

## EL VINO DE LA BODA

*Paolo Prosperi\**

“¿Cómo podría uno beber alegremente el vino de esta unión, sin ser, al mismo tiempo, traspasado por el doloroso recuerdo de la herida de la que fluye?”.

“No estaba presentando, por lo tanto, una creación extraña, sino que estaba transformando la creación original, de modo que, al haberla transformado, entendiéramos que él era su Señor. Como él no la alienó, sabemos que no debe ser despreciada. De hecho, estos mismos entes creados serán renovados al final. Porque esa voluntad, que transformó sin esfuerzo el agua ordinaria en un vino excelente, es capaz, al final de los tiempos, de transformar a todos los entes creados en sabores que están más allá de la descripción”.<sup>1</sup>

Jn 2,11: Este fue el primero de los signos [ἀρχὴν τῶν σημείων] de Jesús, y lo hizo en Caná de Galilea. Así manifestó su gloria, [ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ] y sus discípulos creyeron en él.

De acuerdo con el evangelio de Juan, Jesús comienza a manifestar su gloria realizando un signo preciso: la transformación del agua en vino en una fiesta de bodas. Como consignan los exégetas, la palabra griega utilizada aquí, ἀρχή, indica más que un antecedente cronológico.<sup>2</sup> El signo del vino también es “primero” en términos de importancia: en y a través de este signo, el Señor ofrece la clave más profunda para comprender el fin último de su misión, y por lo tanto para contemplar su gloria.

De ahí la pregunta principal en torno a la cual gira este ensayo: ¿Qué es lo particularmente *glorioso* de *este* signo? ¿Por qué comenzar con este signo? La pregunta se vuelve aún más intrigante si consideramos lo que evoca la palabra gloria (δόξα) en la mente de un judío de la época de Juan. De acuerdo con las escrituras de Israel, el Señor *manifiesta su gloria* creando el mundo, abriendo las aguas del Mar Rojo, destruyendo los ejércitos de los malvados: en resumen, realizando esas tremendas acciones que hacen brillar el esplendor de su incomparable majestad ante Israel y las naciones. Leído en

---

\* Profesor asistente de Patrología y Teología Sistemática en *Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family* de la Universidad Católica de América.

<sup>1</sup> Efrén el Sirio, *Comentario al Diatessaron de Taciano*, V.12.

<sup>2</sup> Ver por ej. Renzo Infante, *Lo sposo e la sposa, Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini* (Cinisello Balsamo, Milán, Edizioni San Paolo 2014, 129: “el signo de Caná es el arquetipo de todos los que van a seguirlo, y la clave para comprender el resto del cuarto evangelio”.

este contexto, la grandilocuente declaración de Juan: “y él manifestó su gloria” (2,11), suena casi quijotesca. ¿Qué es lo tan tremendo de este signo? Después de todo, estamos hablando de proporcionar vino para la fiesta de bodas de un par de campesinos en el insignificante pueblo de Caná de Galilea. Mas aún, Jesús realiza el signo de modo oculto, por lo cual solo algunos de los invitados tienen la oportunidad de saber lo que hizo (Jn 2, 9b). ¿Qué es, entonces, lo tan glorioso de este signo?

La respuesta a esta pregunta, en mi opinión, no es unívoca sino multifacética, tan multifacética como la riqueza simbólica contenida en el texto joánico. En este ensayo, me enfocaré especialmente en el símbolo central alrededor del cual gira el primero de los signos de Jesús: el vino de la boda.<sup>3</sup> Pero para permitir que aparezca la gloria deslumbrante escondida bajo el humilde velo del vino de Caná primero debemos dedicar al menos unas pocas palabras a lo que llamo la “estructura figural” del cuarto evangelio.

### 1. La “hora” como cumplimiento sorpresivo

Es común dividir el evangelio de Juan en dos partes principales o libros, precedidos por un prólogo (1,1-18), seguido de un epílogo (21), y separados por una transición (12,12-51). El primero es conocido como el libro de los signos (1,19-12,11), y el segundo como el libro de pasión o el libro de la gloria (13,1-20,32).

Ahora bien, la forma en que cualquier lector interpretará el tumulto de símbolos y ecos de las escrituras contenidos en las narrativas del libro de los signos -la fiesta de bodas de Caná es solo un ejemplo paradigmático- depende de la forma en que conciba la relación entre el primer y segundo libro. Para aclarar: todos los exegetas están de acuerdo en que las obras y los signos realizados por el Jesús joánico son primero y principalmente *acciones simbólicas*. Todos también están de acuerdo en que su significado simbólico tiene que ver con la manifestación de algún aspecto de la gloria de Jesús. Ambas declaraciones, sin embargo, se pueden entender de diferentes maneras. En mi opinión, los signos joánicos no revelan completamente la gloria que portan sino hasta que el lector aprende a verlas como figuras, es decir, como *tipos prefigurativos* de una gloria mucho mayor que Jesús despliega en la hora de su elevación sobre la tierra (Jn 12,32). No es suficiente decir con Schnackenburg, que los signos apuntan de un cierto

---

<sup>3</sup>El foco será entonces mayormente cristológico. Por razones de espacio, solo podré detenerme brevemente en el rol de la madre (ver sección 5 infra).

modo estático a la identidad de Jesús como Hijo divino y agente escatológico de Dios.<sup>4</sup> Porque los signos son también imagen, de un *modo oculto o velado* (ἐν κρυπτῷ: Jn 7,10), de la hora histórica en que Jesús revelará su gloria en todo su esplendor paradójico. Los signos, en otras palabras, apuntan a la Cruz. Para esclarecer esta idea clave debemos ubicarla en su contexto apropiado, que es la teología del cumplimiento en Juan. Un principio sostenido por los exégetas joánicos es que el cuarto evangelista, de acuerdo con su escatología anticipada, ve la hora de la muerte de Jesús en la Cruz como el momento en que todas las Escrituras se cumplen.<sup>5</sup> Si bien esto es cierto, para Juan la hora de la elevación de Jesús sobre la tierra es también algo más. Es el completo develamiento de esas “cosas más grandes” (Jn 1,51) que las palabras y las obras previas del Señor habían simplemente prefigurado. Como lo expresa Francis Moloney, el ministerio público de Jesús es, desde el principio,

“atravesado por una tensión que apunta a un tiempo y evento futuro, prometiendo la consecución de la tarea de Jesús en la revelación de un Dios de amor y las consecuencias de este amor en la vida de todos los creyentes; este evento futuro es referido constantemente como una hora que, sin embargo, aún no ha llegado (2,4; 7,6.30; 8,20). [...] Hay un sentido donde la historia joánica es impulsada por su final”.<sup>6</sup>

Sin embargo, se necesita hacer aquí una salvedad crucial. Decir que la hora de la exaltación de Jesús en la Cruz es el clímax de la narración,<sup>7</sup> como

---

<sup>4</sup> Ver Rudolph Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, vol. 1 (New York: Herder & Herder, 1968), 524.

<sup>5</sup> La repetición insistente del solemne τετέλεσται en Jn 19:28 y 19:30, junto con el τελειωθῆ (cumplir) de Jn 19:28, habla elocuentemente suficiente: "Después de este Jesús, sabiendo que se había cumplido [ἤδη πάντα τετέλεσται], dijo (para cumplir [ἵνα τελειωθῆ] la escritura), "Tengo sed". . . , cuando Jesús recibió el vinagre y dijo: "Todo se ha c [τετέλεσται]" (Jn 19:28, 30). El "todo" (πάντα) es ciertamente el cumplimiento de la misión de Jesús pero también la totalidad de las escrituras, como la consonancia con el siguiente τετέλεσται sugiere. Para una excelente descripción de la narración joánica de la muerte de Jesús como cumplimiento de las escrituras en su totalidad, ver Roberto Vignolo, “La morte di Gesù nel quarto vangelo come compimento (Gv 19, 28–30),” en *Opera giovannea*, ed. G. Ghiberti (Turin: Elledici, 2003), 273–91.

<sup>6</sup> Francis J. Moloney, *Love in the Gospel of John: An Exegetical, Theological and Literary Study* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 71, 135. Cf. Dwight Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 119.

<sup>7</sup> Cf. Jn 1:29, 36; 2:14–22; 3:14–16; 10:15, 17–18; 11:51–52; 12:27–32; 19:30. Cf. Udo Schnelle, “Recent views of John’s Gospel,” *Word and World* 21, no. 4 (2001): 352–59, 357.

muchos exégetas hoy en día conceden fácilmente,<sup>8</sup> no implica ofrecer una interpretación positiva de la relación que existe entre la narración joánica de la muerte de Jesús y todo lo que la precede. En otras palabras, lo que aún resta muy poco explorado, es *el modo en el cual* las narraciones del libro de los signos y la narración de la hora se relacionan entre sí. Mi sugerencia al respecto es que una lectura metódicamente “rotatoria” de las narraciones del libro de los signos a la luz del Calvario, y viceversa, es esencial para develar la gloria oculta *en la letra de ambos*. En síntesis, las palabras y obras que Jesús dice y hace en su ministerio público no solo prefiguran la gloria de la hora, sino que simultáneamente ayudan al lector a percibirlo.

Jn 16,26: “Os he dicho todo esto en figuras [ἐν παροιμίαις]. Se acerca la hora en que ya no os hablaré en figuras, [παρησίᾳ] sino que con toda claridad os hablaré acerca del Padre”.

