

“Y vámonos a ver [...] do mana el agua pura”. Metaforización y medios para la adhesión absoluta a la voluntad divina en *Zohar* 1:34a-b y en la estrofa 35 de la primera redacción del *Cántico espiritual* sanjuanista

Fabio Samuel Esquenazi

Universidad de Buenos Aires-ISER

esquenazi@filo.uba.ar

Resumen

Nos proponemos en este trabajo aportar un nuevo ejemplo de cómo en el corpus central de la literatura mística judía y en los poemas mayores de Juan de la Cruz se pone en juego un proceso de conocimiento visual de la divinidad, poco abordado por la crítica, que tiene lugar como resultado de un modo específico de entender la experiencia mística que asocia el cumplimiento estricto de la voluntad de Dios con la posibilidad simbólica de visualizar su Rostro. Analizaremos aquí, en consecuencia, la elección del par simbólico adhesión/visualización en *Zohar* 1:34a-b y su intertexto en la lira 35 y su respectivo comentario perteneciente a la primera redacción de las *Canciones entre la Esposa y el Esposo* del místico carmelita.

Abstract

This paper focuses in a new example of how the central corpus of Jewish mystical literature and the major poems by Spanish mystic John of the Cross share a similar process of visual knowledge of divinity. This symbolic process –with no due attention from the critics–, occurs as a result of a specific way to understand the mystical experience that combines strict adherence to God’s will with the possibility to visualize His face. We discuss here, therefore, the choice of symbolic pair adherence/visualization in *Sefer ha-Zohar* 1:34 a-b and its intertext in lira 35 and the respective commentary pertaining to the first version of John of the Cross’ *Cántico espiritual*.

Como hemos afirmado en la edición anterior de este mismo Congreso,¹ la crítica filológica nunca prestó suficiente atención a la relación entre la tradición mística judía y el proceso de configuración de la *mirada* como símbolo místico en San Juan de la Cruz. Afortunadamente, el desinterés hermenéutico por los vínculos literarios entre las *bibliotecas místicas* del judaísmo y el cristianismo ha sido revisado durante los últimos cuarenta años como parte de un renovado interés por las relaciones entre texto, memoria, experiencia e interioridad, tal como se desprende, por ejemplo, de la creciente revalorización de la literatura de conversos.²

Con el telón de fondo de esta auspiciosa recuperación, nos proponemos en este trabajo aportar un nuevo ejemplo de cómo en el corpus central de la literatura mística judía y en

¹ Véase Esquenazi, Fabio Samuel. “ ‘Ya bien puedes mirarme después que me miraste’ . Isomorfismo de la visualización divina en la parábola de la hermosa doncella sin ojos de *Zohar* II, 94b-95a y en la estrofa 24 del *Cántico* sanjuanista”. *Actas IV Congreso Internacional de Letras*: “Transformaciones culturales: Debates de la teoría, la crítica y la lingüística en el Bicentenario. UBA-FFyL, Buenos Aires, 22 al 27 de noviembre de 2010 (<http://cil.filo.uba.ar/sites/cil.filo.uba.ar/files/documentos/cil4/186.Esquenazi.pdf>).

² Nos referimos, muy especialmente, a las investigaciones de la Dra. Ruth Fine y el Dr. Juan Diego Vila, radicadas en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en el Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso” de nuestro país, respectivamente.

los poemas mayores de Juan de la Cruz se desarrolla un profundo proceso de conocimiento o *gnosis visual* de la divinidad, que tiene lugar como consecuencia de un modo específico de entender la experiencia mística que asocia el cumplimiento estricto de la voluntad de Dios con la posibilidad simbólica de visualizarlo. Analizaremos aquí entonces algunas marcas de este proceso, vinculando, como hemos hecho en otras oportunidades,³ un texto cabalístico, en este caso *Zohar* 1:34a-b, con un intertexto sanjuanista, en esta ocasión la lira 35 y su comentario, correspondientes a la primera redacción de las *Canciones entre la Esposa y el Esposo* de este místico carmelita.

