

“Una noche para amar a Dios. Del «antelucano» sanjuanista al deleite en el «Jardín del Edén» de Zohar I: 178b”.

Esquenazi, Fabio Samuel /UBA-ISER - esquenazi@filo.uba.ar

Eje: Literatura Española

Tipo de trabajo: ponencia

› *Palabras clave: antelucano, despidiente, noche, unión, deleite, Jardín del Edén, Juan de la Cruz, Zohar.*

› **Resumen**

Las imágenes del amor nocturno con la divinidad, de larga tradición en la literatura mística, adquieren particular relevancia ética y estética tanto en la obra sanjuanista como en el Sefer Ha-Zohar. Así por ejemplo, en el segundo capítulo de Subida del Monte Carmelo, para explicar porqué “se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios” (S1, 2:1), San Juan de la Cruz recurre a un esquema tripartito (S1, 2:5), cuyo eslabón final asocia con el “antelucano”, es decir con la proximidad de la “ilustración [e] información de la luz del día” (S2, 2:1), que no es sino una metáfora del matrimonio espiritual que se alcanza tras la “medianoche de la fe”. Para llegar a dicha unión, el alma asume un compromiso de absoluta obediencia a la voluntad divina, simbolizado por la librea o disfraz con que el alma se “reviste” para poder disfrutar “en esta vida” del encuentro con el Amado, el «término de la búsqueda». Un deleite similar, asociado con la especificidad del modelo de adoración judío, puede hallarse en la descripción que hallamos en el folio 178b del primer volumen del Zohar, donde se sintetiza el profundo sentido de la práctica de lectura de la Torah que realizaban los cabalistas desde la medianoche hasta el amanecer. A partir de una aproximación intertextual, respetuosa del modelo de convergencia por la raíz con el que Valente analizaba el fértil terreno de las analogías literarias de las bibliotecas místicas judía y cristiana, exploraremos en esta ponencia las coincidencias

tópicas más relevantes para el corpus seleccionado.

› *Texto central*

Las imágenes del amor nocturno con la divinidad y el símbolo de la «noche oscura del alma» que las contextualiza, han recibido un largo tratamiento en la literatura mística de Oriente y Occidente. Allí tenemos, entre tantos ejemplos, la doctrina de la «divina caligo» o «tiniebla luminosa» del Pseudo Dionisio Areopagita que, como metáfora del conocimiento trascendental de Dios que no se logra con la razón discursiva sino que termina de adquirirse en el matrimonio espiritual entre el alma y Dios resultado del «abandono de la voluntad» que se hace por amor, incidió en las *Instituciones Místicas* de Taulero (Menéndez Pelayo, 1992, p. 1158) y, por ese camino, en buena parte del corpus de literatura mística del siglo de oro español. También puede apreciarse en el Occidente latino un interesante desarrollo de la simbólica nocturna en los *Moralia* de Gregorio Magno, aquella meditación en treinta y cinco volúmenes sobre el Libro de Job, en los que este Padre de la Iglesia, verdadero «teólogo de la vida mística» como lo definió Marrou (1982, p. 476), analiza — esporádicamente, pero con enorme sutileza exegética— las menciones a la «noche» como *experiencia y proceso espiritual* (López Baralt, 1981, p. 32), en textos como Job 3:3 y 3:23 o en el salterio (41:9; 15:7). En Oriente, por su parte y como nos recuerda la propia López-Baralt (1981, p. 33), asistimos a la obsesiva elaboración del amoroso símbolo nocturno que emprendieron los místicos musulmanes medievales —entre ellos Rumi e Ibn al-'Arabí—, así como a la exégesis a la que dicho desarrollo dio lugar, con autores centrales como Suhrawardi o Avicena y sus ideas en torno de la «noche divina de lo incognoscible». Por último, en la multifacética España de los tres últimos siglos del siglo XIII, encontramos los textos del Zohar que aquí haremos dialogar con el símbolo nocturno sanjuanista. Sin detenernos, por obvias razones, en todos los detalles de esta cadena textual, lo que resulta de mayor interés a los efectos de esta ponencia es su presupuesto metodológico, esto es, el hecho de que, en el estado actual de las investigaciones acerca del abordaje intertextual del fenómeno místico, que permite reconocer con mayor facilidad la pervivencia de tradiciones como las citadas en autores principales de la mística española como Juan de la Cruz, ha terminado por imponerse la idea de que el mejor modo de abordar los textos del misticismo español es el cuidadoso acercamiento metodológico encerrado en la «convergencia por la raíz» de la que hablaba Valente (1991, p. 170), con el que se renuncia a las simplificaciones de la filiación directa para trabajar con el material más fértil de las *analogías* literarias, camino que permite, además, poner en contacto diversas tradiciones sin obligarlas a decir lo que en realidad no dicen. Este presupuesto permite comprender mejor la particular relevancia ética y estética que la «noche» y su «deleite» adquieren tanto en la obra sanjuanista como en el *Sefer Ha-Zohar*, enriqueciendo el análisis de la construcción de dicho símbolo en cada uno de dichos corpus a partir de la lectura de