Como veremos, gran parte del poder estético y riqueza teológica de la teología figurativa de Juan permanece oculta si este versículo se lee como si el énfasis recayera unilateralmente en la *diferencia* entre las figuras y la gloria de la hora. En realidad, la semejanza entre los signos y la hora es igualmente importante. Y esto, precisamente, porque la gloria de la hora es la manifestación *abierta* de la *mismísima gloria* que Jesús ya había hecho visible, aunque de forma velada, a través de los signos que había realizado lo largo de su ministerio.

Si esta interpretación es correcta, entonces el flujo culminante de sangre y agua, ante el cual Juan invita a su lector a detenerse en contemplación (Jn 19,35),<sup>9</sup> no debería verse simplemente como el cumplimiento de las Escrituras a las que se hace referencia en Juan 19,37, sino *también* como la entrega del “buen vino” que solo fue prefigurada en el signo de Caná (Jn 2,1-

---

<sup>8</sup> “Thus the concepts of glorification and exaltation are used of Jesus’ ignominious death in a manner that can only be called paradoxical. . . . [T]he Christian reader will understand Jesus’ or the evangelist’s references to the hour of his glorification and exaltation as allusions to his approaching death. When this is understood, the theme of Jesus’ death, far from being a mere vestige of tradition, is seen to pervade the gospel” (Smith, *The Theology of the Gospel of John*, 119).

<sup>9</sup> Grandes exégetas como Schnackenburg y Brown todavía consideraban a Juan 19:35 como una interpolación tardía. Estudios más recientes han puesto en evidencia la importancia estratégica de Juan 19:35 como una clave para entender la estructura climática del todo. Aunque las explicaciones pueden diferir, hay un cierto acuerdo sobre el hecho de que el autor está aquí marcando el clímax de la narración. Cf. Moloney, *Amor en el Evangelio de Juan*, 156.

11). La hora es la plena liberación del celo purificador del Señor que estaba solo prefigurado en la purificación del templo (Jn 2,13-22). Es la hora en la que el agua prometida a la mujer samaritana (Jn 4,7-26) es finalmente entregada. Y así sucesivamente.

Pero, ¿por qué Juan está interesado en narrar la historia de Jesús de este modo? Una respuesta completa a esta pregunta requeriría mucho más que las pocas líneas que se pueden dar aquí.<sup>10</sup> Me limito a uno de los puntos clave. Juan construye su narrativa de esta manera antes que nada porque él quiere dar a sus lectores ojos capaces de ver la gloria radiante de Dios en una imagen que, para el ojo inexperto, no tiene “forma ni hermosura” (Is 53,2: LXX): el icono del traspasado levantado en la Cruz. Esta es, de hecho, la idea paradójica que subyace a toda la estética teológica de Juan: es precisamente en la Cruz, en la hora, donde Jesús muestra plenamente su amor “hasta el fin” (εἰς τέλος: Jn 13,1), donde su carne hace visible al mundo la gloria de Dios en todo su esplendor. Huelga decir que tal afirmación cobra sentido solo a la luz del descubrimiento más profundo de Juan, que es que ese amor que se entrega a sí mismo es la naturaleza misma de la gloria del Dios trinitario.<sup>11</sup> Desde el punto de vista del simple creyente sin embargo, especialmente del judío del tiempo de Juan, tal afirmación no puede sino aparecer hondamente paradójica: ¿acaso no debería la manifestación final de la gloria del Señor (*kabod*) ir acompañada de un despliegue abrumador de poder y luz? <sup>12</sup> Esto no es exactamente lo que nos es dado ver cuando contemplamos al traspasado (Jn 19,37).<sup>13</sup> De ahí la necesidad del Evangelista de proporcionar, por así

---

<sup>10</sup> Esta cuestión está extensamente tratada en mi libro de próxima aparición: *To Kalon Kalei: John's Gospel as Narrative Painting*.

<sup>11</sup> No hay espacio aquí para mostrar cómo tal idea, aunque nunca se menciona *in recto*, es el sustento necesario de toda la teología simbólica de Juan. Esta cuestión, también es tratada extensamente en mi próximo libro.

<sup>12</sup> Acerca de la manifestación del *kabod* del Señor en el Antiguo Testamento, cf. Gerhard von Rad, “*doxa*,” en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 238–47; Claus Westermann, “*kbd*, to be heavy,” in *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2 (Peabody, MA: Hendrickson, 1997), 595–602; Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2 (London: SCM, 1967), 29–35; Walter Brueggemann, *Theology of The Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 283–87, 426–29; Hans Urs von Balthasar, *Theology: The Old Covenant*, vol. 6, *The Glory of the Lord* (San Francisco: Ignatius Press, 2008), 31–66.

<sup>13</sup> También deberíamos agregar que para Juan, el entretejido entre esplendor y ocultación propio de la gloria de la Cruz. no está en contradicción con la afirmación de que la gloria de Dios se ha vuelto verdaderamente visible en la carne traspasada de Jesús. Porque tal

decirlo, lentes especiales a sus lectores, que permiten a quienes aprenden a usarlos, atravesar la apariencia (Jn 7,24) para percibir la gloria irradiando de la carne crucificada de Jesús.

Dos lentes diferentes constituyen estos “anteojos” joánicos. El primero es la fe cristológica. Uno sólo puede ver en la elevación de Jesús en la Cruz la exhibición todopoderosa del amor de Dios hasta el final, si cree que Jesús es el Hijo unigénito enviado al mundo por el Padre. Este primer lente, sin embargo, está lejos de ser suficiente. El segundo es proporcionado por lo que he llamado teología figurativa de Juan o teología del cumplimiento. Como la gloria del traspasado está velada, Juan construye estratégicamente su narrativa como una suerte de escalera pedagógica, con el propósito de permitir a sus lectores ver, finalmente, su esplendor.

Detengámonos en la fiesta de bodas de Caná: solo viendo el signo del agua-hecha-vino como *prefiguración* del signo de la sangre y el agua de la Cruz, es que el lector puede ver, en el derramamiento de la sangre de Jesús (Jn 19,34), la ofrenda del vino de la boda escatológica entre el Señor y su pueblo. De hecho, a priori, nadie asociaría la ebriedad y la alegría de la unión nupcial simbolizada por el vino de la boda (véase Cantar 1,4) con la sangre brotando del costado traspasado de Jesús, un espectáculo que en principio evoca más bien la realidad opuesta: odio cruel, muerte y tristeza. Solo la referencia joánica al vino de Caná hace posible esta aparentemente extraña asociación. A posteriori, sin embargo, esta reunión de sangre y vino superabundante no solo tiene sentido, sino que, de hecho, ofrece al lector una lente irremplazable para “acercar” la gloria del traspasado. Precisamente la *diferencia radical* entre vino y sangre revela la hiperbólica generosidad del amor nupcial de Dios: un amor que para consumir el matrimonio lleva al divino Esposo a prodigar largamente, no simplemente su dinero, sino su misma sangre.

De esta manera, comenzamos a entender la lógica joánica subyacente. A primera vista, la realidad de la sangre y el agua puede parecer menos “elocuente” que la figura que lo señala. De ahí, la importancia pedagógica

---

interacción es fiel a la forma paradójica del amor que se da a sí mismo. Un regalo, para ser verdaderamente regalado, debe de alguna manera exponerse al riesgo de confiar su recepción a la libertad del amado. He aquí, entonces, la paradoja: sólo velando su gloria divina de algún modo, puede Dios hacerla brillar plenamente a los ojos de su criatura. Por razones de espacio, no puedo aquí entrar en este importante aspecto de la estética teológica de Juan. Ver, nuevamente, mi próximo libro *To Kalon Kalei*.

de la figura misma. Solo el lector que ha aprendido a superponer la figura sobre el traspasado puede comenzar a vislumbrar la gloria mayor, pero también más oculta de este último.

De este modo, la orientación culminante del cuarto evangelio desarrolla su lógica paradójica. Si miramos la “parábola” de la vida de Jesús *desde abajo* (¡Jn 8, 23a!), es decir, con los ojos de la carne, la gloria está más manifiesta en el libro de los signos y más oculta en la narrativa de la pasión. Si, por el contrario, vemos el mismo drama desde arriba (Jn 8,23b), es decir, con los ojos del Espíritu, lo opuesto es cierto: hay un movimiento climático desde lo que es más velado y figurativo (Jn 16,25) hacia el pleno despliegue de la gloria que tiene lugar en la Cruz. Por ello podemos hablar de una cumbre invertido doble:

Lo que es más evidente (para los ojos de la carne) ↓	=	Lo que es más velado (para los ojos del Espíritu) ↓
Lo que está velado (para los ojos de la carne)	=	completamente develado (para los ojos del Espíritu)

Este doble clímax invertido comienza a tener sentido tan pronto como cuando nos damos cuenta de que el contenido de la gloria no es otra cosa que el *ἀγάπη* de Dios se da a sí mismo:

Jn 13,1: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin”.

“La doble referencia al amor de Jesús puede relacionarse con las principales etapas de su ministerio. El significado general sería entonces que, aunque Jesús ciertamente había amado a los suyos hasta este punto, estaba por demostrar ese amor de una manera suprema y nueva. El tiempo para su máxima expresión había llegado. Debido a la posición pivotante de 13,1, quizás no sería ir demasiado lejos decir que las palabras *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ* [“habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo”] resumen el amor de Jesús por los suyos en el Libro de los signos, mientras que la cláusula principal *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* [“Los amó hasta el fin”] resume ese amor en el Libro de la Pasión / Gloria”.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Stephen Voorwinde, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?* (New York: T&T Clark, 2005), 207–08.