Comencemos diciendo que, si como afirma Todorov: “la literatura es una exploración de los poderes del lenguaje, el más intenso que existe” (2012: 9), buena parte de los místicos de todas las tradiciones asumieron el desafío de llevar ese tanteo hasta el límite de querer expresar con palabras una experiencia, por definición, ajena al lenguaje. Este acontecimiento extraordinario que intenta traducirse con palabras, la *experiencia mística*, actualiza lo que en la tradición judeocristiana se conoce como la posibilidad simbólica de ver a Yahveh *cara a cara*. Es ésta, al menos, la experiencia que se persigue, procura transmitirse y está por detrás de la lectura tradicional que los autores contemplativos judíos y cristianos hacen de ciertos textos bíblicos centrales. Ahora bien, en su intento por reconstruir y transmitir verbalmente esta experiencia inefable y por lo tanto exterior al lenguaje, los místicos recurren a complejos procedimientos de escritura, marcados por el contexto cultural en el que crecieron y por la especificidad de la experiencia personal por la que atravesaron.⁴ Lo interesante es que para *recuperar* esa experiencia las elecciones lingüísticas que hacen unos y otros no siempre son las mismas, por lo cual resultan de particular interés aquellos casos en los que la experiencia unitiva del alma con la divinidad da paso a estrategias similares de comunicación de dicha experiencia, como puede apreciarse en los poemas de Juan de la Cruz y en el texto central de la Cábala judía, el *Sefer Ha Zohar*. En ambos corpus la experiencia se expresa principalmente en términos visuales y es el posible resultado de una adhesión estrecha, profunda y absoluta a la voluntad de Dios. Esta elección del par simbólico **adhesión/visualización**, compartida por nuestro carmelita y por el círculo de autores que intervinieron en la redacción del *Zohar*, se diferencia de otras que también hallamos en la gran tradición de la literatura mística judeocristiana.

Para mencionar muy brevemente sólo dos ejemplos de cada campo, en la *biblioteca mística* cristiana encontramos a San Buenaventura (1217-1274), quien contribuyó de manera decisiva al desarrollo de la antropología espiritual de la mística cristiana con su modelo de análisis especular de la memoria, el entendimiento y la voluntad humanas, entendidos como imágenes de las *personas* de la Trinidad; o a Margarita Porete (1250-1310), quien, como representante de la *Brautmystik* o *mística nupcial*, puso en práctica el ideal de la experiencia unitiva con Dios en términos de *matrimonio espiritual*. En la *biblioteca mística* judía se destacan, por su parte, Abraham Abulafia (1240-1292) e

³ Véase nuestro trabajo “Con los ojos en la parábola. La mirada en la fuente del *Cántico* sanjuanista y en el relato de la Princesa de *Sefer ha-Zohar*”. *Revista Chilena de Literatura*. Abril 2011, N° 78, pp. 223-234.

⁴ Nos referimos al hecho de que cuando un corpus místico se desarrolla en el interior de una religión determinada, lo hace inspirándose en conceptos y figuras arquetípicas propios de la historia, la memoria cultural, el sistema simbólico y el lenguaje específico de dicha tradición religiosa. Para un análisis de la moderna discusión entre los modelos “perceptual” –W. Alston, R. Swinburne, N. Pike– y “constructivista” –S.T. Katz, W. Proudfoot, J. Hick– de la experiencia mística, véase: Carballo Fernández, Francisco J. *Experiencia religiosa y pluralismo religioso: naturaleza y epistemología de la experiencia religiosa con especial atención a las tesis de William. P. Alston* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense, 2006 (en especial, pp. 109-1445).

Isaac Luria (1534-1572), iniciadores de dos de las más importantes escuelas de interpretación cabalística, quienes propusieron caminos con énfasis diversos al que apreciamos en el *Zohar*. Abulafia comprendía la experiencia mística como adhesión o unión del intelecto humano con su *fuentes* –entendido como Intelecto agente, Intelecto supremo o Dios–, adhesión que se procuraba mediante técnicas concretas de recitación de los nombres divinos tendientes a alcanzar una especie de “estallido” de la conciencia o *conciencia profética*, lo que hacía irrelevante el andamiaje simbólico utilizado en la literatura zohárica.⁵ Luria, en cambio, reformuló el modelo de interpretación del *Zohar*, pero puso el acento en su idea de que la finalidad principal de la actividad cabalística es la restauración cósmica o *tikkun*, que completa el proceso mediante el cual Dios debió contraerse para crear el universo y se manifestó luego bajo la forma de diez emanaciones o *sefirot* contenidas en recipientes que sufrieron una ruptura por la potencia de la luz divina que albergaron. El simbolismo de la literatura de esta escuela enfatiza no tanto la posibilidad de visualizar a Dios como la necesidad de reparar y armonizar con la exégesis y la conducta del cabalista el plano divino y el humano, en el contexto de la lectura teológica que Luria hacía del sentido profundo de las causas y las consecuencias del exilio histórico del pueblo de Israel en general y de la expulsión de España en particular.

