor humano: la amada busca al amado, quien se ha ido y huido para volver; lo encuentra y posteriormente lo pierde para así poder comenzar de nuevo a buscarle²³. Porque «en el amor nunca hay un final. Y así las últimas palabras del Ct son un recurso para volver al principio, reactivando la eterna aventura del amor y de sus sendas»²⁴.

El Cantar de los Cantares y la contemplación ignaciana

El apartado que acaba de concluir nos ha permitido acercarnos al Cantar de los Cantares desde su sentido textual, que, como hemos señalado al comienzo de nuestra colaboración, incluye aquello de lo que se habla (referencia textual) y aquello que se dice (significación textual). J. E. de Ena defiende que un acercamiento a un texto bíblico desde el sentido textual es el fundamento adecuado para acercarse posteriormente a él desde un sentido direccional. Éste «es la orientación con la que uno o más lectores interpreta (n) un texto, en función de su posicionamiento frente al texto, de su precomprensión, de sus intereses personales, métodos de lectura, destinatarios, etc. Los sentidos potenciales son infinitos: pueden ser exegéticos, estéticos, eróticos, místicos, psicoanalíticos, sociológicos, arqueológicos, feministas, etc... El sentido direccional místico es la experiencia de unión de amor entre el alma y Dios. Según ello, aquí se vería un estado espiritual en el que el alma se encuentra en un profundo reposo en Dios. Si es el esposo el que pronuncia la frase, hace referencia a la gracia y la paz que Cristo concede al alma perfectamente unida a él»²⁵.

En sus estudios sobre el Cantar de los Cantares, A. M. Pelletier y J.-P. Sonnet sostienen que esa palabra intercambiada o encuentro dialogado que expresan el *yo-tú* es probablemente una de las metáforas más adecuadas de la Sagrada Escritura para referirse y expresar la relación de vinculación que se da entre Dios y su pueblo. Así parece haberlo entendido la Tradición, que ha preferido primar esta metáfora sobre otras, también de destacado valor (viñador y viña, padre e hijo, madre e hijo, alfarero y

²³ F. MANZI, «*Dio credè l'uomo a sua immagine...*», 181.

²⁴ J. LUZÁRRAGA, *Cantar de los Cantares*, 603.

²⁵ J. E. DE ENA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, 87, 400.

arcilla...). Una metáfora y un libro, el Cantar de los Cantares, que remiten a una alianza, entendida como un misterio que no se dará más que cuando llegue la nueva alianza.

A lo largo de muchas décadas estudiosos e investigadores bíblicos se han acercado a los textos veterotestamentarios en los que aparece bien el término hebreo que habitualmente se traduce por alianza bien otros vocablos que pertenecen a un mismo campo semántico. Entre las conclusiones más relevantes a las que han llegado están el que la alianza en cuanto idea teológica es quizás un concepto tardío, que interpreta y reconstruye el conjunto de la revelación bíblica. Se habla de una alianza originaria con Abraham o con David; también de una alianza que se cumplirá al final de los tiempos en cuanto nueva alianza. Todas esas referencias, aquí mínimamente mencionadas, subrayan que la alianza es una estructura que define una relación íntima, estrecha, entre dos sujetos, con sus características y estipulaciones²⁶.

Dejando de lado el ámbito más estrictamente bíblico y acercándonos el mundo de la mística, sí se puede señalar que, al igual que para la Biblia es importante la relación de alianza expresada mediante el encuentro mutuo entre dos corresponsales, en el terreno místico es decisivo el diálogo con el Otro por antonomasia, con el que se dialoga, al que se expresa el deseo de acercarse a él, estar con él en su presencia, saludarle, despedirle, etc. Con el Otro puede el ser humano entrar en una relación de alianza recíproca, de la que el Cantar de los Cantares presenta un paradigma: ese diálogo amoroso y simétrico entre un varón y una mujer, esa palabra intercambiada y recíproca, esas metáforas que expresan la plenitud de la relación entre la amada y el amado²⁷.

Dicha experiencia de unión de amor entre el alma y Dios puede realizarse, entre otras maneras, mediante la contemplación, de la que San Ignacio de Loyola fue un gran conocedor y a la que nos podemos especialmente acercar a través de los *Ejercicios*

²⁶ Entre la numerosa bibliografía que se puede enumerar, mencionamos: P. BEAUCHAMP, *Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale*: RSR 58 (1970) 161-193; E. KUTSCH, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten « Bund » im Alten Testament* (BZAW 131), Berlin-New York 1973; N. LOHFINK, *Bund als Vertrag im Deuteronomium*: ZAW 107 (1995) 215-239; ID., *Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?*: ZABR 4 (1198) 100-125; D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21a), Roma² 1981; G. PAPOLA, *L'alleanza di Moab. Studio esegetico teologico di Dt 28,69-30,20* (AnBib 174), Roma 2008; L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen 1969; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972.