La idea central que subyace a mi lectura de la teología figurativa de Juan es entonces que la hora de la Cruz es el vértice de un crescendo ascendente, *sin embargo, lo es de un modo sorprendente, casi un vuelco*: el Jesús joánico no se limita a cumplir una ya clara expectativa; más bien, despliega el verdadero significado de todas las figuras y promesas *en el mismo momento* en que les es dado fluir en la gloria de su amor hasta el fin.

Por lo tanto, existe una suerte de triple principio que subyace mi interpretación de la estética figurativa de Juan. Primero, la carne elevada de Jesús es para Juan el nuevo templo (Jn 2,21) donde la gloria de Dios se vuelve finalmente visible para todos aquellos que lo miran con fe (Jn 19,35). Esto significa, en segundo lugar, que el traspasado es la clave reveladora de la sofisticada red de tropos embebidos en el evangelio: todas las imágenes (παρομοία)<sup>15</sup> -ya sean metáforas, símbolos, signos (σημεῖα), narraciones figurativas,<sup>16</sup> o citas escriturales y alusiones, que están dispersas por todo el evangelio reciben el develamiento final de su significado completo a la luz del último signo: la carne exaltada y glorificada de Jesús.<sup>17</sup> “La Cruz acecha alrededor de muchas, sino de todas, las imágenes en el evangelio”.<sup>18</sup> Pero (y éste es el tercer punto) lo opuesto también es cierto: las imágenes mismas no solo reciben, sino que también *arrojan luz* sobre la hora del cumplimiento,

---

<sup>15</sup> Cf. Jn 10:6; 16:25, 29. Sobre el concepto juánico de παρομοία, ver Ruben Zimmermann, “Imagery in John: Opening up Paths into the Tangled Thicket of John’s Figurative World,” en *Imagery in the Gospel of John*, ed. Jörg Frey et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 1–47, en 13.

<sup>16</sup> Para abarcar en una palabra los diferentes tipos de tropos simbolizantes que comparten el mismo dinamismo orientado hacia el futuro, decidí adoptar el adjetivo “figural”, siguiendo la terminología de Richard B. Hays (ver su *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness* [Waco: Baylor University Press, 2014] El término se recomienda como más adecuado que “tipológico”, por ejemplo, porque este último generalmente está vinculado a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El término menos técnico “figura” es más capaz de capturar el carácter de orientado-hacia-el-futuro de los símbolos, imágenes, y metáforas del evangelio, mientras que al mismo tiempo respeta e incluye la compleja variedad de sus diferencias.

<sup>17</sup> Con esto no quiero decir que las imágenes en el cuarto evangelio sean *exclusivamente* cristológicas y teológicas (véase Zimmermann, “Imagery in John”, 36-41). Lo que digo, más bien, es que el misterio de la hora desbloquea todas las imágenes y arroja sobre ellas su última luz, ya sea que su referente sea cristológica, eclesiológica, sacramental, antropológica, etc. Podemos decir que *la hora de la elevación de Jesús* es la “metáfora contextual” (ibid., 18) a la luz de la cual todas las demás cobran sentido.

<sup>18</sup> Harold Attridge, “The Cubist Principle in Johannine Imagery: John and the Reading of Images in Contemporary Platonism,” en *Imagery in the Gospel of John*, 47–60, at 54.

porque permiten que el lector vea en el traspasado una gloria no perceptible de otro modo.

Podemos entonces hablar de una relación de recíproca iluminación entre las figuras y los signos, por un lado, y el “*Ur-signo*” (signo fundamental) del levantado por otro. En este sentido, me parece esclarecedora la siguiente sugerencia de Harold Attridge, que ve una suerte de analogía entre las imágenes de Juan y el arte cubista: “El poder y la eficacia [de la Cruz] surge, en gran medida, a raíz del complejo mundo de imágenes que la rodea, se interconecta con ella, ofrece nuevos ángulos de visión de ella, y pone el foco en ella con una atención inconexa o cansada. Sugiero que el evangelio como un todo puede ser interpretado como una gran imagen cubista, refractando la Cruz a través de otras imágenes, de luz, agua, pastores, escaleras, serpientes”.<sup>19</sup>

Un último punto no puede pasarse por alto. Como sabe cualquier lector que conoce el cuarto evangelio, los signos y las narrativas del primer libro claramente miran *hacia atrás*, a las Escrituras de Israel, de un modo mucho más evidente de lo que anticipan a la hora. En otras palabras, son presentados por Juan como el cumplimiento *material* de las expectativas mesiánicas de Israel y la prefiguración del cumplimiento *más profundo, pero menos visible* de la hora de Jesús. De esta manera, los signos y las narrativas del primer libro pueden jugar el rol central de tender un puente sobre la aparente distancia entre las figuras de las Escrituras y su cumplimiento final.

Por ejemplo, la multiplicación de los panes en Juan 6,1-15, primero se presenta como el cumplimiento material de las expectativas de Israel de un nuevo profeta como Moisés (véase Jn 6,30-34)<sup>20</sup>, y solo más tarde como una prefiguración del regalo de Jesús de su carne en la Cruz (Jn 6,51-59). En el primer sentido, el signo manifiesta claramente a Jesús como quien cumple la

---

<sup>19</sup> Attridge, “The Cubist Principle,” 54.

<sup>20</sup> Una cuidadosa consideración del griego en Juan 6:33 revela que las palabras de Jesús aquí son, como en otros lugares, intencionalmente ambiguas. "Ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ" puede leerse de dos maneras: 1) "el pan de Dios es ese [pan] que descende del cielo y da vida al mundo "; 2) "el pan de Dios es el que descende de cielo y da vida al mundo ". De acuerdo con la primera lectura, que es la que los judíos evidentemente abrazan (véase Jn 6:34), el pan celestial puede ser pensado como análogo al don del maná, que también fue un pan milagroso que baja desde arriba. De acuerdo con la segunda lectura, que es lo que Jesús apunta, se sugiere algo nuevo: el mismo Jesús es el pan en persona.

promesa mesiánica. En el segundo, invita el lector a esperar la hora de Jesús para descubrir el modo impactante en que Jesús lo cumplirá, echando así una nueva luz a su propio significado como signo. Del mismo modo, uno nunca sería capaz de ver en la sangre de la cruz el vino abundante y refinado del banquete escatológico sin referencia a la narración de las bodas de Caná. Así, señalando a la vez hacia atrás las Escrituras y hacia adelante la sangre de la cruz, el vino de la boda actúa como un vínculo indispensable para interpretar la relación entre la figura del Antiguo Testamento y la cruz.

En síntesis: para Juan, la contemplación de la gloria del amor de Dios en el símbolo de la elevación de la carne de Jesús, es el fruto de una especie de síntesis contemplativa de tres elementos diferentes: la figura (el Antiguo Testamento), el signo (el Libro de los Signos), y el cumplimiento (la narración de la hora). Así:

El vino de los oráculos proféticos (Is 55, etc.)  
+  
El vino de Caná (Jn 2,1-11)  
+  
La sangre de la hora (Jn 19,34)  
=  
La contemplación de la gloria del amor de Jesús hasta el fin

Nótese, sin embargo, que no hay que confundir esta superposición con una simple adición. La síntesis requiere distinguir siempre los tres elementos que colaboran para hacer visible la gloria precisamente a través de su “comunicación de idiomas”<sup>21</sup> perijorética. La figura del Antiguo Testamento, con todo lo que evoca, arroja sobre el signo de Jesús y el ícono final del traspasado, la luz necesaria para revelar su gloria íntima. A su vez, los signos obran como el vínculo indispensable que hace posible la glorificación recíproca de las figuras y la hora. Finalmente, la gloria del traspasado desvela el significado pleno tanto de las obras de Jesús como de las Escrituras.

Podríamos decir que aquí se juega un doble movimiento simultáneo: por un lado, hay un movimiento descendente de la figura del Antiguo Testamento hacia el traspasado, a través de la mediación de las palabras y

---

<sup>21</sup> He reflexionado más ampliamente en el concepto joánico de “cumplimiento transfigurado” en mi “*Novum in Vetere Latet. Vetus in Novo Patet: Toward a renewal of Typological Exegesis*”, *Communio: International Catholic Review* 37, n 3 (otoño 2010), 389-24

los signos de Jesús. Este primer movimiento ayuda al lector a ver el misterio pascual de cumplimiento de la promesa contenida en la figura. Por otro lado, al mismo tiempo sucede lo contrario: volviéndose desde el misterio de la hora hacia la figura, el lector empieza a ver la figura de un modo nuevo. Agua, pan y vino, el pastor, etc., permanecen externamente iguales, y sin embargo se llenan con un contenido nuevo, como los cántaros de piedra de la fiesta de bodas de Caná.