Ahora bien, ¿qué pasa en el caso del *Zohar* y en Juan de la Cruz? En el *Sefer Ha Zohar* (o *Libro del resplandor*), nos encontramos con un conjunto narrativo construido alrededor de los sucesos vividos por el mítico sabio Rabí Simeón bar Yohai con sus discípulos en la Palestina de la época de la persecución romana posterior a la destrucción del segundo templo de Jerusalén. Este círculo de cabalistas pone en práctica un modelo grupal de experiencia mística asociado con interpretaciones creativas de la Torá que comparten a lo largo de largas caminatas por los alrededores de Galilea y que también emplean durante el estudio ritual de las *Escrituras* en el que se empeñan desde la medianoche y hasta el amanecer de un nuevo día. La literatura del *Zohar* reconstruye el ideal de vida de este grupo mediante un lenguaje simbólico que mantiene varios puntos de contacto con la poesía sanjuanista, de los cuales aquí mencionaremos sólo dos. En primer lugar, su marcado interés propedéutico, tendiente a despertar en sus lectores –iniciados en la praxis y la lectura contemplativas– una conciencia místico-religiosa de tipología distinta y de mayor intensidad espiritual que aquella que es propia de la experiencia religiosa ordinaria.⁶ En segundo lugar, el acento puesto en el aspecto visual de la unión con la divinidad, que siempre sucede al cumplimiento estricto de los preceptos que comandan la vida judía.⁷ Para la expresión de estos procesos, ambos corpus recurren a un vocabulario relativamente reducido de términos, pero con un amplio rango de significados empleados de maneras diversas y en diferentes registros interpretativos, como ya señalaron Luce López-Baralt para la escritura sanjuanista⁸ y Yehuda Liebes al explicar el proceso de composición del *Zohar*.⁹

⁵ Véase Moshé Idel. *Cábala: nuevas perspectivas*, trad. M. Tabuyo y A. López, México: FCE, Ediciones Siruela, 2006 [1988], pp. 271-329 (272).

⁶ Véase Melila Hellner-Eshed, *A River Flows from Eden: The Language of Mystical Experience in the Zohar*. Translated from de Hebrew by Nathan Wolski. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009, pp. 2-3.

⁷ Véase Moshé Idel. *Cábala: nuevas perspectivas*, *op. cit.*, pp. 309-310.

⁸ Entre otros de sus trabajos clásicos, en: “A zaga de tu huella”. *La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz* (en colaboración con Reem Iversen). Madrid: Trotta, 2006. (en particular, pp. 137-194).

⁹ Según lo recuerda Hellner-Eshed. *A River Flows from Eden*, *op. cit.*, p. 8.

Un ejemplo de lo que afirmamos es el uso que se hace en el *Zohar* del término arameo *aspaclaria meirá*, en su acepción de *crystal transparente*, muy cercano al utilizado por Juan de la Cruz para el vocablo *fuelle* en su obra. Es este uso el que recordaremos ahora al analizar brevemente *Zohar* 1:34a-b.¹⁰ En estos dos folios asistimos a la discusión planteada en el folio anterior, acerca del verdadero sentido que debe dársele a *Génesis* 1:14.¹¹ Así, en *Zohar* 1:33b, leemos:

[Y dijo Dios] haya luces [*me'orot*] en el firmamento... [lo cual puede interpretarse como “y dijo Dios haya maldición [*me'erat*] en los cielos” [si se lo deletrea] de manera deficiente]. (*Zohar* 2004: 207)