²⁷ A. – M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, 100; J. – P. SONNET, *Le Cantique, entre érotique et mystique*, 500-501; ID., *Le Cantique: la fabrique poétique*, 184. Recuérdese en este contexto la bella formulación del escritor judío Victor Malka : «a través de El Cantar de los Cantares nuestra humanidad carnal puede llegar a ser la residencia del Santo de los santos» (C. VIGÉE – V. MALKA, *Les Puits d'eaux vives*, Paris 1986, 15-43).

Espirituales (EE), quizás la obra más conocida y universal del santo nacido en la bella localidad guipuzcoana de Azpeitia.

La experiencia de los *Ejercicios Espirituales* queda enmarcada en el diálogo que Dios establece desde siempre y para siempre con el género humano, y en el que aquél siempre se mantiene fiel. Una experiencia que tiene para el ejercitante la finalidad de «buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante» (Anotación 15 de EE)²⁸.

En EE, libro atravesado y transitado por el diálogo y la comunicación de Dios, ocupa un lugar central la contemplación, que, tal y como en él aparece, no es creación de San Ignacio de Loyola, sino de S. Bernardo o S. Buenaventura²⁹.

Contemplar es confesar que Dios no es un objeto, sino un sujeto radicalmente libre, que se deja mirar y conocer, que dialoga y se encuentra con el ser humano, al que comunica en libertad lo que sólo él desea comunicarle; que tiene la iniciativa, ya que «la contemplación se realiza desde la clave de la soberanía del Contemplado»³⁰.

En la contemplación la actividad del ser humano es sobre todo receptiva, pasiva: a través de sus sentidos recibe la historia de la salvación. A través de ellos recibe y posee evidencia e inmediatez de Dios, de su amor, de su identidad, alcanzando una plenitud de conocimiento interpersonal, una identificación con Dios y una comunión con él en la empatía y connaturalidad del amor.

La contemplación pone juntos al hombre y al misterio, para que haya interacción y asimilación entre ellos. Es un encuentro entre Dios y el hombre, en cuyo espacio se penetra no por las potencias de la psique humana (memoria, entendimiento, voluntad), sino a través de la actividad de los sentidos. La contemplación está en estrecha relación con las imágenes, las sensaciones, los sentimientos. Ella crea imágenes que se graban para siempre en el ser humano, y que le dinamizan y transforman. No son imágenes-espejo que él mismo crea, proyecta o prolonga (proyecto de deseos, de añoranzas), sino

²⁸ CURIA DEL PROVINCIAL DE ESPAÑA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (ed.), *Selección de escritos del P. Peter Hans Kolvenbach (1991-2007)*, Madrid 2007, 572-573.

²⁹ En las líneas que siguen a continuación seguimos especialmente a: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*. Historia y análisis, Bilbao – Maliaño (Cantabria) ²2009; J. A. GARCÍA, *Más que perversos, ignorantes. Una escuela del corazón*: SalTer 88 (2000) 465-477; ID., *Miramos... y contemplamos un rostro. Cómo orar en esta convulsa Navidad*: SalTer 89 (2001) 953-965; F.J. RUIZ PÉREZ, *Contemplar para ser. La propuesta ignaciana de acercarnos a la Vida ajena*: SalTer 91 (2003) 471-482.

³⁰ F.J. RUIZ PÉREZ, *Contemplar para ser*, 473.

que son objetivas, que le vienen de fuera, y que le pueden curar y cambiar, en la medida en que entren en sus zonas sensibles y afectivas y toquen el corazón (imágenes icono).

Un rasgo muy característico de la contemplación de EE es la centralidad que en ella ocupa la humanidad de Jesús: «el misterio de Jesús son *hechos y dichos* de su vida, su *Verdad* plena, que es preciso ver, oír, sentir y gustar, para empaparse, penetrar y conocer su humanidad»³¹. La contemplación de los misterios de la vida de Cristo y de sus sentimientos, su situación física o moral son esas imágenes que pueden configurar al ser humano en su interioridad y posibilitar que posteriormente actúe desde el amor de Jesucristo. Ella contagia y hace que el que contempla quede configurado por lo que ha visto, oído, mirado, gustado de la vida de Jesús. Porque la contemplación busca que la imagen contemplada de la vida, muerte o resurrección de Jesús se deslice de nuestros sentidos a nuestro corazón.