Hace falta una última aclaración: la distancia objetiva que parece oponer los signos y la realidad que señalan -el vino de la boda versus la sangre de la cruz; el despliegue de ira en el templo versus la mansedumbre, “como de un cordero”, en la cruz, etc.- da al cumplimiento un carácter sorprendente, que no se suaviza, sino que más bien se acentúa tanto más por el hecho de que el lector estaba preparado y esperándolo. Cuando Jesús dice a su madre que “su hora no ha llegado todavía”, el lector, al que se considera que está familiarizado con las Escrituras israelitas, es invitado a adivinar que Jesús alude a un vino mucho más importante: el vino de la alianza nupcial que será proveído en una hora que aún tiene que llegar. ¡Menos fácil de adivinar, sin embargo, aún para el *savant* judío, es el hecho de que nos va a proveer este vino derramándolo de su costado traspasado, cuando cuelgue, ya muerto, de la cruz! De hecho, como ya indicamos, nada parece más lejos de la alegre atmósfera de una boda que la terrible escena de la muerte de Juan 19,30-34. Seguramente, la conjugación de estas dos cosas arraiga en una analogía genuina, aunque escondida, entre el gozo del amor humano (simbolizado en el vino) y el misterio de las nupcias que tiene lugar a través de la muerte sacrificial de Jesús (simbolizada en la sangre de Jesús). De hecho, aún en el nivel del amor humano, el gozo de la unión *depende de* la entrega total de sí mismo por y al otro. Sin embargo, la diferencia entre figura y cumplimiento es tan significativa como la semejanza entre los dos: porque es precisamente *la distancia* entre vino y sangre lo que mide la inescrutable exorbitancia del amor de Dios a su criatura: “nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos” (Jn 15,13).

Así damos dos respuestas a la pregunta propuesta más arriba: dada la estructura figurativa de la narrativa de Juan, *cui prodest?* Por un lado, Juan quiere ayudar a su lector *a ver* en el ícono del traspasado el cumplimiento glorioso de las figuras. Podemos hablar acá de una intención *pedagógica*. Por otro lado, quiere que esta experiencia visual sea una genuina sorpresa y asombro. En otras palabras, quiere que su lector la “sufra” (παθεῖν τὰ θεῖα)

como un *coupe-de-theatre* que da vuelta todas las expectativas en el mismo momento en el que las realiza, develando así su sentido original. Y aquí podemos hablar de una intención *anagógica*: precisamente la *diferencia percibida* entre la expectativa y la realización, permite a esta última un exceso hiperbólico.

Hay que mencionar un último aspecto antes de pasar a nuestra exégesis de la fiesta de las bodas de Caná. El carácter tan elusivo del lenguaje figurativo de Juan,<sup>22</sup> esto es, su preferencia por la alusión velada más que por la cita explícita o el eco evidente, deja en claro que su intención no es *justamente* ayudar a sus lectores a ver. A la vez que provee esta ayuda, el autor del cuarto evangelio lo compromete al mismo tiempo en una suerte de *desafío* para interpretar: sólo a través de la colaboración activa de su razón creyente, pueden los lectores captar un atisbo de la gloria escondida en el texto. Podemos llamar a este aspecto final el carácter *dramático* de la teología figurativa de Juan.<sup>23</sup>

Si todo esto es correcto, entonces no es suficiente ver en la teología figurativa de Juan, una herramienta solamente pedagógica. Juan no solo es un gran maestro y teólogo. Es también (como hoy se lo reconoce cada vez más) un artista verdaderamente genial. Su meta es no sólo mostrar que Jesús es el “Mesías e Hijo de Dios” (Jn 20, 31<sup>a</sup>). Su deseo es mostrar esto de tal manera que el lector (creyente) más cuidadoso y maduro pueda, al mirar a Jesús, llenarse de asombro y deleite, y así tener vida (20,31b).

Estamos preparados ahora para ahondar en la exégesis de Juan 2,1-11, y permitir que la gloria oculta en el signo del vino salga a la superficie.

---

<sup>22</sup> La literatura en este tema es amplia. Ver Saeed Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ: A theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), con bibliografía.

<sup>23</sup> A mi modo de ver hay cuatro “causas finales”, por así decir, que dan forma a la estructura de la teología figurativa de Juan: pedagogía, anagogía, drama e ironía (=juicio). En este caso, basta sólo presentar sucintamente las primeras dos, y mencionar brevemente la tercera, para evitar la objeción más obvia al esquema interpretativo que propongo, a saber: si este esquema *realmente* estuviera en juego en el texto, ¿por qué el autor no lo hace más evidente? Esto ocurriría sólo si se tratara del *único* objetivo del autor. Pero esto no es evidentemente el caso. Para ampliar el tema, ver mi próximo *To Kalon Kalei*.

## 2. El misterio del vino

Jn 2,1-2: “Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús. Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos”.

“El tercer día” en el que la boda de Caná tiene lugar, introduce la escena simbólica del signo. Como los académicos han notado con frecuencia,<sup>24</sup> esta nota cronológica tiene dos posibles referencias simbólicas, ambas igualmente válidas: primero, la alianza del Señor establecida con el primer hombre y la primera mujer, bendiciendo su fecunda unión (Gn 1,26-31).<sup>25</sup> Segundo, la alianza nupcial que el Señor estableció con su novia Israel en el monte Sinaí (Ex 19,11).<sup>26</sup> Las dos alianzas miran la una a la otra en más de un modo. Primero, a través de su amor recíproco, Adán y Eva son llamados para expresar (Gen 1,27) el misterio de la alianza nupcial que el Señor luego iba a establecer con su pueblo elegido. Segundo, así como el vino de la primera alianza nupcial había fallado casi inmediatamente, antes de ser establecida,<sup>27</sup> lo mismo pasó con la segunda alianza (Ex 32): la ley dada a

---

<sup>24</sup> Ver especialmente el masivo estudio de Aristide Serra, *Le nozze di Cana (Jn 2,1-12). Incidenze cristológico-mariane del primo “segno” di Gesù* (Padua: Edizioni Messaggero Padova, 2009).

<sup>25</sup> Si contamos los días entre el encuentro de Jesús con sus primeros dos discípulos y el arribo a Caná, el tercer día viene a ser el sexto, es decir, el mismo día en que fueron creados Adán y Eva. Al reunir la primera comunidad de discípulos, Jesús en cierto sentido ya da su nacimiento a su futura novia, la Iglesia. Por eso es que la “primera semana” de Jesús tiene que culminar en una fiesta de bodas, en el curso de la cual la comunidad es entregada al Señor a través de la fe (Jn 2,11). La inclusión entre la primera y última semana de Jesús, que también culmina con el nacimiento de la nueva mujer, la Iglesia, nos permite pensar que aquí, también, cabe la tipología Adán-Eva.

<sup>26</sup> Ampliando una idea encontrada ya en el profeta Oseas (Os 2,16-22), la posterior tradición judía había visto cuando erraba en tierras salvajes, los días benditos en que el Señor e Israel se habían prometido mutuamente amor eterno. Especialmente en el Targumim del Cantar de los Cantares, el Monte Sinai se considera el lugar de las bodas entre el Señor y su pueblo. Ver Juan Potin, *La fete juive de la Pentecote: Étude des textes liturgiques, vol 1* (Paris, Cerf 1971) 216-17: “La alianza del Sinaí... se concluyó en la percepción del amor recíproco. El *Pirque* (*Aboth*: Sayings of the Rabbinic Fathers) lo compara a una boda. Esa mañana, Moisés fue a despertar a los israelitas y les dijo: “Levántense de su cama, pues miren, el Señor quiere darles la Torah. El novio quiere introducir a su novia en la cámara nupcial... Ha llegado la hora de darles la Torah... Y el Santo, bendito sea, salió para ir a su encuentro: como un novio que va a encontrar a su novia, así también el Santo, bendito sea, fue al encuentro para darle la Torah” (la traducción es mía).

<sup>27</sup> Al respecto está la exégesis rabínica del Salmo 49,13, que el midrash del Génesis (ver GenRab 11,2) sobre famoso Rabbi Ammi: “Adán en el esplendor del Eden no pasó la

Moisés, había *fallado* en hacer de Israel una compañera capaz de vivir una comunión inviolada con su esposo (Os 2). La precisa descripción de las tinajas que hace Juan, en las que tendrá lugar la transformación del agua en vino, simboliza precisamente la imperfección de la ley:

Jn 2,6: “había ahí seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos”.

En la alusión a los ritos de purificación resuena el libro del Éxodo:

Ex 19,10-11: “Y el Señor dijo a Moisés: «Ve donde el pueblo y haz que se purifiquen hoy y mañana; que laven sus vestidos y estén preparados para el tercer día; porque el día tercero descenderá Yahvé a la vista de todo el pueblo, de la montaña del Sinaí»”.

Israel tiene que ser santo a fin de vivir en la presencia del Señor. Las abluciones de los rituales judíos, sin embargo, se habían probado incapaces de purificar el corazón de Israel: las tinajas son *de piedra* y *son seis*, ambos signos de la imperfección de la ley. No que la ley no fuera buena: al contrario, el número seis, *como casi siete*, indica no sólo la insuficiencia sino también la *bondad* de la ley. Sin embargo, todavía falta algo para que sea posible la plena consumación de la alianza. ¿Qué es este “algo”? El hecho de que las tinajas estén hechas de *piedra* sugiere la respuesta de modo típicamente joánico: la ley de Moisés fue escrita *en piedra* y no en el *corazón* de la novia (cf. Jr 31,32-34).

Con este trasfondo, las cosas empiezan a aclararse un poco: a través de la transformación del agua en vino, Jesús se presenta como el enviado por Dios para retomar la historia de amor de la alianza y llevarla a su plenitud. Y no sólo esto: como veremos, consumando la alianza del Monte Sinaí, Jesús restaura a la vez su figura ancestral, devolviendo al hombre y a la mujer el gozo original de su amor.

Jn 2,1b-2: “y estaba ahí la madre de Jesús; fue también invitado a la boda Jesús con sus discípulos”.

---

noche” El sentido de este dicho es que la caída ocurrió en el mismo sexto día en el que Adán y Eva fueron creados. Intriga recordar, bajo esta luz, que los hechos narrados por Juan ocurrieron en el día sexto después del comienzo de la “creación” de la comunidad de sus discípulos. Ver Cesare Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa, Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire de la “lex orandi”* (Rome: Gregorian University Press, 1989), 77-79.