La importancia otorgada a la exégesis de cada detalle del texto sagrado lleva en esta sección al grupo de sabios –en la narración, Rabí Hizkiyah, Rabí Yose, Rabí Yitzhak, Rabí Eleazar, Rabí Aha, Rabí Abba, Rabí Yehuda, Rabí Hiyya y Rabí Shimón– a discutir si, en el texto bíblico comentado, la palabra מְאוֹרוֹת [*me'orot*, “*luces*”], escrita sin vocales, puede interpretarse como un “olvido” durante el cuarto día de la creación, el día en que Yahveh creó los cielos. De ser así, sostienen algunos, la luz de la *Shekinah*, la presencia divina en el mundo simbolizada por la luna, disminuyó y esa “falta” o ausencia posibilitó el ingreso del mal o la maldición [*me'erah*] en la creación. Durante el debate, en *Zohar* 1:34a, Rabí Eleazar afirma:

[Cuando Dios dijo] *haya luces* [*me'orot*], debe entenderse como un cristal – **aspaclaria**– que no brilla por sí mismo sino como una lámpara que absorbe luz y brillo. (*Zohar* 2004: 209)

Lo importante aquí es que el término *aspaclaria*, que admite –como el *speculum* latino– las acepciones *vidrio*, *espejo*, *lente* o *crystal*, ha sido receptado tradicionalmente como “crystal” en el pensamiento judío en general y en el lenguaje místico de la Cábala en particular. En uno de los tratados del Talmud Babilónico (*Yevamot* 49b) leemos, por ejemplo:

Todos los profetas miraron [a Dios] a través de un cristal opaco –literalmente “un cristal que no brilla” o **aspaclaria lo meirá**–, pero Moisés alcanzó a ver a través de un cristal transparente –literalmente “un cristal que brilla” o **aspaclaria meirá**–.¹²

Eleazar recurre para su propuesta de interpretación a la acepción tradicional de *aspaclaria*, en su variante **aspaclaria lo meirá**. Este cristal sin luz propia o sin brillo, que refleja las luces superiores que descienden desde los niveles superiores de la estructura divina, es también, para la tradición mística judía, la *Shekinah*, el aspecto femenino o la presencia de Dios en el mundo. Lo que enseña el *Zohar* es que todos los profetas, a excepción de Moisés, lograron ver sólo un aspecto de la luz divina reflejada en la *Shekinah*. Moisés, en cambio –y con él cada cabalista, quien a sí mismo se ve como un nuevo Moisés– logró ver a Dios a través de un cristal que brilla con luz propia, lo que en el lenguaje místico del *Zohar* significa que vio “la luz del rostro de Yahveh” pues pudo verlo “cara a cara”, accediendo así a un plano de realidad que está por encima de la última manifestación de Dios que es precisamente la *Shekinah*.

¹⁰ Utilizaremos a partir de aquí la edición académica en inglés más confiable: *The Zohar. Pritzker Edition*. Translation and commentary by Daniel C. Matt, vol. 1. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004, pp. 209-217 (la traducción al español y los énfasis nos corresponden). En adelante, *Zohar*.

¹¹ “Dijo Dios: «Haya luceros en el firmamento celeste, para apartar el día de la noche, y valgan de señales para solemnidades, días y años [...]»” (*Biblia de Jerusalén* 1975: 13).

¹² Citado por Hellner-Eshed. *A River Flows from Eden*, op. cit., pp. 37-38.

Otra relación interesante aplicable a una nueva lectura de los textos sanjuanistas es el modo en que el Zohar conecta la posibilidad simbólica de ver la luz del rostro de Dios, el cumplimiento del Pacto de la Alianza y el cruce del río Jordán. Al continuar con su intervención, Rabí Eleazar interpreta *Josué* 3:11 y dice:¹³

Está escrito: “He aquí el arca del Pacto, Señor de toda la Tierra”. He aquí el arca que contiene la Torah escrita, [el] Pacto que es el sol [que ilumina el arca] e ilumina toda la Tierra. (*Zohar* 2004: 209, que adaptamos)