Ello se entiende mejor si se tiene en cuenta la antropología que maneja Ignacio de Loyola. El ser humano es una unidad que consta de cuatro elementos integrados, de cuatro círculos concéntricos: la sensibilidad, el círculo más exterior de todos, que es el yo de los sentidos; la inteligencia, el yo pensante; el yo de los afectos, situado más hacia dentro respecto a los dos anteriores; el corazón, situado en el centro, que es el yo en todas sus manifestaciones, el yo de la libertad, el yo que entra en relación y en contacto con Dios, el yo que puede ser habitado por el Espíritu de Dios. Importante y central es que los cuatro círculos, siendo relativamente autónomos, están en estrecha relación y comunicación. Importante y central es igualmente que «no llegamos a las cosas más que viéndolas, oyéndolas, tocándolas, oliéndolas, gustándolas. Nuestra contemplación de la realidad está necesaria e inevitablemente mediada por nuestros sentidos... Ignacio de Loyola intuyó esto y afirmó que sólo cuando mis sentidos miren, oigan, toquen, huelan y se dejen afectar como los de Jesús, saldrá de mi corazón una reacción ante lo que veo, oigo, huelo y toco semejante a la suya»³².

Y ello tiene que ver también con otra convicción de Ignacio de Loyola. El ejercitante que «busca la divina voluntad, y quiere servir a su Criador y Señor» (Anotación 15 de EE) y desea «hacerse indiferente a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de su libre albedrío, y no le está prohibido» (EE 23, Principio y Fundamento) puede estar amenazado por tres obsesiones, por tres enemigos que pueden hacer saltar por los aires la construcción teologal de su libertad: estar referido a Dios o, en

³¹ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 337.

³² J. A. GARCÍA, *Más que perversos, ignorantes*, 475-476.

terminología bíblica, ser criatura divina (Gn 1). Se trata del instinto de vivir, de tener y de valer, que pueden hacer no sólo que Dios no ocupe el primer lugar en la vida del ejercitante, sino que no ocupe ninguno. Ignacio de Loyola piensa que lo que puede evitar y eliminar este hecho y lo que puede orientar la libertad del ejercitante hacia Dios es el conocimiento interno de Jesucristo, es decir, el que sucede cuando el Hijo de Dios llega hasta su interioridad, entrando, tocando y transformando su sensibilidad, su inteligencia, sus afectos y su corazón. Para él es Jesucristo el Tú que puede provocar su libertad y el Tú que puede mover y reorientar su identidad y vida, de manera que el ejercitante se identifique con el Verbo encarnado y viva únicamente en Dios y para Dios. Como afirma José Antonio García, «el mástil y el faro de Ignacio de Loyola serán sólo Jesús contemplado amorosamente una y otra vez hasta convertirse todo Él en sustancia propia... Para Ignacio es cierto que lo que finalmente asegura la nueva identidad del que hace los EE y la entrega definitiva de su libertad a Dios no es su pensamiento y ni siquiera su deseo. Es su configuración total –interna y externa: cuerpo (sentidos), alma y espíritu- por Jesucristo»³³.

Pues bien, ese conocimiento interno de un Jesucristo transformador, esa identificación con él pueden alcanzarse fundamentalmente a través de la contemplación. Contemplación de los misterios de la vida de Jesucristo, auténticas imágenes-ícono, que evangelizan los sentidos del ejercitante, así como sus afectos, de manera que su voluntad y sus decisiones estén inspiradas en lo contemplado: en el amor gratuito y generoso con el que Jesús amó³⁴.

Todas estas puertas que abre la contemplación ignaciana parecen cerrarse cuando volvemos la vista al Cantar de los Cantares: por ser un libro del Antiguo Testamento y no del Nuevo (no se olvide que en EE la contemplación tiene por objeto a Jesús), por la centralidad de los dos personajes protagonistas (la amada y el amado), y, sobre todo, por la dificultad primera de contemplar la humanidad de Dios y de adentrarse en las escenas de la vida de Dios. En este sentido muchas serían las reservas a la hora de hablar de la contemplación en el Cantar de los Cantares.

Sin embargo, todas esas reservas podrían estar matizadas si se tienen en cuenta cinco referencias o aspectos ya mencionados y desarrollados en precedencia y uno que hasta

³³ J. A. GARCÍA, “*El hombre es creado para...*” (EE 23). *Carácter vectorial y autotrascendente del ser humano*: Manresa 80 (2008) 5-17, esp.14-15.