Cuando Jesús llega con sus discípulos “recién adquiridos” (Jn 2,2), su madre *ya estaba allí*, así como estaban ya las tinajas.

Jn 2,1b: “y estaba allí la madre de Jesús” [καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ].<sup>[1]</sup>

Jn 2, 6a: “Había allí seis tinajas de piedra” [ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὕδριαι ἕξ].

La resonancia verbal es difícilmente accidental: como las tinajas de piedra, la madre de Jesús representa aquí la añoranza de Israel por la consumación final de la alianza nupcial entre el Señor y su pueblo. En María, sin embargo, esta añoranza meramente pasiva se convierte en una espera activa. Se convierte en una súplica dirigida en la fe a una precisa persona: su Hijo.

Jn 2, 3a: “como faltara el vino”.

En este momento el tercer “protagonista” principal de la narración, entra en escena: el vino. Será mencionado *seis* veces, curiosamente el mismo número de veces que el mismo Jesús. De hecho, el vino de la boda es de alguna manera un epítome de la gloria de Jesús. ¿Cómo? La respuesta a esta pregunta se puede alcanzar solo poco a poco, siguiendo el desarrollo de los hechos:

Jn 2,3b: “Le dice a Jesús su madre: «no tienen vino»”.

Deberíamos notar, para empezar, que la preocupación de la madre no es en absoluto frívola. En la sociedad judía de ese tiempo, el respeto por ciertas normas sociales era serio: “los casamientos no eran asuntos familiares simplemente privados, sino que a menudo incluían al conjunto del pueblo y en las costumbres judías la fiesta de bodas duraba una semana, con invitados que iban y venían durante ese tiempo; y *el novio era responsable* de asegurarles suficiente vino durante esos días... Quedarse sin vino no era simplemente una vergüenza social, sino que suponía una pérdida seria del honor familiar”.<sup>28</sup>

Con este trasfondo, el discreto pedido de la madre adquiere sentido: está preocupada por la pareja, cuya alegría está ya amenazada, mientras todavía celebran su unión. El vino también empieza a revelar su sentido simbólico: arquetipo de júbilo y gozo, el vino representa aquí la felicidad de los esposos –una felicidad en peligro de desaparecer en su mismo comienzo–. No sabemos por qué faltó el vino: por la pobreza de los esposos, su falta de

---

<sup>28</sup> Andrew Lincoln, *The Gospel according to Saint John* (New York: Continuum, 2005), 127 (el énfasis, es añadido)

conexiones o su negligencia y olvido. De todos modos, el hecho de que sean posibles diferentes explicaciones es en sí un símbolo de la íntima fragilidad del amor humano. Casi imperceptiblemente, la lente enfoca más allá de la pequeña aldea de Caná y empieza a abrazar un horizonte más amplio, universal. “No tienen vino”. La madre de Jesús da voz a las esperanzas frustradas de hombres y mujeres de todos los tiempos y latitudes: en el Cantar, el vino es asociado insistentemente con el gozo de los esposos de darse uno al otro a través de su amor: “Tu amor es mejor que el vino”, el Amado y la Sulamita se dicen uno al otro (Can 1,3; 4,10).<sup>29</sup> La metáfora es fácil de explicar. En las culturas mediterráneas el vino es sinónimo de la embriaguez, es decir, de una euforia extática en la que todas las aflicciones y limitaciones de la existencia mortal de alguna manera se olvidan.<sup>30</sup> Por eso en las Escrituras, como más generalmente en el judaísmo, la abundancia de vino se convierte no solo en símbolo de alegría y fiesta,<sup>31</sup> sino también en símbolo de la era mesiánica:

Is 25,6-8: “Hará Yahvé Sabaoth a todos los pueblos en este monte, un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos; manjares de tuétanos, vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahvé las lágrimas de todos los rostros, y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra, porque Yahvé ha hablado”.<sup>32</sup>

De acuerdo con la visión simbólica del Cantar, el amor humano tiene, aún en nuestro estado caído, un poder similar al del vino. Embriaga, parece transportar a los amantes más allá de su finitud, a una especie de esfera edénica (Sb 4,12-5,1), en la que la pena y el dolor son derrotados. Especialmente en el tiempo de su primer florecer, el amor verdaderamente parece dar a los amantes, una especie de anticipo efímero pero real del cumplimiento de las palabras de Isaías. Y el gozo que da es tan abundante, que desborda sobre los amigos del novio y la novia, que de alguna manera

---

<sup>29</sup> Ver también Sb 2,4;7,3,8c; 8,2d.

<sup>30</sup> Para el lugar y significado del vino en la Escritura, ver J. F. Ross, “Vino” en *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, ed. George Arthur Buttrick, vol 4 (Nashville: Abingdon, 1962), 849-52.

<sup>31</sup> Cf Sal 104,15; Sir 31,27-28; Is 24,7-11; Jer 48,33; Zac 10,7. “No hay regocijo si no es con vino” (*b. Pesah*. 109<sup>a</sup>).

<sup>32</sup> Is 55,1; Jer 31,12-14; Am 9,13-14; Joel 2,22; 3,18. Cf 2 Bar 29,5; 1 Enoc 10,9; ver también Gn 49,11-12; Nm 13,23-24: Sobre el vino y la esperanza mesiánica, ver Joaquín Jeremías, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1930), 28-29. El vino es también un símbolo importante de la dulzura de la “dama sabiduría” (Pr 9,2, 4b-5).

también se benefician: “He bebido mi vino con mi leche, ¡comed, amigos, bebed, oh queridos, embriagaos” (Cant 5,1).

Tener en cuenta todo esto nos ayuda a aproximarnos a uno de las frases más enigmáticas de la narración, la respuesta de Jesús a su madre:

Jn 2,4: “Jesús le responde: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora»”.

Como sucede a menudo en el cuarto evangelio, la respuesta de Jesús implica una *transformación* sutil y levemente irónica del significado de las palabras de su interlocutor. Estamos aquí frente a un ejemplo perfecto del malentendido joánico.<sup>33</sup> La madre supuestamente no piensa más que en la necesidad más inmediata de la pareja: el vino de la fiesta de bodas. Pero Jesús toma las palabras de su madre en un sentido mucho más profundo: el vino que faltaba es la alegría que tendría que acompañar al amor humano. Por qué falta *este* vino está suficientemente claro: ha faltado y continúa faltando porque el corazón humano ha sido profanado. De hecho, la falta del amor duradero entre el hombre y la mujer arraiga en una pobreza más profunda: se debe al quiebre de la alianza entre el Señor y su pueblo. Este vino también, como Oseas predijo, ha faltado:

Os 9,1-2: “No te regocijes, Israel, no te jubiles como los pueblos, pues te has prostituido, lejos de tu Dios y amas el salario impuro sobre todas las eras del grano. Ni la era ni el lagar los alimentarán, y el vino nuevo los dejará defraudados”.<sup>34</sup>

De este modo empezamos a comprender por qué Jesús responde a su madre de esa forma. Por un lado, el único vino del que se siente plenamente responsable, en obediencia a las costumbres judías, es el vino de su propia e inminente boda, es decir, el vino de la nueva alianza. Ha sido nombrado por el Padre novio de Israel (Jn 3,29). No tiene que preocuparse, por eso, de ningún otro vino. Por otro lado, este “vino escatológico” no se relaciona con el cumplimiento del pedido de la madre. De hecho, es precisamente bebiendo este vino que todos los discípulos de Jesús van a recibir el poder *de amarse*

---

<sup>33</sup> Sobre el malentendido de Juan, ver D.A. Carson, “Comprendiendo los malentendidos en el cuarto Evangelio”, *Tyndale Bulletin* 33 (1982), 59-91; R Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 152-65; Gerbert Lroy, *Rätsel und Misverständnis; ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangelium* (Bonn: Peter Hanstein, 1968); Andreas J. Kostenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 141-45.

<sup>34</sup> Cf también Os 2,9: “Por tanto me llevaré mi grano a su tiempo, y mi vino en su estación”.

*unos a otros como el mismo Señor los ama* (Jn 13,34; 15,11; 17,26, etc.). Jesús no va a poder suministrar este vino, sin embargo, hasta la hora en la que, levantado sobre la cruz, derramará su Espíritu y sangre de su costado. Por eso la respuesta aparentemente áspera a su madre.

La pobre mujer, por supuesto, no puede saber que Jesús está ya pensando en la hora de su muerte, como tampoco puede adivinar la sutil relación de esa hora futura con el cumplimiento de su respuesta presente.<sup>35</sup> Así es natural asumir que recibe las palabras de Jesús de acuerdo con su sentido más obvio. “Todavía no ha llegado mi hora”, para ella, simplemente significa: “*mi momento* no ha llegado todavía. Pero esto también significa que la respuesta de su hijo es suficientemente vaga para dejar espacio a *esperar* que al final proveerá el vino, pero en el momento que él decida. Esto es exactamente el modo en el que la madre responde al aparente “no” de su hijo, como dejan claro sus palabras a los sirvientes. Les pide que estén preparados:

Jn 2,5: “Dice su madre a los sirvientes: «hagan lo que él les diga»”.

### 3. *Vino y Espíritu*

De esta manera, llegamos al primer clímax del relato:

Jn 2,6-9a: “Había allí seis tinajas de piedra, destinadas a las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una. Jesús les dijo: «Llenad las tinajas de agua». Ellos las llenaron hasta arriba. «Saquen ahora –les dijo– y lleven al encargado». Ellos lo llevaron. Cuando el encargado probó el agua convertida en vino...”.