La lectura mística del texto bíblico que propone Eleazar se comprende mejor si recordamos el versículo más ampliamente, lo cual permite también aclarar el intertexto que aquí proponemos. En el capítulo 3 de *Josué* se relata el paso del Jordán y la entrada del Pueblo de Israel a la tierra de Canaán, estableciéndose un paralelismo entre estos acontecimientos y la salida de Egipto. *Josué* desempeña aquí el mismo papel que Moisés en el Éxodo judío. Así como Yahveh secó el mar de Suf –*Éxodo*. 14:5-31–, aquí detiene el curso del Jordán para que los israelitas crucen hasta la “otra orilla” guiados por el arca que contiene el Pacto, un pacto que es escrito, según el mandato con el que el Dios de Israel lo selló: “Y dijo Yahveh a Moisés: ‘Consigna **por escrito** estas palabras, pues **a tenor de ellas** hago alianza contigo y con Israel’ ” –*Éxodo* 34:27. *Biblia de Jerusalén* 1975: 108–. La exégesis que Eleazar hace del versículo permitiría pensar, como en Juan de la Cruz, en **un deseo** –el de unirse con Dios “en la otra orilla”–, en **un medio** –las aguas del Jordán en el Zohar, la fuente en el Cántico sanjuanista–, y en **un requisito excluyente** –la necesidad de adherirse estrechamente a la voluntad de Dios–, simbolizado en este caso por el arca que contiene las obligaciones cuyo cumplimiento condiciona la identidad judía y asegura el paso por el río hacia el ideal de intimidad con la voluntad divina. De hecho, como todo sabio cabalista Rabí Eleazar tiene en mente la continuación del pasaje que interpreta, en la que leemos:

Los sacerdotes portadores del arca estaban parados en medio del Jordán **hasta que se cumpliera todo lo que Yahveh había mandado [...] y el pueblo se apresuró a pasar**. Aquel día Yahveh engrandeció a *Josué* delante de todo Israel; y le respetaron a él como habían respetado a Moisés durante toda su vida”. (*Josué* 4:10 y 14. *Biblia de Jerusalén* 1975: 242; aquí, adaptados)

En otras palabras, en esta lectura los sacerdotes, que son modelos de adoración y cuidan el pacto escrito, ayudan al pueblo de Israel a cruzar hacia la “otra orilla”, es decir, a cumplir estrictamente la voluntad de Dios, para poder ver Su rostro *cara a cara* –como Moisés– a través de un medio que aquí es el Jordán y, en Juan de la Cruz, la fuente.

Pasemos ahora al *Cántico* sanjuanista¹⁴. En la estrofa 35 y su declaración, cuya primera redacción pudo haber sido completada hacia 1584,¹⁵ asistimos a un proceso de metaforización similar al que hemos señalado hasta aquí. En este conjunto, como en la emblemática estrofa XI que estructura todo el poema, también se recurre al par simbólico adhesión/visualización y a un uso de la fuente que recuerda el sentido del

¹³ “He aquí que el arca de Yahveh, Señor de toda la tierra, va a pasar el Jordán delante de vosotros” (*Biblia de Jerusalén* 1975: 241).

¹⁴ Cuya primera versión (*CA*) citaremos a partir de aquí según: San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia, OCD, 11ª ed., Madrid: EDICA, 1982, (en adelante, *Obras*). Los énfasis son nuestros.

¹⁵ Véase Eulogio Pacho (ed.), San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, Madrid: FUE, 1981, pp. 45-61.

aspaclaria meirá, el cristal transparente de la narración del *Zohar*. En la canción, leemos que la Esposa –el Alma– suplica a su querido:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte o al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura. (*Obras*: 441)

En la declaración de esta lira Juan de la Cruz desarrolla dos ideas centrales que nadie mejor que él resume. Según la primera de ellas:

No puede verse en la hermosura de Dios el alma y parecerse a él en ella **si no es transformándose en la sabiduría de Dios, en que lo de arriba se ve y se posee**. Por eso desea ir al monte o al collado, **do mana el agua pura**. (*Obras*: 549).

