

"Y EL MOSTO DE GRANADAS GUSTAREMOS": LA IMITATIO DEI EN LA CANCIÓN 37 DEL CÁNTICO SANJUANISTA Y SU CORRELATO EN MOISÉS CORDOVERO

Fabio Samuel Esquenazi
Universidad de Buenos Aires, Argentina

En el estado actual de los estudios sanjuanistas resulta evidente que asistimos a la consolidación de lo que Elia y Mancho Duque sostenían en 2002 (XLV ss.), en cuanto a la necesidad insoslayable de comprender la profundidad de los fenómenos de diálogo multicultural para el correcto abordaje de la obra de nuestros *mystici majores*. Una mínima actualización de la bibliografía de propósito de nuestro campo permite confirmarlo, como testimonian no solo los volúmenes colectivos de Barbara Weissberger (2006)¹ o Luce López-Baralt (2013), entre otros trabajos, sino también la aparición de tesis doctorales como la de Gloria Maité Hernández (2011)², que obligan a repensar con mayor atención tanto el paradigma del mestizaje español en relación con la formación, el desarrollo y la difusión de la mística peninsular, cuanto los puentes que pueden tenderse entre esta y los correlatos isomórficos correspondientes a otras tradiciones muy alejadas del judeocristianismo.

Un ejemplo interesante y poco explorado del primer fenómeno es el modo en que es construida la idea de *imitatio Dei* en la obra de Juan de la Cruz –el gran Reformador carmelita de la España de la segunda mitad del XVI–, y en la de Moisés Cordovero, el místico judío, contemporáneo del abulense, que en la Safed del mismo siglo se veía a sí mismo como fiel seguidor de las enseñanzas del *Zohar* y la *Cábala* española. El análisis detallado de la manera en que ambos autores construyen dicho concepto, que sintetiza los graves requisitos y profundos beneficios del seguimiento progresivo y consecuente de la voluntad divina, permite dar con un lenguaje cuyas imágenes, tropos y símbolos están pensados como herramientas de una propedéutica tendiente a que los destinatarios de los textos comprendan no solo la variedad y complejidad de los aspectos encerrados en la experiencia que se testimonia, sino, y ante todo, las exigencias de su puesta en práctica.

En el caso de Juan de la Cruz la *imitatio*, entendida como el proceso vital que lleva gradualmente al creyente a imitar la experiencia de *encarnación, pasión y resurrección* que define el Misterio Cristiano, es expresada con precisión estilística y densidad poética. Así, en la declaración de la canción 38 de *Cántico espiritual*, el santo da cuenta de que el verdadero sentido de la experiencia mística –la mejor expresión de la *imitatio Dei*– es la «pretensión de igualdad de amor con Dios que el alma apetece»³, es decir, la idea de que el alma busca amar a Dios con la pureza y perfección con las que es amada por este. Para explicar las exigencias y frutos de dicha pretensión, el autor recurre en el comentario de la canción previa –la 37– a un conjunto de metáforas con las que da cuenta del «deleite» y la «alabanza» a los que conducen la «noticia y el conocimiento de la Sabiduría y el amor de Dios», procedimiento que da como resultado el uso de una serie de imágenes específicas, entre las que destacan –por su valor intertextual en relación con la obra de Cordovero–, las del «mosto de las

¹ Véase, en especial, la introducción al volumen, de María Judith Feliciano y Leyla Rouhi, pp. 317-328.

² En la que la autora pone en relación el *Cántico espiritual* sanjuanista con el texto sánscrito *Rāsa Līlā* –«La danza del amor divino»–, obra poética derivada de la tradición oral de la India compuesta entre los ss. IX y XIII EC, y el comentario de Śrīdhara Svāmi.