Cada dato merece una detenida consideración. Para empezar, Jesús manda a los sirvientes a llenar las tinajas con la misma agua que servía para un propósito totalmente diferente, a saber, los ritos de purificación de los judíos. Además, Juan afirma que la bebida que prueba el encargado de la boda no es simple vino sino agua convertida en vino (τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον). Esta es la manera joánica para decir que Jesús no ha venido a abolir la ley de Moisés sino a llevarla a plenitud, lo cual significa para Juan: hacer que tenga *gusto dulce como el buen vino*. Aquí, la interpretación del Aquinate es precisa: “Faltaba el vino de la caridad porque ellos habían recibido un espíritu de *servicio solo por temor*. Pero Cristo convirtió *el agua del temor en el vino de la caridad*... Cristo hizo vino del agua, no desde la nada, para mostrar que no estaba sentando una doctrina enteramente nueva y

---

<sup>35</sup> Hay mucho más que se podría decir sobre el diálogo entre madre e Hijo en Jn 2,3-4. Por razón de espacio, me limito a lo que es esencial para la investigación del sentido simbólico del vino

rechazando lo antiguo, sino llevándolo a su cumplimiento”.<sup>36</sup>

Esto nos ayuda a captar mejor el primer sentido por el cual el vino de Caná apunta a la hora de Jesús: el agua-convertida-en-vino es, ante todo, un símbolo del don del Espíritu que, colmando el corazón del creyente, hace suave el yugo de la ley.

Otro detalle importante nos ayuda a ahondar más en la unión figurativa entre el vino y el Espíritu Santo. Jesús no sólo provee el vino que es necesitado. Lo provee en una *ridícula abundancia*. Tal como Juan hace notar, los sirvientes llenan las seis grandes tinajas hasta el borde (ἕως ἄνω), lo cual significa que incluso si todo el pueblo de Caná y sus alrededores hubiera estado presente en la boda, la cantidad hubiera sido inmensamente excesiva.<sup>37</sup> ¿Por qué esta pródiga sobreabundancia? Una respuesta primera y fácil puede encontrarse en las profecías ya citadas, según las cuales el vino en abundancia es visto como un signo de la llegada del Mesías.<sup>38</sup> Según mi punto de vista, sin embargo, esto está lejos de ser suficiente. Como hemos visto, el vino apunta no sólo al pasado sino también al futuro, por ejemplo, al Espíritu-amor otorgado por Jesús en su hora. Mirada desde esta luz “futurística”, la abundancia del vino marca un aspecto clave de la diferencia entre la nueva y la antigua alianza: este vino es diferente del vino antiguo, primero y principalmente porque es el vino que “no defrauda”. Es inagotable. Juan 3,34, donde leemos que aquel que Dios ha enviado “da el Espíritu sin medida” [οὐ γὰρ ἐκ μέτρου], es, en este sentido, una perfecta exégesis del signo de Caná: en Jesús, Dios no se limita a perdonar y purificar a su pueblo. Lo que se recibe en el vino del Espíritu es el poder y la alegría de amar como el Señor mismo ama, con su misma fidelidad duradera:

Jn 15,11-12: “Os he dicho eso para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea perfecto. Éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado”.

---

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *Comm. In Johann.*, lect. 2, nn. 347, 358 (los énfasis son agregados).

<sup>37</sup> En general, se estima que cada tinaja contenía entre ochenta y ciento veinte litros, o entre veinte y treinta galones.

<sup>38</sup> “La abundancia del vino simboliza... la abundancia de bendiciones de Yahvé sobre su pueblo en la era escatológico-mesiánica. Dentro de esta perspectiva es claro que el relato joánico muestra que Jesús es aquel que provee de dones en la era mesiánica” (Raymond Collins, *These Things Have Been Written: Studies on the Fourth Gospel* [Louvain: Peeters, 1990], 174).

La última afirmación del encargado agrega un elemento más al cuadro. El vino no es sólo sobreabundante en cantidad. Es, además, dado en un preciso momento; cuando la fiesta de bodas está cerca de llegar a su fin:

Jn 2,9b-10: “El encargado llamó al novio y le dijo: «Todos sirven primero el vino bueno [πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν], y cuando ya están bebidos, el inferior [ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω]. Tú, en cambio, has reservado el vino bueno hasta ahora [ἕως ἄρτι]»”.

Los exégetas a menudo leen las palabras del encargado como una especie de símbolo sintético de la *historia salutis*: “El plan salvífico de Dios obra en orden inverso: la mejor alianza viene al final”.<sup>39</sup> Y sin duda, el ἕως ἄρτι con el que concluye el relato, tiene, al igual que en todo el evangelio de Juan, una fuerte alusión escatológica. Pero, una vez más es importante no descuidar el significado figurativo de este “ahora”. Con la auto-manifestación de Jesús, la era mesiánica ya ha empezado; y, sin embargo, sus acciones también prefiguran los misterios por venir. Así como el mejor vino es otorgado cuando las cosas están apagadas, cuando nadie espera todavía que algo bueno sea dado, así la voz de Cristo resucitado atravesará repentinamente la oscuridad del llanto de María (Jn 20,11), precisamente en el momento en el cual la esperanza parece perdida, transformando en un abrir y cerrar de ojos su desesperanza en alegría, en una esperanza que nadie podrá quitarle (cf. Jn 16,22).<sup>40</sup> El vino de Caná, por lo tanto, es también símbolo de la cualidad pascual del poder del amor del Señor –el poder de hacer brillar la luz repentinamente en el mismo corazón de la oscuridad, de traer de vuelta la alegría a la casa más irremediablemente dañada–.

De esta manera, somos llevados al primer y más obvio sentido simbólico del vino de la boda: el amor de los esposos. Al establecer la nueva alianza, Jesús otorga a todos los esposos un vino misterioso que tiene el poder de renovar inagotablemente su amor –ese amor que falla tan fácilmente–. No es por falta de hondura simbólica que la liturgia de la Iglesia, desde los más antiguos tiempos, ha encontrado en Jn 2,1-11 una lectura ideal para la celebración del sacramento del matrimonio. No hay oposición entre el sentido profundo, “grandioso” del signo de Jesús y la preocupación de la madre por la alegría de una pareja anónima en un oscuro pueblo en Galilea. Al contrario, la hora en la cual Jesús se convierte en Esposo de la Iglesia,

---

<sup>39</sup> André Feuillet, *Johannine Studies* (Staten Island: Alba House, 1965), 33.

<sup>40</sup> El tercer día de Jn 2,1 podría ser, en este sentido, una alusión a la Resurrección del Señor.

también es la hora en la cual los discípulos recibirán el Espíritu que los hará capaces de disfrutar el amor de una manera nueva, como estaba llamado a ser. Entonces, remitiendo a su madre hacia un vino diferente y una hora diferente, Jesús no descuida el verdadero núcleo de su pregunta. Más bien apunta, *per speculum et in aenigmate*, a su pleno cumplimiento. Fyodor Dostoievsky, vívido lector de Juan, capta el centro cuando describe el sentido del primero de todos los signos de Jesús:

“Y cuando querían vino, la madre de Jesús le dijo: «No tienen vino»... Escuchó Alyosha.

“Ah, sí, estaba extrañando eso, y no quería perderlo, me encanta ese pasaje; es Caná de Galilea, el primer milagro. (...) ¡Ah, el milagro! ¡Ah, el dulce milagro! No era el dolor del hombre sino su gozo lo que Cristo visitó. Él obró su primer milagro para ayudar a la alegría del hombre (...) ‘Aquel que ama a los hombres, ama también su gozo’ (...) Estaba siempre repitiendo eso; era una de sus ideas principales (...) ‘No hay vida sin alegría’, dice Mitya (...). Sí, Mitya (...). ‘Todo lo que es verdad y bien es siempre lleno de perdón’, solía decir eso también.

“Jesús le dijo: «Mujer, ¿qué tiene que ver eso conmigo? Mi hora no ha llegado todavía».

Su madre dijo a los sirvientes: «Hagan lo que él les diga» (...)

“Háganlo (...). Gozo. El gozo de personas pobres, muy pobres. (...) Claro que eran pobres, ya que no tenían suficiente vino para la boda (...). Los historiadores escriben que en esos días la gente que vivía alrededor del Lago de Genesaret eran los más pobres que se podría imaginar (...) y otro gran corazón, ese otro ser grande, Su Madre, sabía que Él había venido no sólo para hacer un terrible sacrificio. Ella sabía que incluso Su corazón estaba orientado al simple deseo de hacer feliz a una gente oscura e iletrada que lo había invitado cálidamente a su pobre boda. «Mi hora no ha llegado todavía», dice Él con una sonrisa suave (debe haberle sonreído con gentileza a ella). Y ciertamente, ¿fue para convertir vino en abundancia en esa pobre boda que él vino a la tierra? Y sin embargo él fue e hizo como ella le había pedido”.<sup>41</sup>

#### **4. Vino y sangre**

Pero todavía hay más. Lo que sorprende al encargado de la boda no es la repentina aparición de vino *per se*; era esperable, de hecho, que el novio pudiera tener (quizá debería haber tenido) reservas de vino para usar en caso de emergencia. Lo que desconcierta al encargado es la *calidad* del vino: ningún anfitrión razonable daría el mejor vino en el momento en el cual todos ya están ebrios y por lo tanto inhabilitados para apreciar su excelencia. Este novio, sin embargo, no sólo provee *más* vino sino que entrega el *mejor* vino.

