

Reflexiones sobre la genealogía de la mística árabe y hebrea en la poesía de San Juan de la Cruz

Eugenio García Gascón
(IP)

En este trabajo examinamos algunos aspectos de la relación entre la poesía de San Juan de la Cruz y las literaturas místicas árabe y hebrea, un campo con abultada bibliografía cuyas tesis, sin embargo, resultan difíciles de aceptar debido a su carácter eminentemente especulativo. Distanciándonos de teorías que no se han verificado, negamos la huella directa del sufismo y la Cábala judía y mantenemos grandes reservas sobre la influencia indirecta, que debió ser de escasa entidad, si es que la hubo. Constatando que existen ciertas asociaciones y concomitancias, después de muchas décadas de investigación seguimos sin contar con los eslabones intermedios que deberían justificar la transmisión de las influencias propuestas. Observamos con escepticismo las generalidades que se presentan constantemente y que solo se sostienen, y de una manera precaria, en los escasos casos en que todavía no contamos con fuentes alternativas de la tradición bíblica y occidental. En nuestra opinión, las asociaciones formuladas por los orientalistas, que muchas veces parecen forzadas, únicamente son relevantes desde el punto de vista de la literatura comparada. Reconociendo el esfuerzo académico que se ha hecho en esa dirección, la erudición no debería conducirnos a aceptar conclusiones que se presentan en términos inconsistentes o inconcluyentes.

En las siguientes páginas volveremos sobre estas cuestiones aportando ejemplos específicos, pero antes propondremos el orden preferente que creemos adecuado para buscar la genealogía de la breve pero compleja lírica de San Juan de la Cruz, especialmente de sus tres grandes poemas místicos, una obra que es deudora directa de la educación y del ambiente religioso, cultural y académico en el que se desarrolló desde la adolescencia, es decir en el corazón de Castilla y en una atmósfera de tradición católica y renacentista. El paradigma que proponemos para establecer la genealogía preferente de su poesía obedece a la siguiente tabla:

1. La Biblia.
2. La literatura religiosa y la exégesis cristiana de la Biblia.
3. La literatura profana contemporánea, por ejemplo Garcilaso.
4. La literatura clásica latina y griega con la que adquirió notable familiaridad durante su educación.
5. La literatura religiosa judía directamente relacionada con la Biblia, que explica y amplía las Escrituras, por ejemplo los *midrashim*.
6. Otros textos no encasillados en los apartados anteriores ni posteriores.
7. La literatura mística judía medieval y renacentista, especialmente la Cábala.
8. La literatura árabe medieval, particularmente la mística sufí.

De esta gradación tentativa se desprende nuestra opinión acerca de la escasa huella, prácticamente nula, que las literaturas místicas hebrea y árabe de la Edad Media dejaron en los poemas del reformador carmelita. Invertir el orden anterior, como se hace a menudo, es socavar el medio histórico y cultural en que se desenvuelve el santo y que ha esclarecido Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares en las investigaciones más transparentes que poseemos, frente a las confusas e insinuantes investigaciones habituales entre los orientalistas, que consideramos escasamente transparentes, opacas y poco o nada contrastables.

Algunos orientalistas han abusado de la especulación creando una atmósfera de relaciones puramente teóricas y virtuales cuya genealogía es imposible comprobar. A nuestro juicio, el interés de las conexiones que se han observado entre las literaturas místicas árabe y

judía, y la poesía de San Juan de la Cruz, corresponde a la disciplina de la literatura comparada de la misma manera que hay curiosos y hasta sorprendentes trabajos sobre las semejanzas y coincidencias entre la obra del reformador carmelita y la literaturas hindú o budista, trabajos a los que no restamos mérito aunque creemos que en ningún caso implican una conexión o dependencia directa que no es razonable. Las místicas árabe, hebrea y cristiana se desarrollaron en la cuenca mediterránea, donde existía cierta base cultural y espiritual común entre las tres religiones monoteístas con lazos compartidos, por lo que es natural que haya más semejanzas y coincidencias que con la literatura del Extremo Oriente, por ejemplo de símbolos o alegorías, sin que por ello, al igual que ocurre con el Extremo Oriente, implique una filiación directa.