³ A partir de aquí seguiremos, en todos los casos, la edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho, *San Juan de la Cruz. Obra completa*, (2015) (en adelante, *OC*), y daremos cuenta de *Cántico espiritual* utilizando la nomenclatura académica más habitual (*CB*). Las posibles adaptaciones y énfasis –salvo los de la edición utilizada, a ser aclarados– nos pertenecen. La cita corresponde a *CB* 38:3, *OC*2: 238.

granadas», el «vientre» y el «zafiro» (CB 37: 1-8, OC2: 232-237). Para comprender dicho trabajo, contextualicemos recordando aquí ambas estrofas de *Cántico*, que proponemos sean leídas como una especie de díptico interno que busca referir, en conjunto, el *summum bonum* de la imitación de Dios:

CANCIÓN 37

Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos.⁴

CANCIÓN 38

Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí, tú, vida mía
aquello que me diste el otro día:⁵

En ambas estrofas encontramos a la protagonista del *Cántico*, el alma enamorada, habiendo consumado el matrimonio espiritual con el Amado, lejos ya de la «herida de amor» de los inicios del poema (CB 1: 2, OC2: 25-26), y del primer encuentro de la mirada de los amantes en la «cristalina fuente» de la estrofa XII (CB 12:5, OC2: 84). Es decir, estamos en un momento muy particular de la *escala mística*, en el que el alma, a pesar de haber alcanzado el estatus de «esposa», pide a su enamorado la confirmación definitiva del amor conyugal, a tal punto que, en el final de la estrofa 36, ruega le permita «[entrar] más adentro en la espesura», e inmediatamente después, en el inicio de la canción 37, «[ir con él] a las subidas/cavernas de la piedra» (OC2: 22). Y es que, como explica el santo, «este apetito tiene siempre el alma de entender clara y puramente las verdades divinas; y cuanto más ama, más adentro de ellas apetece entrar» (CB 36: 9, OC2: 230). Ahora bien, Juan de la Cruz dará cuenta de la *imitatio Dei* asociando la «espesura» con las «subidas cavernas de la piedra que es Cristo» (CB 36: 10-CB 37: 3, OC2: 230-233), y a estas con la «estrechura del padecer interior y exterior de la divina Sabiduría» (CB 37: 4, OC2: 234), justificando esta construcción de sentido en el hecho de que:

[...] aun a lo que en esta vida se puede alcanzar de estos misterios [...], no se puede llegar sin haber padecido mucho y recibido muchas mercedes intelectuales y sensitivas de Dios y habiendo procedido mucho ejercicio espiritual, porque todas estas mercedes son más bajas que la sabiduría de los misterios de Cristo, porque todas son como **disposiciones** para venir a ella. (CB 37: 4, OC2: 234)

En esta misma línea, y para explicar por qué el alma «muere en deseo» de *saborear* —o mejor aún, de «engolfarse»— en este modelo de conocimiento y adhesión a la voluntad divina que «es deleite inestimable que excede todo sentido» (CB 36: 11, OC2: 230), nuestro carmelita se apoya en fuentes veterotestamentarias muy específicas como argumento de autoridad⁶, como en este caso *Éxodo* 33: 18-23, el segundo capítulo de *Cantica Canticorum* o *Salmo* 18: 10-12. Así, recordará que:

[Cuando] Moisés [pidió] a Dios que le mostrase su gloria, [este] le respondió que no podría verla en esta vida, mas que él le mostraría *todo el bien*, es a saber, que en esta vida se puede. Y [entonces], metiéndole en la caverna de la piedra, que [...] es Cristo, le mostró sus espaldas, que fue darle [el] conocimiento de [sus] misterios. [Por eso], en estas cavernas [...] desea entrarse bien [...] el alma, para absorberse y transformarse y embriagarse [...] en el amor de la sabiduría de [dichos misterios], escondiéndose en el pecho de su Amado, [ya] que a [esto] la convida él en los Cantares (2, 13-14). (CB 37: 4-5, OC2: 234-235; énfasis en la edición)

Esta cita viene a completar la estrategia discursiva que el santo comenzó a construir previamente recurriendo a la figura de David, otro personaje de la tradición judía cuya experiencia es modelo de *imitatio* y quien:

Hablando [...] del sabor [de los juicios y vías de Dios] dijo así: *Los juicios de Dios son verdaderos y en sí mismos tienen justicia; son más deseables y codiciados que el oro y que la piedra preciosa de gran estima; y son dulces [más que] la miel y el panal, tanto, que tu siervo los amó y guardó*. Y por eso, en gran manera desea el alma [deleitarse] en [ellos] y conocer más adentro en ellos [...]; y a trueque de esto le sería grande consuelo y alegría entrar por todos los aprietos y trabajos del mundo, [...] [ya que el

⁴ OC2: 22.