---

<sup>41</sup> Fyodor Dostoievsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett, ed. Ralph E. Matlaw (New York: Norton, 1976), 338 (bk. 7, ch.4).

Un doble despilfarro, podríamos decir. “¿Por qué semejante gasto?”, estamos invitados a asombrarnos, anticipando la pregunta de Judas como reacción al acto pródigo de María en Betania (Jn 12,7).<sup>42</sup>

La clave para responder yace en la “confusión” del encargado. Como frecuentemente apuntan los estudiosos, aquí estamos frente a un típico ejemplo de la ironía joánica. No fue el novio el que proveyó el vino, sino Jesús. El error del encargado, sin embargo, así como en cualquier otro lugar del Evangelio de Juan, se convierte en la confesión inconsciente de una verdad importante: Jesús es el novio (cf. Jn 3,29); en efecto, podríamos decir que él es el “novio de los novios”. Por esta única razón, él ha, tomado la responsabilidad sobre el vino en última instancia. Como si estuviera tomando ventaja de la circunstancia, el Señor ha transformado el pedido de su madre en una ocasión para ofrecer a sus discípulos a un anticipo de la grandeza de su fiesta de bodas que está por venir. El elemento de despilfarro, junto al cual habla tanto la cantidad como la calidad del vino, tiene relación con los dones que Jesús entregará en la hora de su propia boda. No es difícil adivinar cuál es aquella relación. El vino de Caná no sólo apunta al regalo del Espíritu. En el exceso de su amor, Jesús va más allá, hasta el límite de derramar *su misma sangre* por su desposada (Jn 19,34). El vino se convierte en sangre derramada. Y, desde una perspectiva diferente, lo opuesto también es verdad: precisamente esta generosidad hiperbólica, hecha visible en el don de su sangre, se convierte, por el gusto de fe, en *dulce como el vino*. ¿Era estrictamente “necesario” semejante derramamiento abundante? El primero de los signos sugiere que, para Juan, hay un elemento de sobreabundancia gratuita y desinteresada en la sangre de la Cruz que pertenece a la misma esencia de su luminosa gloria.

Todavía hay más. Como acabamos de mencionar, Juan enfatiza la excelencia del vino tanto como su sobreabundancia. Aquí también la clave es la referencia figurativa la hora: ¿quién podría medir o apreciar adecuadamente todo lo que el Señor sufrió libremente por la salvación del mundo? Así como el signo de Caná, así el vino de la hora: hay una especie de inconmensurable diferencia entre la calidad del regalo y la capacidad del receptor para apreciarlo. Y sin embargo, no existe nada más dulce para el sabor de la fe que entrever, a través de la oscuridad de la fe, la existencia del

---

<sup>42</sup> Ver Jn 12,3: “María tomó una libra de perfume de nardo puro”. Podemos remarcar que el nardo derramado por María comparte con el vino de Caná tanto la cualidad fina y la exorbitante cantidad.

“más” que excede todo gusto. De esta manera, el vino de Caná llega a ser una ventana abierta a la paradoja de la Eucaristía, cuya dulzura espiritual aumenta junto con la percepción de la propia incapacidad para apreciarla adecuadamente.

Podemos ver, pues, cómo los dos sentidos figurativos del vino, como Sangre y como Espíritu, están profundamente entrelazados. El Espíritu tiene tal poder para “endulzar” el duro yugo de la ley, precisamente cuando cuando permite al creyente gustar y ver la gloria del “extravagante” amor de Cristo, suscitando así una respuesta corresponsablemente generosa.<sup>43</sup> El olvido elativo que da el vino, entonces, no es más que una figura de la olvido de sí de la caridad que llena el corazón de aquellos que prueban la gloria del amor de Jesús: “Ámense los uno a los otros como yo los he amado” (Jn 13,34).

Hay todavía un sentido más en el cual la afirmación del encargado se esconde en la gloria divina de la generosidad del novio. Como hemos dicho, en la confusión del encargado hay ironía. Tal “comedia de errores”, como muchos afirman,<sup>44</sup> tiene el objetivo de sugerir que Jesús es el verdadero novio. Sin embargo, considero que esta es sólo una cara de la moneda. En efecto, al esconderse detrás del protagonista de la boda, Jesús también salvaguarda el honor del novio literal de la boda, en el día en el cual el hombre pobre es por única vez en la vida llamado a actuar el rol del rey.<sup>45</sup> Si esto es correcto, por lo tanto, el signo del vino contiene una connotación simbólica más: ¿Este esconderse detrás del rostro de sus discípulos en orden a dejar que se conviertan en los dadores de un amor cuya cantidad y cualidad viene recibida de él mismo, no es, de hecho, un signo más de la generosidad del Señor? ¿No es esta la experiencia al mismo tiempo humilde y superlativa a la cual cualquier ministro del amor de Cristo está llamado a gustar? De alguna manera –*¡doble ironía!*– el encargado no estaba simplemente

---

<sup>43</sup> La similitud entre las palabras con las cuales Jesús alaba la actitud desmesurada en Jn 12,7, y la afirmación del encargado en Jn 2,10, es en este respecto, intrigante:

Jn 2,10b: “Tú has *reservado* el vino bueno hasta ahora [σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι].

Jn 12,7: “Jesús dijo: “Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura [ἄφες αὐτήν ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό]”.

<sup>44</sup> Cf. por ejemplo, Renzo Infante, Giovanni, *Introduzione, traduzione e commento* (Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2015), 82; Brant Pitre, *Jesus the Bridegroom: The Greatest Love Story Ever Told* (New York: Image, 2014), 43-45.

<sup>45</sup> Sobre la asociación entre la mascarada real y la fiesta de bodas judía, cf. Pitre, *Jesus the Bridegroom*, 103-104.

equivocado sino *en lo cierto* cuando confundió al novio anónimo con el dador del buen vino.

### **5. Resistencia generosa**

Habiendo llegado a este punto, podemos retornar al principio para ponderar brevemente el rol de la madre de Jesús en todo esto. El objetivo de este trabajo no es hacer un análisis detallado del diálogo entre la madre y el Hijo. Nuestro foco es el vino de Caná, considerado como un símbolo de la generosidad prodigiosa de los dones pascuales del Señor. No obstante, algo debe ser dicho sobre la conversación entre la madre y el Hijo, por la simple razón de que el rol que el divino novio le da a la mujer revela precisamente una dimensión interna de su generosidad.

Sin importar cómo uno interprete el diálogo (lo cual es notoriamente difícil), no se puede pasar por alto el hecho de que Jesús lleva a cabo su primer signo, *como* empujado por su madre, casi como si se saliera del “libreto”. Sin dudas, Jesús obedece *en última instancia* al Padre, como deja en claro la respuesta a su madre. Sin embargo, parece que pertenece al plan del Padre el hecho de que el Hijo no manifieste su gloria sin la colaboración de la fe y la esperanza duradera de la mujer. Como una exégesis atenta del sutil intercambio de Jn 2,3-5 mostraría, sólo dada esta premisa tiene sentido el cambio de parecer, aparentemente contradictorio, de Jesús. De hecho, a través de su aparente obstinación, Jesús está llamando a su madre a *permanecer* en la fe y la esperanza, como si su confianza inamovible fuera, de alguna manera, un momento necesario del proceso de conversión del vino.

En este sentido, además, el primer signo de Caná apunta al Calvario. En la hora de Jesús, no obstante, la fe demandada de la mujer será en gran medida mayor y más dolorosa. La ironía joánica –si aquí aún podemos seguir hablando de ironía– toma un color amargo: la manera en la cual Jesús llevará finalmente a cumplimiento el pedido de su madre, es a través del derramamiento de su misma sangre frente a sus ojos. ¡Si sólo hubiera ella entendido lo que pedía! Contemplando el costado traspasado de Jesús entenderá: sin saberlo, ella había pedido la efusión de sangre de su hijo. Esto, en efecto, es el precio de la alegría de todos los pobres de Galilea.

Sin embargo, precisamente al estar de pie frente a la Cruz con firmeza de fe, la mujer recibirá la alegría de ver su maternidad multiplicarse. Significativamente, las dos palabras, “mujer” y “hora”, aparecen en los dos momentos en los cuales la madre de Jesús está en el centro de la escena:

Jn 2, 4: “Jesús le respondió: ¿Qué tengo yo contigo, mujer [γύναι]? Todavía no ha llegado mi hora [ἡ ὥρα μου]»”.

Jn 19, 26b. 27b: WDijo a su madre: «Mujer [γύναι], ahí tienes a tu hijo». (...) Y desde aquella hora [ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας] el discípulo la recibió en su casa”.

“Mujer, he aquí tu hijo”. Palabras misteriosas: misteriosas porque, bajo el velo de un tono frío, encierran la más cálida de las noticias. Mujer (γύναι) era el nombre que Adán había dado a su mujer en el principio –antes de que se convirtiera en la madre de todos los vivientes a través de la unión con él (Gn 2,23; 3,20; LXX)–. Una vez más, la ironía joánica brilla poderosamente: en su mismo “sí” a la muerte de Jesús, a la *separación* física de la carne de su hijo, María está paradójicamente *siendo una con él* de manera nueva y más profunda. Está uniéndose a él en su sacrificio fructífero; está volviéndose su fructuosa esposa. “¡Mujer, he aquí *tu* hijo!”. Esto significa: “mujer, mira al fruto de tu sacrificio, del sacrificio mío y tuyo, de nuestro ‘sí’ común”. La gran hora en la cual todo está consumado no es sólo la hora de Jesús, es también la hora de la mujer:

Jn 16,21: “La mujer suele estar triste cuando va a dar a luz, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto, por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo”.