Naturalmente, el paradigma de preferencias genealógicas presentado más arriba no es rígido y puede estar sujeto a alguna corrección leve. Consideramos, por ejemplo, que los apartados 3 y 4 pueden ser susceptibles de una permuta. Ahora bien, los últimos dos apartados, el 7 y el 8, relativos a las místicas hebrea y árabe, que ocupan los últimos lugares de la tabla, no pueden pasar a ocupar los primeros puestos del paradigma como pretenden las dos estudiosas sobre las que se centra este trabajo, Luce López-Baralt y Lola Josa. No es posible descartar totalmente que esas literaturas medievales hayan tenido alguna incidencia en la poesía del santo, aunque siga sin demostrarse, pero tampoco es posible construir un sistema completo y holístico de influencia en el místico.

Existen otros factores característicos de la crítica literaria que en nuestra situación son pertinentes, como la poligénesis, y más frecuentemente ciertos antecedentes comunes que la literatura árabe medieval comparte con las literaturas europeas, algo que también es evidente en las concomitancias del “pájaro solitario” analizado no solo por López-Baralt (1985a), sino también por Domingo Ynduráin (1991-1993) y Jacobo Sanz Hermida (1991-1993), entre otros. La lírica del *Cántico espiritual* es una fina mixtura de las lecturas habituales de un estudiante aplicado y sensible de mediados del siglo XVI que extrañamente guardan muy poca o nula relación con las Declaraciones del poema. Las investigaciones más frecuentes y convincentes relacionan esa lírica con la tradición religiosa y cultural reinante en Castilla en la época, algo que hemos tenido presente al confeccionar la tabla que señalamos arriba.

Arrojarse en brazos de la mística árabe y hebrea por principio, sin haber agotado la literatura de raigambre bíblica y occidental, o sustituyéndola, incluso cuando sabemos que existen antecedentes bíblicos y occidentales, como ocurre en numerosos casos, implica trastocar la tabla de manera abrupta y conduce a confusión antes que a esclarecimiento. Es cierto que nuestro conocimiento de la literatura árabe medieval no es completo, como señala López-Baralt, y por lo tanto está sujeto a posibles modificaciones, pero también es verdad que los estudiosos no han agotado las fuentes bíblicas y occidentales que sabemos que el poeta conoció con bastante profundidad desde su adolescencia, es decir desde antes de estudiar en la Universidad de Salamanca. Por lo tanto hemos de ser cautelosos al atribuir genealogías de místicas semíticas cuyo estudio era raro, muy raro o inexistente en las universidades peninsulares. No descartamos que pueda haber alguna huella de ese tipo, desde luego, pero será marginal y puntual, y no tan general como pretenden ciertos orientalistas.

A continuación vamos a ilustrar nuestra tesis con un caso de estudio donde López-Baralt ha establecido unos sorprendentes vínculos directos con la mística sufí. Corresponde a la última estrofa del *Cántico espiritual*.

Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
Y el cerco sosegaba,
Y la caballería,
A vista de las aguas descendía.

Estos cinco versos han sido sin duda los que han creado más problemas a los lectores. Durante cuatro siglos y medio los eruditos han sido incapaces de resolver el enigma que encierran, ofreciendo explicaciones poco satisfactorias. Destaca el hecho de que muchos de esos sabios han sido religiosos familiarizados con la Biblia que no han percibido la relación directa entre esos cinco versos y el *Éxodo*. En un trabajo publicado recientemente (García Gascón, 2020) revelamos que la estrofa es una feliz destilación poética del momento más dramático del Antiguo Testamento, la travesía del mar Rojo por el pueblo judío a las órdenes de Moisés y perseguido por la caballería del Faraón.