⁵ OC2: 22.

⁶ Para este aspecto, Van Cangh 2008.

alma enamorada] no se [contenta] con cualquier manera de padecer, [sino que acepta] hasta los aprietes de la muerte por ver a Dios (CB 36: 11-12, OC2: 230-231; énfasis en la edición, salvo la negrilla).

Como puede apreciarse, lo que aquí bosqueja Juan es un programa de acción para lograr lo que él entiende por *imitar a Dios*, vinculando de manera inescindible el «deleite» de conocerlo íntimamente con los duros requisitos de la aceptación de su voluntad. Por otra parte, en la continuación del poema, el lector es advertido de otros dos aspectos que terminan de definir los contornos de la *imitatio*, a saber: su sesgo eminentemente visual –toda vez que el alma, «en llegando a la vista de Dios [...] desea gozar de los misterios [...] que de [Él] dependen» (CB 37: 1, OC2: 232) –; y el hecho de que, aun cuando el modelo alcanza su perfección luego de que el alma es liberada de su *atadura corporal* (CB 38: 9, OC2: 243), en el matrimonio espiritual que puede alcanzarse en esta vida el alma «siente ya en sí» (CB 39: 1, OC2: 243) un adelanto de lo que el santo, apoyándose en el Salterio, denomina «*las bendiciones de la dulzura de Dios*» (Sal. 20: 4; CB 38: 9, OC2: 243, énfasis en el original), o, con otras palabras, un «vivo viso e imagen» (CB 38: 4, OC2: 240) de la «unión del entendimiento en Dios» (CB 38: 3, OC2: 239), en la que el alma «subidísima y estrechísimamente [...] se transforma [...] en amor de Dios, por el amor de [sus] juicios» (CB 37: 6, OC2: 235). Ahora bien, así descrito, este proceso imitativo, causado por la búsqueda de perfección del alma, insatisfecha al sentir que no ama del modo en que es amada por Dios, guarda puntos de contacto relevantes, como veremos en la segunda parte de este trabajo, con el modo en que Moisés Cordovero, desde la tradición judía, entiende la *imitatio Dei*. Uno de ellos, el más evidente, es su esquema ascensional, pues como afirma el Reformador:

[...] viendo a Dios cara a cara, unida el alma con esta Sabiduría divina, [...] conocerá el alma los subidos misterios [del] Dios y hombre, [...] que están [...] escondidos en Dios, y gustarán ella y el Esposo el sabor y deleite [...] **de las virtudes y atributos de Dios**, que por los dichos misterios se conocen [...], como son **justicia, misericordia, sabiduría, potencia, caridad, etc.** (CB 37: 2, OC2: 233)

En este apartado, el santo describe los atributos y virtudes divinos utilizando una nomenclatura muy similar a la del *mapa sefirótico* con el que en la tradición mística judía se describen los modos de manifestación de Dios, y en el que Moisés Cordovero se detendrá al desarrollar su ética. El segundo nexo –el de mayor interés–, es el sentido final de *alabanza a Dios* con el que ambos místicos piensan la *imitatio*, lectura que puede verificarse cotejando brevemente el uso de las metáforas del «mosto de granadas», el «vientre» y el «zafiro» en el antedicho díptico 37-38 de *Cántico*, y en ciertas zonas textuales de *Or Ne'erav* y *Tomer Devorah* del cabalista safedí. Así, en los párrafos finales del comentario a la estrofa 37, Juan de la Cruz afirma que el «sabor de [la] alabanza [a la que conduce la imitación de Dios] es tan delicado, que totalmente es inefable», pero que, sin embargo, «el alma [puede decirlo] en el verso, [cantando]: **Y el mosto de granadas gustaremos**» (CB 37: 6, OC2: 236). En este sentido, justificando la elección de este fruto para la expresión de la experiencia mística, el santo dirá en primer lugar que:

[...] así como las granadas tienen muchos granicos, nacidos y sustentados en aquel seno circular, así cada uno de los [...] misterios de Dios [encierra] en sí gran multitud de ordenaciones maravillosas y admirables efectos [suyos], contenidos y sustentados en el seno esférico de virtud y misterio [...] [que les pertenece]; [de allí también] la figura circular o esférica de la granada, porque [cada una] es cualquier virtud o atributo de Dios, [que] es el mismo Dios, el cual es significado por la figura circular o esférica, porque no tiene principio ni fin (CB 37: 7, OC2: 236)