De acuerdo con la segunda:

[El] alma muere en deseo de entrar en [la espesura del] conocimiento de [los juicios de Dios] muy adentro; porque el [conocerlos] es deleite inestimable que excede todo sentido. (*Obras*: 549-550, que aquí adaptamos)

Juan de la Cruz sintetiza así la motivación básica de todo místico y nos presenta, como en el texto del *Zohar*, **un deseo, un medio y un requisito**. Estos tres aspectos, que pueden leerse a partir de lo que nuestro carmelita entiende como las “propiedades que tiene el amor” (*Obras*: 547), son modos de profundizar en la de por sí “perfecta unión de amor entre el alma y Dios” que el iniciado ya alcanzó tras progresar en la *escala mística* y que le permitirán ahondar aún más en la unión con la divinidad. El deseo, entonces, aparecería en ese “**Gocémonos amado**” con el que el Alma le reclama a Dios una “comunicación de dulzura de amor” (*Obras*: 548) que exceda la de la “ordinaria junta y unión” que ya tienen (*ibidem*), y que haga posible que el Alma disfrute de continuo los “gozos y dulzuras, [encerrados en] el ejercicio de amar interior y exteriormente” (*ibidem*); es decir, en la purificación de la voluntad y en el servicio del Amado.

Por su parte, el medio del que hablamos, que metaforiza el aspecto visual del cumplimiento de los mandatos divinos y **encierra posiblemente la acepción judía para aspaclaria**, lo hallamos en la enumeración con la que Juan de la Cruz explica cómo debemos leer el verso “**y vámonos a ver en tu hermosura**” (*Obras*: 548), señalando que el “hacerse semejante al Amado” es poder verse en la hermosura de Dios **allí do mana el agua pura** –como en la fuente de la estrofa XI– (*Obras*: 549), en donde el Creador comparte con el Alma el misterio del Verbo Jesucristo y de todo lo creado. En su extensión, que aquí recortamos, lo importante no es tanto el efecto que causa en nosotros la veintena de veces que el carmelita repite el vocablo “hermosura”, como el modo en que lo concatena con el campo semántico de los verbos *ver* y *ser*:

[H]agamos de manera que por medio de este ejercicio de amor ya dicho lleguemos a vernos en tu hermosura; esto es, que seamos semejantes en hermosura, [...] lo cual será transformándome a mí en tu hermosura; [...] porque tu hermosura misma será mi hermosura. (*Obras*: 548)

De manera que, así como en el *Zohar* se busca contemplar la luz del rostro de Dios –el **aspaclaria meirá**, el cristal que brilla por sí mismo y funciona simbólicamente como

objeto y medio de contemplación—, en *Cántico* se busca una “hermosura” que también es un medio y un objeto. Es un medio porque sin transformarse el Alma no puede visualizar la hermosura divina, y un objeto porque, como el mismo Juan aclara:

Esta [hermosura] es la **adopción** de los hijos de Dios, que de veras dirán a Dios lo que el mismo Hijo dijo por san Juan [...] al Eterno Padre: [...]: *Omnia mea tua sunt, et tua mea sunt*; que quiere decir: *Padre, todas mis cosas son tuyas, y tus cosas son mías*. (*Obras*: 548)

Finalmente, el requisito para poder ver la hermosura del rostro divino, que es una marca distintiva en ambos corpus, lo encontramos en el sentido del verbo **escudriñar** que Juan de la Cruz aplica al verso “**Entremos más adentro en la espesura**” (*Obras*: 549). Este *escudriñar*, este “saber las cosas y secretos del mismo Amado” (*Obras*: 547-548), encierra, al igual que el verbo latín *scrutare*, la necesidad de prestar atención a lo que otros ignoran o descartan. En todo caso, ¿qué les recuerda Juan de la Cruz a los destinatarios de estos textos, capaces de leerlos, como diría el santo, “en inteligencia mística”? (*Obras*: 434). Nada menos que la condición esencial que justifica la verdadera vida contemplativa, una praxis de la voluntad divina que identifica a quienes, en la gran tradición mística judeocristiana, siempre han sabido que:

desear entrar en [la] espesura de sabiduría y riquezas y regalos de Dios es de todos; mas desear entrar en la espesura de trabajos [...] por [...] Dios es de pocos; así como muchos se querrían ver en el término, sin pasar por el camino y medio [hacia] él. (*Obras*: 550).

Bibliografía

- Idel, Moshé. *Cábala: nuevas perspectivas*. Traducción de M. Tabuyo y A. López, México: FCE, Ediciones Siruela, 2006 [1988].
- San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia, OCD, 11ª edición, Madrid: EDICA, 1982.
- The Zohar. Pritzker Edition*. Translation and commentary by Daniel C. Matt, vol. 1. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.
- Todorov, Tzvetan. *Los géneros del discurso*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2012.