Que esta dependencia haya pasado desapercibida durante tantos siglos lo relacionamos con la peculiar forma de componer del poeta, con frecuentes yuxtaposiciones, distintivo esoterismo, delicadas destilaciones, y con la manifiesta inconsistencia de las Declaraciones que, según se nos anuncia en el prólogo, se escribieron para aclarar los versos. Por otra parte, la misteriosa figura de Aminadab aparece directamente relacionada en un midrás con este episodio del *Éxodo* que es muy fácil que San Juan de la Cruz conociera durante sus estudios universitarios o anteriores a Salamanca. Los eruditos que han optado por seguir las Declaraciones han tenido que hacer juegos malabares para establecer vínculos que no se sostienen racionalmente. No debe olvidarse que San Juan de la Cruz fue ciertamente un poeta místico pero no surrealista. Además, las notables y repetidas incongruencias entre los versos y sus correspondientes Declaraciones arrojan dudas razonables sobre la autoría de las Declaraciones tal como nos han llegado. El Redactor de las glosas o Declaraciones, que pensamos que pudo no ser el santo, ignora completamente el origen y el sentido de los versos y con frecuencia anda perdido con elucubraciones muy alejadas de los versos, como ocurre específicamente en esta estrofa y en otras muchas ocasiones, un aspecto que hemos abordado en nuestro último trabajo (García Gascón, 2021).

En sus comentarios a esta última estrofa, López-Baralt presenta numerosas y siempre vagas asociaciones con la literatura árabe medieval de las que nunca sacamos conclusiones determinantes sobre la genealogía de los versos a pesar de las abundantes insinuaciones. Entre las páginas 271 y 275 de *San Juan de la Cruz y el islam* cita por el nombre nada menos que a siete escritores medievales a los que atribuye una influencia en la estrofa, y se refiere a otros muchos que no menciona. Los siete citados son Al-Huywri, Ibn Qasyi, Algazel, Kubra, el ubicuo Ibn Arabí, Ibn Ata Allah de Alejandría e Ibn Abbad de Ronda. También aporta citas de algunos de esos autores para justificar su tesis de que la estrofa representa con claridad un “combate ascético” utilizado con frecuencia por los escritores sufíes, “prácticamente en los mismos términos que los escritores peninsulares” del Siglo de Oro, incluido San Juan de la Cruz, una “alegoría” común a “casi todos los sufíes importantes”. “Estamos ante el símil de un ‘javanmardi, c’est-à-dire de Chevalerie spirituelle’”, concluye echando mano esta vez del célebre orientalista Henry Corbin.

López-Baralt ve así mismo en la estrofa una “milicia religiosa...siglos antes de que San Ignacio viera la luz”. También ve que la enigmática lira final del *Cántico espiritual* “está sostenida sobre la alegoría de esta lucha victoriosa sobre el demonio en el castillo inexpugnable del espíritu del místico”, siempre en dependencia con los místicos sufíes. Reconoce que la explicación del santo en las Declaraciones es “en exceso misteriosa y forzada”, pero añade “si no nos es familiar la alegoría del combate ascético” “en el contexto islámico”. Y remata: “Los elementos fundamentales se repiten: el corazón como fortaleza o ciudad murada, los cercos”.

Las innumerables asociaciones que López-Baralt establece con la literatura mística árabe siempre son vagas. Como mucho es posible hablar de algunas concomitancias concretas, pero esto nada tiene que ver con la genealogía del poema y las Declaraciones, como pretenden ciertos orientalistas. Han transcurrido más de siete lustros desde que López-Baralt publicó el grueso y rompedor libro *San Juan de la Cruz y el islam*, y las teorías de la influencia islámica

no han avanzado significativamente por más que un nutrido grupo de orientalistas ha seguido sus pasos, proponiendo hipótesis tan o más desconectadas que las que aquí comentamos. No es necesario hablar de la “caballería ‘a lo divino’ de los sufíes”, ni del “valiente caballero místico que lucha precisamente contra un dragón” para comprender que la estrofa en cuestión no procede de los sufíes sino que es una breve y maravillosa síntesis de la travesía del mar Rojo descrita en el *Éxodo*, donde también aparece explícitamente la “caballería”, pero en un contexto bien diferente y sin tanto misterio pues es la caballería del Faraón que persigue al pueblo judío y perece en las aguas del mar.

Se ha de notar que algunos eruditos no cuestionan esos planteamientos, dando por válidas sugerentes genealogías derivadas del islam sufí que no han podido contrastarse, como ocurre en esta estrofa. En este sentido, si descartamos al gran arabista Miguel Asín Palacios, López-Baralt ha sido la primera arabista que ha creado escuela consagrando parte de su vida a un minucioso estudio de la mística musulmana y su conexión con San Juan de la Cruz. Sin embargo, desde 1985, año en que publicó su libro, el creciente desarrollo de este campo debe el grueso de sus conclusiones a meras conjeturas.