Es entonces cuando, y hasta el final de la declaración, la escritura del Reformador ofrece uno de los mejores ejemplos del libérrimo *ensanchamiento lingüístico* que la caracteriza –y que tan bien analizó Luce López-Baralt (1990: 57-79)–, al armar un único campo semántico con las tres metáforas antes señaladas y con otras, como la del «árbol de la vida» (*Apocalipsis* 2:7), referida en CB 38: 7 (OC2: 241). Así, para nuestro autor, las «granadas» serán «los misterios de Cristo y los juicios de la sabiduría de Dios», sus «virtudes y atributos», las «altas o divinas noticias» con que obsequia a la Esposa como muestra de su amor conyugal e, incluso, como apreciamos por la cita, el propio Dios (CB 37: 7-8, OC2: 236-237). Por su parte, el «mosto» o el «vino de amor» que los amantes comparten «en

las subidas cavernas de la piedra», han de ser «las maravillas y grandezas de Dios infundidas en el alma», «la fruición y el deleite de amor de Dios en [ella]», o bien, la «bebida del Espíritu Santo [que el alma prometió y] ofrece a su Dios [...] con grande ternura de amor» (CB 37: 8, OC2: 237). Todo este conjunto de orfebrería visual que se ofrece como correlato de la *imitatio Dei* quedará sustentado –una vez más– por la apelación a citas de la tradición bíblica judía, en este caso a dos del *Cantar de los Cantares*. Una es CC 8:2 –«Allí me enseñarás, y darte he yo a ti la bebida del vino adobado y el mosto de mis granadas» – (CB 37:8, OC2: 237, énfasis en la edición), con la que el santo explica el sentido del verso «Y el mosto de granadas gustaremos», al afirmar que debe interpretarse, simultáneamente, como la bebida del amor compartido, el gusto común del amor que el alma y Dios se profesan mutuamente, y la felicidad de la Esposa cuando el Esposo la transforma en la hermosura de su sabiduría (CB 37: 8-CB 38: 1, OC2: 236-237). La segunda cita, *Cantares* 5:14, nos permite entrar de lleno en el intertexto con Moisés Cordovero, toda vez que, recurriendo a ella, nuestro carmelita puede sostener:

Que, por haber en la sabiduría de Dios tan innumerables juicios y misterios, dijo la Esposa al Esposo en los Cantares (5, 14): *Tu vientre es de marfil, distinto en zafiros*; por los cuales zafiros son significados los dichos misterios y juicios de la divina Sabiduría (que allí es significada por el vientre), porque zafiro es una piedra preciosa de color de cielo cuando está claro y sereno. (CB 37:7, OC2: 236)

Veremos ahora cómo Cordovero utiliza en ciertos de sus textos centrales una similar concatenación de las imágenes asociadas con las «granadas», el «vientre» y el «zafiro» para exponer su idea de *imitatio*, que entenderá como la búsqueda de los misterios de la sabiduría divina mediante el fiel cumplimiento de los preceptos del Dios de Israel, y su fructificación en cada aspecto de la vida del judío.