Recordar aquí una importante característica del vino no estaría de más. El vino no nace simplemente de buenas uvas. Más bien, hacer un buen vino es una obra de arte. De la misma manera, el vino de la nueva creación no es sólo un regalo de arriba. Llega a ser solamente a través de la labor activa, del co-trabajo de la esposa creada, no menos que como puro don del divino esposo. De hecho, como hemos visto, es alrededor de los mayores dones del esposo que la esposa realmente puede compartir su obra.

### ***6. Tu amor es mejor que el vino***

Como conclusión, me gustaría llevar a cabo algunas reflexiones sobre el potencial de la teología figurativa de Juan, para renovar el acercamiento mistagógico de los Padres de la Iglesia a la teología sacramental.<sup>46</sup>

Sin importar a dónde nos llevará en última instancia, es imposible dejar de lado la correspondencia eucarística del primer signo de Jesús. Aquí, el signo (vino) y el cumplimiento (sangre) se relacionan el uno al otro de tal

---

<sup>46</sup> Sobre las catequesis mistagógicas de los Padres de la Iglesia del siglo cuarto, ver Enrico Mazza, *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age* (New York: Pueblo, 1989).

manera, que hace pensar en la relación entre *species* y *substantia* en el misterio eucarístico.<sup>47</sup> Al transpolar el intercambio entre vino y agua en el contexto figurativo de los relatos joánicos a la relación entre especies y sustancia en la Eucaristía, inmediatamente podemos reconocer dónde reside la única contribución de Juan a la teología sacramental. Para Juan, es precisamente en la interacción entre figura y *res* donde brilla la gloria del misterio. Como hemos tratado de ilustrar, lo fuerte de la teología simbólica de Juan reside en la manera magistral en la cual contempla la relación entre figura y cumplimiento, antiguo y nuevo. Para Juan, esta relación no es simplemente de supresión, sino de unión fructuosa. Por otra parte, el cumplimiento no abole la figura sino que la exalta.<sup>48</sup> El pan y el vino, bañados por la luz transfiguradora del amor de Jesús hasta el fin, reciben la gloria que no tenían antes; una gloria que, sin embargo, exalta hiperbólicamente lo que ya eran en sí mismos: dadores de vida y de deleite. Argumento que esto es verdad *a fortiori* en la comprensión que Juan tiene de la Eucaristía. Serán suficiente sólo algunas indicaciones del potencial de este acercamiento figurativo.

Volvamos a la primera y más básica observación al comparar el vino de Caná con la sangre de la Cruz. Si se considera el sentido simbólico inmediato de ambas cosas por separado, uno no puede dejar de notar la tensión, incluso la contradicción, entre los dos: el primero simboliza la comunión y la alegría; lo segundo, la separación y el dolor. Aunque a veces se pase por alto, semejante fricción semántica es valiosa para iluminar el sentido teológico de la Eucaristía tal como Juan lo entiende. Mencionaré sólo dos sentidos. Primero, el contraste entre sangre y vino apunta al entrelazamiento paradójico de alegría y dolor, gratuidad y duelo, que pertenece a la esencia de la liturgia de la Iglesia terrena.<sup>49</sup> Por un lado, significada a través de la especie del vino, la Eucaristía es el sacramento del evento absolutamente gozoso: la unión nupcial entre la Iglesia y Cristo. Sin embargo, esta alegría tiene un precio doloroso: el derramamiento de la sangre de Jesús en la Cruz.

---

<sup>47</sup> No sería difícil demostrar la analogía entre el esquema figurativo del Evangelio de Juan en relación con el bautismo: agua en el Antiguo Testamento –agua en el libro de los signos-, agua manando del costado de Jesús.

<sup>48</sup> Para ver un desarrollo completo de esta definición de transfiguración, cf. mi “*Novum in Vetere Latet*”, 396.

<sup>49</sup> Cf. las intuiciones de Hans Urs von Balthasar en “*The Mass, a Sacrifice of the Church?*” en: *Creator Spiritus*, vol. 3, *Explorations in Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 185-243.

Las dos caras de la misma moneda del misterio eucarístico emergen todavía más cuando vamos al discurso joánico del pan de vida:

Jn 6, 53-57: “Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come [ὁ τρώγων] mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne [ὁ τρώγων] y bebe mi sangre permanece en mí, y yo en él. Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que coma vivirá por mí».

Al traducir ὁ τρώγων como “aquel que come”, se corre el riesgo de suavizar y neutralizar su sentido tanto más fuerte e inquietante: τρώγειν significa “mascar, masticar”. Según mi punto de vista, Juan ha elegido esta palabra atentamente: el sonido impactante y áspero del verbo τρώγειν con todo lo que evoca en la imaginación visual del lector, apunta a una comunión con el Señor cuyo costo es dramático. Esto significa que la Eucaristía debe ser recibida tanto con espíritu contrito y penitente como con alegría y gratitud. ¿Cómo se puede tomar el vino alegre de la comunión sin recordar, al mismo tiempo, la dolorosa memoria de la herida de la cual mana?<sup>50</sup>

Un segundo y más evidente sentido en la interacción entre la similitud y el contraste entre el vino de Caná y la sangre de la Cruz, que puede ayudarnos a entender la Eucaristía, es el modo en que aparece el significado nupcial, señalando, al mismo tiempo, la perfección hiperbólica de esta unión de amor en comparación a su figura. Por otro lado, como hemos mostrado, el contraste entre el vino y la sangre hace visible la incomparable perfección del amor del novio. Lo que eran metáforas de la dulzura del amor en el Cantar de los Cantares (Ct 1,3; 4,11), toman aquí un realismo inquietante: el esposo da a su esposa su propia carne para comer y su propia sangre para beber, y lo hace bajo el precio de su propia muerte. No obstante, la otra cara de la moneda, no es menos importante: Jesús da a sus discípulos su sangre para beber *bajo la especie del vino*, y no como sangre humana. Incluso podemos decir: él es capaz de darse a sí mismo en tal grado, *gracias a* la conservación de las especies del pan y del vino, y no a pesar de ella.

---

<sup>50</sup> Cf. Jn 19,37; Zec 12,10-13,4. Esta simple consideración subyace detrás de la explicación de Balthasar sobre el por qué la misa puede ser propiamente entendida como sacrificio por la Iglesia, sin amenazar la exclusividad del sufrimiento salvífico del Señor. Según el teólogo suizo, una oposición extrema no tiene sentido dentro de la lógica del amor. Una exégesis profunda de Jn 19,34-37, a la luz de su trasfondo en el Antiguo Testamento en Zacarías, podría demostrar que ésta es la intuición genuina de Juan.

Aquí, la referencia a la imaginería del Cantar es, otra vez, valiosa. La asociación insistente del Cantar entre el amor y las metáforas del gusto son bien conocidas.<sup>51</sup> La manera más tosca de explicar este fenómeno es tomarlo como eufemismo para aludir a aquello de lo que está prohibido hablar abiertamente. Esta explicación, sin embargo, está fuera de lugar, incluso por el campo literario en sí mismo. Como se piensa comúnmente, el Cantar es poesía de alto calibre. Ahora bien, en la buena poesía, el foco de la metáfora nunca está primariamente apoyado sobre lo que tienen en común el vehículo y el tenor (en este caso, el placer sexual). No habría nada particularmente poético sobre esa alegorización. El objetivo de la metáfora poética, más bien, es volver a dar forma y expandir el sentido de una realidad dada (el tenor), al transferir sobre ella precisamente las cualidades de la otra realidad (el vehículo) que el primero no tiene de la misma manera o en el mismo grado.

Sobre este tema, podemos ofrecer una explicación más satisfactoria del uso abundante de metáforas del gusto en el Cantar. Vienen a la mente al menos dos diferencias entre el tenor y el vehículo: primero, la comida se da a sí misma al receptor de una manera y en tal grado que sería absurdo, obviamente, conferírsele al cuerpo de la esposa. Segundo, es precisamente a través del “auto-sacrificio”, como fue, que la comida se convierte en fuente de vida y deleite. Volviendo al tenor, empezamos a entrever el valor de la metáfora: de alguna manera, la metáfora de la comida, cuando es aplicada al alto nivel del amor interpersonal, habla mejor que cualquier otra imagen de la indisoluble unión entre la capacidad del amante de dar alegría y vida a su amada, y del grado de su auto-dedicación. Al volver la mirada otra vez a la Eucaristía, podemos ver fácilmente cómo podría ser la iluminación de este trasfondo figurativo: precisamente porque el grado del auto-abandono es fuera de comparación, la metáfora puede volverse realidad. Lo que en la versión Septuaginta del Cantar era sólo una metáfora eufemística, se transforma en la hora de Jesús en una verdad literal e impactante:

Jn 19,34: “Uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua”.

Ct 1,3 (LXX): “Tu pecho es mejor que el vino”.

*Traducción: Josefina Llach - Luisa Zorraquin - Ignacio Díaz*

---

<sup>51</sup> Ver: Ct. 1,2b; 2,1; 2,3-5; 2,16; 4,3b; 4,5; 4,10b-11; 4,13c; 5,1; 5,13; 6,3; 6,7; 7,2; 7,8-9; 7,12-13; 8,2.