Con estos planteamientos todo es dudoso, todo es misterioso. Los orientalistas crean una atmósfera etérea de algo que sería posible a un nivel teórico pero no se concreta. Es una crítica emparentada con el Romanticismo y con el orientalismo clásico que jamás llega a establecer una filiación convincente. Tomemos por ejemplo el capítulo VII de *San Juan de la Cruz y el islam*. Después de habernos inundado con innumerables conjeturas, la autora descarta que la transmisión se haya producido a través de los moriscos, que en el siglo XVI eran en su inmensa mayoría, por no decir todos, como ella misma acepta, desconocedores de la tradición mística árabe. “A la luz de las circunstancias particulares de la vida de San Juan de Cruz que venimos apuntando, nada prueba que el santo tuviera contacto directo con la comunidad morisca” (López-Baralt, 1985b, 314). La argumentación debería terminar aquí, pero acto seguido deja en suspenso esa conclusión afirmando “Pero nada tampoco lo refuta” (ibíd.). El tenor y la ambigüedad de las últimas cinco palabras constituye una constante a lo largo del libro, y también es frecuente entre los orientalistas posteriores que abordan esa hipotética influencia árabe en San Juan de la Cruz.

En realidad, las páginas del capítulo VII confirman con holgura un desconocimiento básico de la literatura árabe medieval por parte de los moriscos del siglo XVI, incluso por parte de aquellos que escribían en aljamiado, cuya cultura musulmana ni siquiera puede calificarse de elemental. López-Baralt lanza una profecía en 1985: “Con todo, nos parece que el material (aljamiado) inédito apunta hacia el hecho de que los criptomusulmanes peninsulares ya no conservaban conocimientos significativos de la literatura y de las prácticas místicas del islam medieval” (López-Baralt, 1985b, 316). En realidad eran conocimientos que “rayarían en lo risible de no ser tan patéticos”, admite la orientalista (ibíd., 318). En este sentido, es imposible atisbar entre los moriscos huellas y rescoldos de Ibn Arabí, ni de otros místicos medievales de Al-Ándalus, o de otras tierras de *Dar al-islam*, y mucho menos una influencia directa o indirecta sobre la obra de San Juan de la Cruz a través de los moriscos, como se empeñan algunos orientalistas con suposiciones que carecen de cadena transmisión verificable. A continuación, López-Baralt sugiere una influencia indirecta a través de escritores europeos medievales, pero aunque esta influencia pudo existir en algún punto concreto, cuesta aceptar que fuera tan general y sistemática como ella sostiene.

Con la huella de la mística hebrea medieval ocurre algo parecido, aunque con matices y distinciones propios. En un reciente libro titulado *Cántico espiritual. Nueva edición de Lola Josa a la luz de la mística hebrea* (Josa, 2021), se nos presenta a un San Juan de la Cruz tan diestro en la Cábala que es capaz de crear un poema y unas Declaraciones con una estructura

totalmente ajustada a la mística judía. No obstante, creemos que incorporar a los versos del carmelita un sistema cabalístico tan rotundo, así como unos conocimientos hebraicos tan completos, choca con lo que sabemos de seguro de su formación en Medina del Campo y Salamanca. Como en el caso de López-Baralt, estamos dispuestos a aceptar la asociación puntual de algunos vocablos del santo con la mística judía en un estudio de literatura comparada, pero sin llegar a la minuciosa atribución de significados y vínculos que Josa presenta y que implican una genealogía escrupulosa y premeditada.

Con este libro¹ nos encontramos ante una inmensa montaña de conjeturas y suposiciones generalmente no contrastables en relación con un poema antisistemático y yuxtapuesto en el que Josa halla un régimen cabalístico redondo y exhaustivo. Es cierto que mientras con la literatura mística árabe carecemos de eslabones intermedios, en el caso hebreo podemos contar con algunos. También sabemos que hubo hebraístas renacentistas que se interesaron por la materia, pero la raíz del problema es que Josa emula y supera a López-Baralt al crear un sistema completo de dependencia de la Cábala. Lo vemos claramente en la misma última estrofa del *Cántico espiritual*. En esta estrofa, donde la arabista proponía una correlación conceptual sorprendente y muy estrecha con el sufismo, Josa hace lo propio con la Cábala.