³⁴ J. A. GARCÍA, *Miramos... y contemplamos un rostro*, 962-963; ID., “*El hombre es creado para...*” (EE 23), 5-17.

ahora apenas hemos señalado. Por un lado, el del diálogo con el Otro, por medio de las palabras y las metáforas que contiene el Cantar de los Cantares. En segundo lugar, y como ya se ha dicho de diversas maneras, el hecho de que la contemplación «es un verdadero diálogo y encuentro interpersonal»³⁵. En tercer lugar, que contemplar es confesar que Dios no es un objeto, sino un sujeto radicalmente libre, que tiene la iniciativa en el encuentro dialogado con el ser humano. En cuarto lugar, que la contemplación ignaciana concede una especial importancia a los sentidos: a la vista, al oído, al tacto, al olor. En quinto lugar, que es estrecha la conexión entre contemplación e identificación con el Verbo encarnado. Por último, que en el Cantar de los Cantares el mundo de los sentidos juega un destacado papel. Es cierto que lugares o colores que despiertan la vista (vegas, montañas, estepa, manzano, lirios, narcisos, etc.), olores que animan el olfato (perfumes, incienso, mirra, nardo) están quizás en un plano distinto al central que llenan y ocupan el amado y de la amada³⁶. Ahora bien, éste último aspecto y los cinco ahora nuevamente recordados hablan de que la separación o distancia entre el ejercicio de la contemplación y el fin que busca y el Cantar de los Cantares no son ni enormes ni insalvables. Al contrario, son más bien pequeñas, en la medida en que los seis aspectos mencionados subrayan que el Cantar de los Cantares puede ser un medio adecuado para cultivar alguna de las operaciones más importantes de la contemplación ignaciana, de manera particular el mirar y el oír; especialmente –y ésta sería el aspecto decisivo de la relación entre el Cantar de los Cantares y la contemplación- si se aprende a utilizar con rigor y exactitud la perla y la joya más propia del Cantar: la palabra y la metáfora que contienen el amor.

Expresiones como «mi amado es para mí, y yo para él, que pastorea entre azucenas» (Ct 2,16; 6,3), «huye, amado mío, como una gacela o un cervatillo por los montes de las balsameras» (Ct 8,14); imágenes o metáforas como «porque el amor es más fuerte que la muerte» (Ct 8,6), «eres huerto cerrado, hermana y esposa mía, huerto cerrado, fuente sellada» (Ct 4,12), «palomas son los ojos de mi amado a la vera del agua, bañadas en leche, reposando en la orilla» (Ct 5,12) pueden ayudar a educar el sentido de la vista y el del oído. Sobre todo, si el ser humano que quiere conocer a Dios y confesarle como el radicalmente libre, como el Otro que «huye como una gacela o un cervatillo», es capaz de mirar a Dios como aquél a quien nunca se va a poseer, a la vez que como el Tú en

³⁵ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 342.

³⁶ Véanse V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos*, 465-467; ID., *Poemas de amor y de deseo*, 33-35.

quien aquél, el ser humano, sólo puede ser yo. Y, a través de la mirada, entrar en esa relación de alteridad e identidad que el Cantar de los Cantares conjuga, esencial también para los EE y para el ejercicio de la contemplación ignaciana. Sobre todo, si el ser humano es capaz de, utilizando terminología muy veterotestamentaria, escuchar de la boca de Dios el «tu nombre es aroma que se expande» (Ct 1,3), el «¡qué hermosa eres, amada mía, qué hermosa eres! (Ct 1,15), el «¡qué hermoso eres, amado mío, qué encanto! (Ct 1,16), que pueden también hacerle entrar en esa relación de alteridad e identidad señalada. Una mirada y una escucha bien educadas, a las que se puede llegar, no ciertamente mediante los medios utilizados por la contemplación ignaciana, sino, como se acaba de indicar, a través de la joya y la perla anteriormente mencionadas: la palabra y la metáfora.

Todo ello permitiría entonces decir que el Cantar de los Cantares puede ayudar a contemplar, a, evocando y retocando una bella definición de la contemplación, «mirar larga y amorosamente a Dios»³⁷; a saludar y despedir al Otro, con el que se dialoga amorosamente, es decir, a entrar en la experiencia mística. Sólo así, y ciertamente sin querer realizar un mero juego de palabras, se podría hablar no de «La contemplación en el Cantar de los Cantares», sino de «La contemplación con el Cantar de los Cantares».

Enrique Sanz Giménez-Rico
Universidad Pontificia Comillas
Universidad Pontificia Comillas 3
E-28049 Madrid (España)
esanz@teo.upcomillas.es

³⁷ J. A. GARCÍA, *Miramos... y contemplamos un rostro*, 955: «La contemplación, “esa larga y amorosa mirada sobre las cosas...”. Así definió alguien –muy bellamente, por cierto- la contemplación».