Cordovero y la *imitatio Dei*

Rabí Moisés ben Jacob Cordovero –o el *RaMaK* por las iniciales de su nombre–, nacido probablemente en Safed en 1522 y fallecido en la misma ciudad en 1570 a la edad de cuarenta y ocho años, fue uno de los líderes del círculo de místicos que floreció en dicha localidad del norte de Galilea durante el siglo XVI, tras la expulsión peninsular de 1492, y cuya actividad intelectual alcanzó renombre aun fuera de las fronteras de Palestina. Habiéndose formado intensamente en las dos vertientes de estudios judaicos propias de su tiempo –la de las «cosas reveladas», Biblia, Talmud y los códigos legales judíos; y la de las «cosas ocultas», es decir, los misterios de la *Kabbalah*–, también se destacó por su conocimiento de las principales obras filosóficas medievales, aspectos todos que explican, en conjunto, por qué se convirtió en uno de los mejores recopiladores de la tradición mística judía, en el expositor más sistemático de las enseñanzas del *Zohar* e, indudablemente, en la figura más destacada del pensamiento cabalístico post-zohárico, con la única excepción de Isaac Luria (1534-1572), su discípulo. Si bien la idea de la *imitación de Dios* tiene claros antecedentes bíblicos –baste citar *Levítico* 19:2⁷: «Sed santos, porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo», o *Deuteronomio* 11:22: « [guardad] todos estos [preceptos] que yo os mando practicar, amando a Yahveh vuestro Dios, siguiendo todos sus caminos y viviendo unidos a él»–, será en la literatura rabínica donde alcanzará estatus de doctrina, como cuando *Sifre Deuteronomio* exige «así como tu Dios es llamado “Misericordioso”, sé tú misericordioso, y así como es llamado “Justo”, sé tú justo» (49; cit. Hammer 1986: 105-106, nuestra traducción); o cuando el *Talmud Babilónico* enseña la obligación de «caminar tras los atributos del Señor», imitando la compasión amorosa que lo llevó a «vestir al desnudo» (*Génesis* 3:21), «visitar al enfermo» (*Génesis* 18:1), «consolar al huérfano» (*Génesis* 25:11) y «enterrar a los muertos» (*Deuteronomio* 34:6) (*Sotah* 14a; cit. Neusner 2005: 150, nuestra traducción). Diferente será el enfoque de Moisés Cordovero en relación con la *imitatio Dei*. Como sabemos, para la mística judía el hombre es el propósito y la cumbre de la creación, y sus acciones pueden alterar el balance de la vida interna de Dios, que se manifiesta según diez atributos o *sefirot* descritas en la literatura cabalística siguiendo un patrón antropomórfico (Giller 2001: 105-107; Wolfson 2004: 8-14).

⁷ En adelante, todas las citas según *Biblia de Jerusalén*, 5.ª ed.

La conducta humana condiciona en última instancia el descenso de la gracia de Dios sobre el mundo, en el sentido de que los pecados del hombre introducen un elemento de discordia en el plano divino, al tiempo que el cumplimiento de los preceptos favorece la unión de los mundos superior e inferior (*Zohar* I: 164a). En tal sentido, para Cordovero –como para todos los integrantes del círculo de Safed–, el hombre debía imitar a Dios no solo porque fuera esa la voluntad expresada en el texto revelado, sino porque la emulación era el resultado de un modelo de adoración con el que podían dar respuesta a cuestiones que nunca fueron de interés para el rabinismo, tales como la razón última de dicha conducta imitativa, el modo exacto en que cualidades como la piedad y la compasión pueden ser adscritas a un Dios por definición omnipotente, o la significación e implicancias cósmicas del cumplimiento de los preceptos divinos (Dan 1986: 86-87; Raviv 2007: 149-179). El *RaMaK* dedicó esencialmente cuatro obras a sistematizar y explicar la *imitatio Dei*; fueron ellas: *Pardes Rimonim* («El Jardín de las granadas»), escrita en 1548 y publicada en Cracovia en 1586; *Or Yaqar* («La luz preciosa»; Jerusalén, 1962-2005); *Or Ne'erav* («La luz agradable»; Venecia, 1587); y, especialmente, *Tomer Devorah* («La palmera de Débora»; Venecia, 1589; Praga, 1621; Mantua, 1623). En esta última, concebida como un tratado ético destinado a la fundamentación cabalística del precepto de la *imitatio*, este místico judío analiza en detalle los trece atributos superiores de la «Misericordia de Dios» descritos en *Miqueas* 7: 18-20, y el modo en que cada judío puede, según su capacidad, aplicarlos en su propia vida. En todo este corpus, como en el de Juan de la Cruz, la búsqueda constante, consciente y voluntaria de la unión con Dios que lleva a su emulación en la vida diaria, encuentra en el entramado simbólico de la «granada», el «vientre» y el «zafiro» un refinado territorio de expresión. Así, en *Pardes Rimonim*, donde Cordovero repasa y sistematiza los grandes *topoi* del *Zohar* y del *Tikkunei ha-Zohar* –su agregado posterior–, poniendo en perspectiva el conjunto de la literatura de la cábala, desde los escritos del Languedoc y los trabajos de los círculos de Gerona y Castilla, hasta los desarrollos de sus compañeros de Safed, este autor recurre al símbolo de la granada y su geometría circular por dos razones principales. Una de ellas –evidenciada desde la elección del título–, es su larga inserción en la cultura judía, para la cual *Rimmôn* (רִמּוֹן, «granada») refiere simultáneamente a la *Torah*, a los 613 preceptos cuyo cumplimiento definen la identidad judía –por las 613 semillas que, según la tradición, encierra el fruto–, y a las columnas y la vestimenta de los sacerdotes del Templo de Salomón, adornados con su diseño. La segunda razón –vinculada muy directamente con la idea descrita en el final de la declaración a la estrofa 37 de *Cántico*–, es el sustento de las virtudes y su desarrollo a partir de la circularidad de la granada (Wolfson 1988: 161, 206, 243, 316), que en *Or Ne'erav*⁸ también asocia con la forma de la luna, como claramente expresa en el siguiente párrafo:

[...] El tonto corporiza a Dios [y] cae [así] en una de las trampas que destruyen la fe, [ya que] su temor reverente [queda] limitado por su imaginación. Pero si tú estás iluminado [entonces] conoces la Unidad de Dios, [pues] sabes que lo divino está vacío de categorías corpóreas que nunca pueden ser aplicadas a Dios. Entonces, te preguntas, asombrado: ¿Quién soy?, [a lo que respondes]: seré una semilla de mostaza en medio de la esfera de la luna, [toda vez] que ella misma es una semilla de mostaza dentro de la esfera siguiente. Así [sucede con] esa esfera, y [con] todo lo que [ella] contiene en relación [con] la próxima. [De modo idéntico sucede] con todas las esferas –una adentro de la otra– y todas ellas son una semilla adentro de otros espacios. Si comprendes esto, tu temor reverente saldrá fortalecido y [expandirás] el amor en tu alma. (*Or Ne'erav* II: 2, 18b-19a, *ONR*: 51-52)

Al mismo tiempo, y concordantemente, Cordovero utiliza para la arquitectura de la *imitatio* la acepción de «vientre» o «útero» para la sefirá *Biná* –el atributo divino del Conocimiento sin el cual no es posible acceder a la Sabiduría de Dios–. En el *Zohar* es este, asimismo, el «palacio» donde tiene lugar la *teshuvah*, el arrepentimiento de los pecados que es «la raíz de todo lo existente» (*Tomer Devorah* IV, *TDM*: 78⁹) y hace posible que el hombre practique la virtud de la humildad, definida como «el más sublime de todos los atributos, por pertenecer a la primera manifestación de Dios» (*Tomer Devorah* II, *TDM*: 48). Lo antedicho permite entender en definitiva el *dictum* que da inicio y vertebra toda la obra, y según el cual: «Es apropiado para el hombre emular a su Creador, pues

⁸ A citar desde aquí siguiendo la edición de Ira Robinson (1994), en adelante *ONR*, con nuestra traducción y adaptación.

⁹ Para esta cita y las restantes utilizaremos la edición bilingüe de Rabbi Moshe Miller (1993), en adelante *TDM*. La versión al castellano y las adaptaciones textuales nos corresponden.

entonces comprenderá el secreto de haber sido creado a su imagen y semejanza» (*Tomer Devorah I, TDM: 3*). Por último, y para mensurar no solo la importancia del valor simbólico del «zafiro» en el diseño final del proceso de la *imitatio* según es concebido por Cordovero, sino también su nexo intertextual con la escritura sanjuanista, debe recordarse la forma en que el *RaMak* explica el esquema sefirótico a partir de la adscripción de colores que desarrolla en *Or Ne'erav*, el «epítome» de *Pardes Rimonim* según la crítica de Ira Robinson (1994 xi). Así, en el capítulo cuarto de la sexta sección de dicha obra, este *mekubalim* afirmará que:

El color del [atributo de la sabiduría, *Hojmá*], el de mayor importancia entre todos los colores [pues representa el comienzo de la acción de Dios], es el azul, [al punto que] algunos [cabalistas] han interpretado dicho color como el del zafiro, que es el comienzo de todos los colores y es cercano a este. (*Or Ne'erav VI: 4, 40b, ONR: 132*)