Nos parece que ni un caso ni en el otro esas interpretaciones son acertadas. Josa admite la dependencia genealógica de la mencionada estrofa del *Éxodo*, es decir de la travesía del mar Rojo por parte del pueblo judío propuesta recientemente (García Gascón, 2020), pero crea vínculos determinantes entre San Juan de la Cruz y la Cábala, igual que hace en sus restantes comentarios del poema. En otras palabras, vemos que la misma estrofa del *Cántico espiritual* empuja a las dos estudiosas a instaurar una sobreactuada atmósfera sufí y cabalista para justificar conclusiones opuestas y conflictivas que arrojan una mayor dosis de confusión, pues las respectivas interpretaciones se alejan entre sí y sobre todo se alejan del sentido de los versos y de su clara filiación bíblica y midrásica.

En ambos casos se nos presentan conexiones hipotéticas con el islam medieval y con el judaísmo medieval sobre las que se levantan castillos de naipes enormes sin cimientos sólidos y que se desmoronan en un instante cuando se hallan antecedentes bíblicos u occidentales. Se insinúan constantemente fuentes posibles que no pueden contrastarse, pues es casi imposible que San Juan de la Cruz tuviera acceso a libros que no formaban parte del currículo habitual de un estudiante de mediados del siglo XVI, para quien los caladeros del sufismo y la Cábala difícilmente estaban a su alcance, y menos en la medida que se pretende. Su currículo tuvo el centro gravitatorio en la Biblia mientras que el saber cabalista era marginal y no central en relación con el currículo de la Universidad de Salamanca. Gracias a los trabajos de Rodríguez-San Pedro Bezares estamos al tanto de los cursos que ofrecía Salamanca y a los que el poeta pudo asistir, aunque hasta ahora no ha aparecido su expediente académico porque la documentación se ha perdido. Pero es muy dudoso, en el mejor de los casos, y pensamos que es descartable, que el poeta adquiriera un conocimiento tan profundo de la Cábala como el que infiere Josa, una hipótesis difícil de sostener con los datos que conocemos.

No negamos que existan asociaciones hipotéticas, aunque muy lejos de tantas como propone Josa, pero sí rechazamos que exista una dependencia directa como pretenden algunos orientalistas. Si es del todo improbable que San Juan de la Cruz estudiara sistemáticamente y en profundidad la Cábala, todavía es más improbable que tuviera en mente todos los conceptos

¹ Hemos observado algunos descuidos en los textos hebreos citados por Josa. En la p. 74 transcribe con varios errores ortográficos y secuenciales el lema de la portada de la *Biblia del Oso* de Casiodoro de Reina (reproducida en p. 72), donde en realidad se lee *Davar Eloheni yaqum leolam*, es decir “La palabra de nuestro Dios permanecerá eternamente”. En la p. 101 hay una defectuosa lectura del *Cantar de los cantares*, 8:6, además de una transmutación de vocablos. Hemos advertido otros errores o erratas en hebreo que atribuimos a posibles descuidos de edición.

cabalistas que le atribuye Josa al componer el poema y las declaraciones. En cierto sentido Josa va más allá de López-Baralt cuando crea un régimen cabalista para prácticamente todas las estrofas del *Cántico espiritual* sustentado en innumerables especulaciones.

Del bagaje académico y cultural de San Juan de la Cruz no excluimos la literatura hebrea directamente relacionada con la Biblia que el carmelita debió conocer en parte durante sus estudios, como es el caso de los *midrashim*, o para ser exactos de algunos *midrashim*, puesto que no vemos plausible que estudiara en profundidad todo ese material. El caso de Aminadab que hemos visto (García Gascón, 2020) abunda en esa dirección. Ahora bien, un conocimiento tan profundo de la Cábala como el que defiende Josa es sumamente problemático. Como mucho podemos admitir un conocimiento puntual y espigado de la literatura midrásica, derivado de comentarios que pudiera hacer algún profesor hebraísta durante las clases al glosar este o aquel episodio de las Escrituras, pero no podemos admitir lo mismo de la Cábala.