su contraparte textual.¹

Así por ejemplo, en el segundo capítulo del primer libro de Subida del Monte Carmelo, para explicar porqué “se llama noche [al] tránsito que hace el alma [hacia] la unión [con] Dios” (Obras, p. 94), Juan de la Cruz recurre a un esquema tripartito, cuyo eslabón final asocia con el “antelucano”, es decir, con la proximidad de la “ilustración [e] información de la luz del día”, que no es sino una metáfora del matrimonio espiritual alcanzado tras la “medianoche de la fe” (S2, 2:1, Obras p. 129). San Juan presenta el esquema de este modo:

Por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios. La primera, por parte del término (de) donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios. (Obras, p. 94)

El santo, a continuación (S1, 2:5), termina de definir los contornos de esta especie de «tríplico» nocturno afirmando su unidad y asociando cada una de sus «partes» con un momento de la noche, la «prima noche», la «medianoche» y el «despidiente». Lo hace con estas palabras:

Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche. Porque la primera, que es la del sentido, se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas. Y la segunda, que es la fe, se compara a la media noche, que totalmente es oscura. Y la tercera, al despidiente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día. (Obras, p. 95)

Luego (S2, 2:1), Juan de la Cruz se detiene especialmente en la descripción de esta tercera «parte» de la noche del alma, a la que denomina «despidiente» o, con mayor preferencia, «antelucano». Dirá entonces:

La tercera parte, que es el antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día, no es tan oscuro como la media noche, pues ya está inmediata a la ilustración e información de la luz del día, y ésta es comparada a Dios. Porque, aunque es verdad que Dios es para el alma tan oscura noche como la fe [...], acabadas ya estas tres partes (de la noche), [...] ya va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz, lo cual es el principio de la perfecta unión que se sigue pasada la tercera noche, [por lo cual] se puede decir [...] es menos oscura. (Obras, p. 129)

La última afirmación de la cita precedente, en cuanto a que esta tercera «parte» de la noche es «menos oscura», se la debe asociar con el sentido más profundo de la

¹ Véase un ejemplo fructífero de este enfoque metodológico en Hernández, G. M. (2013). La morada espiritual del amor en separación en el *Cántico espiritual* y *Rāsa Līlā*. En L. López-Baralt (Ed.), *Misticismo en las islas extrañas* (pp. 379-398). Madrid: Trotta.

exégesis que el mismo santo viene practicándole a sus versos, que aquí recordamos enfatizando la parte pertinente:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.
A oscuras y segura,
por la secreta escala, disfrazada,[...]
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía. [...]
¡Oh noche que guiaste!;
¡oh noche amable más que la alborada! (*Obras*, pp. 87-88)

Precisamente el «antelucano», que, según afirmó antes, es tanto el «despidiente» como «Dios» por «hallarse ya inmediata a la luz del día», es una metonimia de la «noche dichosa» de la «unión mística», que el alma solo alcanza — como hemos analizado en un trabajo de propósito (Esquenazi, 2014)— luego de asumir un compromiso de absoluta obediencia a la voluntad divina, simbolizado aquí por la *librea* o disfraz con que aquella se “reviste” para poder disfrutar “en esta vida” del encuentro con el *Amado*, el «término de la búsqueda». El deleite de esta «noche dichosa», al final de la cual el alma se une con Dios, es descrito (S2, 1:1-2) en los siguientes términos:

Por [eso] dice que [el alma] iba disfrazada, porque llevaba el traje y vestido y término natural mudado en divino, subiendo por fe. Y así era causa este disfraz de no ser conocida ni detenida de lo temporal, ni de lo racional, ni del demonio, porque ninguna de estas cosas puede dañar al que camina en fe. Y no sólo eso, sino que va el alma tan encubierta y escondida y ajena de todos los engaños del demonio, que verdaderamente camina (como también aquí dice), *a oscuras y encelada*, es a saber, para el demonio, al cual la luz de la fe le es más que tinieblas. (...) Por eso (...) [el alma] salió *a oscuras y segura*, porque el **que tal ventura tiene que puede caminar por la oscuridad de la fe**, tomándola por guía de ciego, (...) camina muy al seguro. (*Obras*, p. 128, nuestro énfasis)

Ahora bien, un *deleite* similar, asociado con la especificidad del modelo de adoración judío, puede leerse en la descripción que hallamos en el folio 178b del primer volumen del *Zohar*, donde se sintetiza el profundo sentido de la práctica de lectura de la Torah que realizaban los cabalistas desde la medianoche hasta el amanecer de cada nuevo día. Como veremos a continuación, las coincidencias tópicas más relevantes entre este corpus y los textos sanjuanistas que seleccionamos para esta presentación se enmarcan en un esquema nocturno tripartito de características similares al que apuntamos en el caso de Juan de la Cruz, esquema que en el *Zohar* es utilizado para destacar cómo tanto la acción de despertarse a la medianoche para compartir la lectura de la Torah cuanto la alegría de dicho compromiso místico-poético, son el resultado directo de la identificación de los cabalistas con la figura del

Rey David, según se lo ha representado tradicionalmente en la literatura rabínica. Así leemos:

Todos sus días, el Rey David se comprometió con la adoración del Santo, bendito sea, levantándose a la medianoche, alabándole y dándole gracias, para engalanar su propio lugar en el Reino Superior, [pues] él sabía que en ese mismo momento [es decir, al levantarse llegada la medianoche] el Santo [también] se levanta en el Jardín del Edén para deleitarse con los justos. [Así, cada medianoche] él se levantaba, se fortalecía [cantando] y alabando [al Santo] hasta el amanecer, porque [como es sabido] cuando el Santo aparece en el Jardín [...] Él escucha su propia voz con todos los justos, un hilo de amor se dibuja [sobre la cabeza] de David durante la jornada y las palabras [de la Torah] que canta [el Rey David] ascienden hasta el Reino Superior para engalanarse en presencia del Santo. (*Zohar* I, 178b, 2006, pp. 80-81).

Encontramos en esta cita dos tópicos intertextuales interesantes. En primer lugar, la referencia a una *gradación* nocturna, corroborado por otros textos zoháricos². Según el esquema cabalístico, la lectura del texto sagrado que los místicos judíos compartían una vez finalizada la «prima noche», es decir, desde la medianoche y hasta las primeras luces del nuevo día, lograba que la *Shekinah* —en términos simbólicos, el aspecto femenino de Dios, la Novia, el Pueblo de Israel o el Alma— resultara agradable ante los ojos del Santo, contribuyendo a la unión final del aspecto masculino y femenino de la divinidad —lo que Melila Hellner-Eshed denomina “el clímax del drama nocturno” (2009, p. 125)—, ocasión de gozo, deleite y alegría que se verificaba con la boda o matrimonio que tenía lugar con el telón de fondo de la tenue luz de cada amanecer. El segundo tópico está dado por la circunstancia de que, así como en otros textos³ de la Cábala queda claro que el ideal de vida que buscaban imitar los cabalistas es el de Moisés, es en este caso la figura del Rey David la que se propone como la del místico arquetípico, es decir, aquel capaz de comprometerse con el sentido más profundo del texto sagrado. Este compromiso, que hace incluso que Dios escuche «su propia voz» junto «con todos los justos», se alcanza no sin antes adherirse estrechamente a la voluntad divina, honrando todos y cada uno de los preceptos que estructuran el sistema de creencias judío. La mención de Moisés —como la del Rey David— no es arbitraria en este contexto ya que, precisamente, el hilo conductor que vincula, con sus diferencias, a las corrientes centrales de las *bibliotecas místicas* judía y cristiana es la referencia recurrente que realizan los escritores contemplativos a las experiencias de las grandes figuras del Antiguo Testamento —no sólo Moisés y David; también Elías o Isaías, entre otros—, a quienes todos consideran tribunal último o *espejo* de sus propias experiencias de encuentro y unión con Dios (van Canghai, 1988).