Luego, en la continuación del capítulo, asociará asimismo el color del zafiro con la sefirá *Tiferet* – el atributo de la belleza, la justicia y la verdad de Dios–, con la cual pretende unirse quien procura la *imitatio*. Y, finalmente, habrá de cerrar la sección vinculando la sabiduría y la belleza de Dios con *Biná*, el atributo que, como dijimos anteriormente, permite atisbar la sabiduría divina mediante la práctica de la humildad. Lo hará al sostener que:

El color del Conocimiento [*Biná*] es verde como la hierba, pero también [es] el azul del zafiro porque [a partir de *Biná*] se comprenden simultáneamente todos los atributos de Dios, a tal punto que encierra otro color, el del oro, que manifiesta el misterio de la alegría del vino gozoso que [comparten] todos ellos. (*Or Ne'erav VI: 4, 40b, ONR: 132*)

Llegados hasta aquí y como conclusión de este recorrido comparatista, podríamos darnos a la sugerente tarea de pensar que, frente a la profundidad del modo en que estos dos místicos del XVI expresaron y vivieron la *imitatio Dei*, solo resta el anhelo de comprender algo que exceda la belleza estética de lo que anuncia la estrofa 38 de *Cántico*:

[el alma] ha de gustar [el] divino mosto de los zafiros o granadas, [pues] aunque [sus] bienes [...] los va diciendo [ahora] por partes sucesivamente, todos ellos se contienen en [la] gloria esencial [de su amor]. (*CB 38:1, OC2: 237*)

Bibliografía

BIBLIA DE JERUSALÉN (2018), 5.^a ed. Bilbao: Desclée De Brouwer.

DAN, Joseph (1986): *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*. Seattle: University of Washington Press.

ELIA, Paola (2002): *San Juan de la Cruz. Cántico Espiritual y poesía completa*, María Jesús Mancho Duque (ed.). Barcelona: Crítica.

GILLER, Pinchas (2001): *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. New York: Oxford University Press.

HAMMER, Reuven (1986): *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*. New Haven: Yale University Press.

HERNÁNDEZ, Gloria Maité (2011): *Presence, Absence and Divine Vision: A Comparative Study of the Cantico espiritual and Rāsa Līlā* (PhD dissertation), Emory University.

LÓPEZ-BARALT, Luce (1990): *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión [1985].

— (2013), ed. *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*. Madrid: Trotta.

RABBI MOSHE CORDOVERO (1993): *Tomer Devorah [The Palm Tree of Deborah]*, Moshe Miller (trans.). Southfield: Targum Press.

NEUSNER, Jacob (2005): *The Talmud: Law, Theology, Narrative. A Sourcebook*. Lanham: University Press of America.

RAVIV, Zohar (2007): *Fathoming the heights, ascending the depths. Decoding the dogma within the enigma. The life, works and speculative piety of Rabbi Moses cordoeiro (Safed 1522-1570)*. PhD. Diss, University of Michigan.

ROBINSON, Ira (1994): *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah: An Annotated Translation of His Or Ne'erav*. New York: Michael Scharf Publication Trust/Yeshiva University Press.

SAN JUAN DE LA CRUZ (2015): *San Juan de la Cruz. Obra completa*, Luce López-Baralt y Eulogio Pacho (eds.), 2 vol. Madrid: Alianza Editorial [2003].

VAN CANGH, Jean-Marie (2008): «Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament», en *Les sources judaïques du Nouveau Testament: Recueil d'essais*. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 204. Leuven: Leuven University Press/Peeters, pp. 277-294.

WEISSBERGER, Barbara F. (2006): *Interrogating Iberian Frontiers. Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, María Judith Feliciano, Leyla Rouhi and Cynthia Robinson (eds.). Leiden: Brill.

WOLFSON, Elliot R. (ed.) (1988): *The Book of the Pomegranate: Moses de Leon's Sefer ha-Rimmon*. Atlanta: Scholars Press.

— (2004): «Iconicity of the Text: Reification of the Torah and the Idolatrous Impulse of Zoharic Kabbalah», en *Jewish Studies Quarterly*, 11: pp. 1-28.