Josa hace hincapié en que San Juan de la Cruz probablemente fue alumno del célebre hebraísta, helenista y latinista Gaspar de Grajar en el curso 1567-68, año en que Grajar explicó los *Salmos*, aunque no todos, y el libro de *Miqueas*, tal como recoge Rodríguez-San Pedro Bezares (2016, 922 y ss.). En ese curso que se impartió significativamente bajo la rúbrica de “Biblia latina”, y no “Biblia hebrea”, Grajar explicó algunos salmos, concretamente “del 50 a más allá del 73, entre octubre de 1567 y abril de 1568”, y luego los capítulos primero y sexto de *Miqueas*. Sabemos que Grajar, de familia cristiana nueva y que falleció en un calabozo de la Inquisición de Valladolid en 1575, recurría en sus clases a las lenguas originales de la Biblia, especialmente el hebreo y el griego, sin excluir comentarios rabínicos. Es interesante que Grajar comparara el texto de la *Vulgata* con otras versiones, incluida la hebrea, desde un punto de vista “de la hermenéutica bíblica literalista” (Rodríguez-San Pedro Bezares, 2016, 925). Sin embargo, el breve programa de ese curso, donde solo se estudiaron algunos salmos y dos capítulos de *Miqueas*, sirve para ver que los alumnos difícilmente podían adquirir unos conocimientos profundos del conjunto de la Biblia hebrea, y mucho menos de la Cábala, máxime teniendo en cuenta que San Juan de la Cruz interrumpió sus estudios inmediatamente después, en el mismo año de 1568 y con solo 25 años de edad, para consagrarse a la reforma del Carmen. Además, Rodríguez-San Pedro Bezares cree, por el carácter de las Declaraciones del *Cántico espiritual*, que su autor “parece más cercano a la exégesis alejandrina que al literalismo del humanismo hebraísta salmantino” (ibíd...) que representaba Grajar, una distinción pertinente en nuestro caso.

En momentos clave, Josa utiliza a menudo el tiempo verbal condicional. Dice que Gaspar de Grajar “expondría declarando la autoridad de los maestros rabínicos” (p.64) y que “se respiraría la pasión” de los esfuerzos de los “maestros cabalistas” con los que San Juan de la Cruz “pudo entender” la Cábala. Aunque es probable que el reformador carmelita asistiera al curso de Grajar, y aunque no descartamos que durante ese curso pudiera haber alguna alusión a la Cábala judía, no hay ninguna indicación de que el profesor se detuviera particularmente en la Cábala de la manera tan exhaustiva y general que pretende Josa.

Estamos ante unos planteamientos demasiado hipotéticos para ser realistas. Ni siquiera podemos calificarlos de verosímiles, puesto que implican un conocimiento muy estructurado y completo de la Cábala que no tiene un asiento fiable ni creíble en la biografía del santo, pues implicaría un dominio extensivo y detallado de la Cábala aplicable a todo el *Cántico espiritual*. Josa da el salto mortal cuando afirma categóricamente y prescindiendo del condicional que “San Juan de la Cruz, sensible a esta sabiduría (cabalista), estudió y experimentó, como un cabalista, el conocimiento interno del reino de Dios” (pp. 86-87), una tesis que carece de justificación y está cargada de especulaciones. En uno y otro caso vemos que el interés del libro de Josa, como el de López-Baralt, es limitado y se circunscribe, con numerosas reservas, a la disciplina de la literatura comparada.

Un aspecto importante que no hemos tratado es el de la posible influencia de la llamada Cábala cristiana en San Juan de la Cruz, cuyo primer libro de referencia lo publicó Catherine Swietlicki en 1986. Naturalmente, la rudimentaria Cábala cristiana, más difundida entre los humanistas del siglo XVI que la Cábala judía, pudo dejar alguna huella en la obra del fraile carmelita. Swietlicki aporta información útil aunque limitada al respecto, es decir un pequeño ramillete de posibles e hipotéticas huellas, y lo hace con una moderación que poco tiene que ver que la exhaustividad de López-Baralt y Losa. Es importante consignar que hablando de Fray Luis de León, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, Swietlicki ya nos advierte en el prólogo con sensatez de lo siguiente respecto al título de su libro: “By the title *Spanish Christian Cabala*, however, I do not mean to suggest that the three authors or their works constituted a cabala or that they participated in a systematic program to expose their readers to Cabalistic doctrines”, sugiriendo que esos místicos pudieron muy bien no ser conscientes del uso de algunas referencias de la Cábala cristiana (p.viii).