En el caso del Zohar, ambos tópicos —con claros vínculos intertextuales con el corpus sanjuanista— son resultado evidente del refinado simbolismo místico judío, condicionado y potenciado como lo ha estado históricamente por el peso del segundo

² Entre ellos, *Zohar* I, 8a o *Zohar* III, 98a. Véase, asimismo, su paralelismo en los escritos hebreos de Moshé de León; por ejemplo, *Sod Hag ha-Shavuot*, Ms. Schocken 14, folio 87a.

³ Véase, por ejemplo, *Zohar* I, 170b-171a.

mandamiento bíblico que prohibía la representación pictórica (Green, 2002, p. 46). Dicho condicionamiento ha dado otros claros ejemplos, como la fuerte asociación entre «integridad», «consumación» y «claridad amorosa», apreciable en *Haqdamat Sefer ha-Zohar*, es decir, el conjunto de pasajes con el que se inicia el *Zohar*, según hemos señalado en otro lugar⁴. Como sabemos, la literatura zohárica reconstruye el ideal de vida de un círculo de cabalistas que practican un modelo grupal de experiencia mística, centrado en las interpretaciones creativas de la *Torá* que comparten a lo largo de extensas caminatas por los alrededores de Galilea. En ese intercambio emplean un lenguaje simbólico que mantiene varios puntos de contacto con la escritura de Juan de la Cruz, todos los cuales se asocian estrechamente con el concepto de «temor de Yahveh» o *Yir'at Adonai* el mandato central que estructura y atraviesa al Judaísmo y al Cristianismo. Como corolario a estas breves reflexiones podría afirmarse que, si en ambas tradiciones el ideal de conducta religiosa es que el creyente ame de manera perfecta a causa del temor divino, adhiriéndose sin reservas a su voluntad, místicos como Juan de la Cruz, Moshé de León y los autores del círculo responsable de la redacción del *Sefer Ha-Zohar* encontraron en la simbología nocturna el mejor modo de expresar el deleite sin límites de su amor por Dios.

Referencias bibliográficas

- Menéndez Pelayo, M. (1992). *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 1. Madrid: CSIC.
- Daniélou, J. y Marrou, H. I. (1982), *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo I, 2ª edición. Madrid: Cristiandad.
- López-Baralt, L. (1981). Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa. *NRFH*, XXX, 21-91.
- Valente, J. Á. (1991). *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La piedra y el centro*.
Barcelona: Tusquets.
- Esquenazi, F. S. (2014). *Timor Domini* y sujeción amorosa en la escritura sanjuanista. *San Juan de la Cruz* 48 / 2013-2014 (II), 271-288.
- Hellner-Eshed, M (2009). *A River Flows from Eden: The Language of Mystical Experience in the*

⁴ Esquenazi, F. S. (2013). Consumación y clarificación amorosa en la primera redacción de *Llama de amor viva* y en *Haqdamat Sefer ha-Zohar* 1:11b-1:12a. En *Actas XVIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Buenos Aires: AIH, en prensa.

- Zohar*. Translated from de Hebrew by Nathan Wolski. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Van Cangh, J. M. (1988). Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament. En J.-M. van Cangh (Ed.), *La mystique*, Relais-Études 4 (pp. 29-45). Paris: Desclée.
- Green, A. (2002). Shekinah, The Virgin Mary, and The Song of Songs. *AJS Review* 26, 1: 1-52.
- San Juan de la Cruz (1982). *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia, OCD, 11^a ed. Madrid: EDICA (*Obras*).
- The Zohar. Pritzker Edition* (2006). Daniel C. Matt [ed. & trans.], Vol. 3. California: Stanford University Press.