Esta última advertencia es oportuna para confrontar los desmesurados patrones cabalista y sufí que fuerzan con violencia algunos orientalistas en su persecución de arriesgadas genealogías orientales a la menor ocasión que se presenta, genealogías que solo aparentemente están bien articuladas, como hemos visto con la última estrofa del *Cántico espiritual*. De hecho, ya antes de que se propagaran estas teorías hubo eruditos que advirtieron de su exageración, como Helmut Hatzfeld (1963, 64; y 1968, 37-38) o José Nieto (1979, 25-27), quienes razonaron que las atribuciones sufíes presentadas por Asín Palacios eran demasiado generales y ambiguas y fácilmente podrían sustituirse por fuentes cristianas alternativas, algo que también sucede con la Cábala judía.

Una cuestión capital que han relegado los sanjuanistas es una característica fundamental que los estudiosos atribuyen a la Cábala judía. Es el caso del profesor de la Universidad Hebrea Joseph Dan (1988), discípulo de Gershom Scholem, la máxima autoridad de la Cábala judía en el siglo XX. Dan señala que la Cábala judía, y esto es aplicable a la mayor parte de la Cábala cristiana, es esencialmente “racionalista”. Esta condición racionalista, intelectual y hasta cerebral la distingue de la mística cristiana, eminentemente apasionada y emotiva, como bien prueban la *Llama de amor viva*, la *Noche oscura* y el *Cántico espiritual*, tres poemas que difícilmente pueden ser más emotivos, apasionados y ardientes. Aquí choca frontalmente la fría intelectualidad de la Cábala judía y la Cábala cristiana con la plenitud emotiva y pasional no solo de las poesías de San Juan de la Cruz sino también de las Declaraciones, fuera quien fuera el Redactor de las Declaraciones. Es una distinción crucial que aleja aún más la mística del reformador carmelita de la Cábala judía y de la Cábala cristiana, pero no del *Cantar de los Cantares*. Aunque los orientalistas y sanjuanistas consultados no lo comentan, se trata de un asunto trascendente que requiere estudiarse en profundidad porque posee interés para la disciplina de la literatura comparada.

Una parte muy considerable de las tesis orientalistas a las que nos referimos se basan en hipótesis que se convierten con ligereza en asunciones y acto seguido en hechos que no lo son, como hemos visto. Por otro lado, los orientalistas nos hablan a menudo de una especie de futuro mesiánico en el que aparecerán las pruebas que faltan, y se invita a los estudiosos simplemente a seguir investigando para dar con esas pruebas. Durante un siglo se han estado esperando pruebas que nunca llegan, y posiblemente nos encontramos en condiciones de afirmar que la actitud mesiánica ha dejado de ser tan persuasiva como lo fue en el pasado, durante demasiado tiempo. Quizás ha llegado el momento de que los orientalistas reevalúen las expectativas que abrió Asín Palacios hace un siglo, y que las ajusten a lo que realmente conocemos, admitiendo que lo que hasta ahora no se ha descubierto probablemente no existe.

Siguiendo con las conclusiones señalemos que, aunque un número no exiguo de sanjuanistas aceptan las tesis de López-Baralt y Josa sin entrar en el fondo de la materia, la realidad es que son tesis que no pueden contrastarse con la formación del reformador carmelita. Detrás de esos vistosos árboles no existe el frondoso bosque que se nos sugiere. Son tesis que, como hemos señalado, no aceptan todos los sanjuanistas, ni siquiera todos los orientalistas. “Para muchos críticos, las reminiscencias místicas árabes y hebreas –problemáticas por la falta de documentación que avale el modo de transmisión por el que pudieron llegar hasta San Juan de la Cruz– en el mejor de los casos explicarían a lo sumo filiaciones de índole secundaria, pero de ningún modo se erigirían en la clave hermenéutica de una obra tan densa y estratificada en referencias cristianas como la del místico castellano”, subrayan Elia y Mancho (2002, XLVIII-XLIX).

¿Es posible que algún día se hallen documentos que sirvan de conexión plausible entre la poesía de San Juan de la Cruz y el sufismo o la Cábala? Aunque es posible a nivel teórico, no parece muy probable si tenemos en cuenta que todavía no se han encontrado esos documentos tan perseguidos durante décadas de incisivas investigaciones. Pero si fueran hallados, a lo sumo servirían para acreditar una influencia puntual y tangencial, y no huellas tan extensivas y decisivas como las que proponen López-Baralt y Josa. Puede decirse que las dos estudiosas construyen un frágil edificio particularmente complejo y desproporcionado prescindiendo de cimientos firmes. Además, la peculiar atmósfera general del *Cántico espiritual* es bíblica, surge concretamente de la entrañas del *Cantar de los Cantares*, y no sufí ni cabalista como se propone en los dos libros reseñados.

Mientras no se den hallazgos milagrosos, lo que queda son semejanzas, concomitancias y coincidencias para las que hemos de buscar explicaciones alternativas, como puede ser la poligénesis, cierto ambiente cultural monoteísta simultáneo en el Mediterráneo, tradiciones comunes a las distintas culturas de estudio, temas universales, o imágenes y símbolos compartidos por alejadas experiencias místicas por su propia naturaleza, como ocurre en el caso del Extremo Oriente. Por lo demás, lo que no deberíamos descartar en lo tocante a la genealogía de la lírica sanjuanista es la fecunda tradición cultural y religiosa bíblica y occidental que tantos frutos seguros ha dado hasta ahora y no está agotada, como muestra el reciente descubrimiento del origen de la última estrofa del *Cántico espiritual* cuyo significado había permanecido oculto durante siglos.²

² Los profesores Joaquim Parellada y Marina Hernando realizaron algunas observaciones que se han incorporado al texto del artículo.

Obras citadas

- Dan, Joseph. *Jewish Mysticism. The Middle Ages*. Northvale: Jason Aronson Inc., 1988. Vol. II.
- Elia, Paola y Mancho, María Jesús eds. *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual y poesía completa*. Barcelona: Crítica, 2002.
- García Gascón, Eugenio. “La fuente principal de la estrofa 24 del *Cántico espiritual*”. *Monte Carmelo* 91 (1983): 3-10.
- . “El origen midrásico del Aminadab de San Juan de la Cruz”. *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 45 (2020): 153-163
- . “Sobre la incierta autoría sanjuanista de las declaraciones del *Cántico espiritual*”. *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 49 (2021): 232-244
- Hatzfeld, Helmut. “Los elementos constitutivos de la poesía mística: San Juan de la Cruz”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 17 (1963-64): 40-59.
- . *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos, 1968.
- Josa, Lola ed. *Cántico espiritual (...) a la luz de la mística hebrea*. Barcelona: Lumen, 2021.
- Juan de la Cruz, San. *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. 10ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- López-Baralt, Luce. “Para la génesis del ‘pájaro solitario’ de San Juan de la Cruz”. En *Huellas del islam en la literatura española*. Madrid: Ediciones Hiperión, 1985a.
- . *San Juan de la Cruz y el islam*. México: El Colegio de México, 1985b.
- Nieto, José. *Mystic, Rebel, Saint. A Study of Saint John of the Cross*. Ginebra: Droz, 1979.
- Pacho, Eulogio ed. *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1981.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. “San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca”. *Salmanticensis* 36 (1989): 157-192.
- . “Peripetia universitaria de San Juan de la Cruz en Salamanca”. En *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. Diputación Provincial de Ávila, Institución “Gran Duque de Alba”, 1990. 77-98.
- . *La formación universitaria de Juan de la Cruz*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992.
- , “San Juan de la Cruz, una personalidad compleja y libre”. Epílogo a José Vicente Rodríguez. *San Juan de la Cruz. La biografía*. Madrid: San Pablo, 2016: 919-939.
- Satz, Mario. *Umbría lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kábala y el sufismo*. Madrid: Hiperión, 1991.
- Swietlicki, Catherine. *Spanish Christian Cabala. The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*. Columbia: University of Missouri Press, 1986.
- Ynduráin, Domingo. “El pájaro solitario”. *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (1991-1993): 143-161.