

Moshe Idel

Lenguaje, Torah y
hermenéutica en Abraham Abulafia

(traducción de Belinda Gornejo)

*Introducción**

La Cábala de Rabí Abraham Abulafia se conoce con dos nombres, ambos utilizados en sus escritos: la Cábala extática que es, literalmente, la profética, la *Kabalah Nevuit*, a saber, la que trata con esa clase de misticismo que muestra al cabalista la forma de obtener una experiencia mística concebida como profecía; y la Cábala de los Nombres, es decir, de los Nombres divinos (*Kabalat Hashemot*), o sea la clase de misticismo que muestra la manera de lograr esa experiencia extática. Esta segunda forma estaba enfocada a la práctica de la recitación de los nombres divinos y de varias combinaciones del alfabeto hebreo.¹ La técnica de combinar letras, usada para obtener experiencias místicas, fue usada también, en el sistema hermenéutico de este cabalista, como método exegético avanzado que permite al místico penetrar en los estratos más profundos de las Escrituras. Es el punto culminante de un método

* Este ensayo forma parte del reciente libro de Moshe Idel, *Language, Torah and Hermeneutics*, publicado por la State University of New York Press (SUNY), 1988.

¹ Cf. Idel, *The Mystical Experience*, cap. I.

exegético más complejo que pasó inadvertido a los estudiosos modernos de las hermenéuticas, cabalística y judía, y que será expuesto aquí, por primera vez, de un modo más detallado. Para comprender, sin embargo, la materia prima a la que se aplican estos recursos hermenéuticos, revisaremos los puntos de vista que sostenían Abulafia y algunos de sus seguidores con respecto a la naturaleza del lenguaje, así como su concepción de la *Torah*, objeto principal de la investigación hermenéutica.

Podemos decir que la percepción que Abulafia tiene del lenguaje y de la interpretación está dirigida básicamente hacia lo alegórico, hecho que influye decisivamente en su concepción de la *Torah*, en sus propias revelaciones y en sus interpretaciones de las mismas. Siguiendo la línea del aristotelismo medieval, la alegoría alude indirectamente a los procesos psicológicos que consisten en las relaciones cambiantes entre los poderes internos involucrados en el proceso psicológico: el intelecto y la imaginación. Las interpretaciones que hace de las Escrituras y de sus propias revelaciones lo llevan, una y otra vez, a descodificar textos y experiencias como reveladoras de las diversas fases de la relación entre estos dos sentidos internos.²

Sin embargo, lo que caracteriza a la hermenéutica de Abulafia, no es sólo esta tentativa alegórica, evidente en toda la literatura medieval; también es importante la sobreposición que hace de la combinación de letras por encima del método alegórico. Si lo primero es de origen sefaradí y fue cultivado por los judíos durante varias generaciones anteriores a Abulafia, lo segundo fue expuesto por primera vez de un modo elaborado en el ambiente Ashkenasí, entre los llamados Ashkenasí Jasidim de los

² *Idem*, 144-145, y el final de la introducción.

siglos XII y XIII. Sin relación alguna con la interpretación alegórica, los pietistas judío-alemanes describieron varios métodos complejos que podían ser utilizados para comprender los significados ocultos en la *Torah*. Aunque los métodos hermenéuticos avanzados de Abulafia se derivan obviamente de fuentes Ashkenasí, parece, sin embargo, que el énfasis particular que pone en la importancia de la combinación de las letras, es único en él.³ Es más, mientras que los pietistas estaban motivados por una fuerte tendencia conservadora, que se centraba en el reforzamiento de la forma crucial de la adoración judía, mediante el establecimiento de la relación entre las estructuras numéricas de las oraciones y sus contrapartes bíblicas, la motivación de Abulafia era, básicamente, un deseo de innovación que culmina, como veremos más adelante, en la libre reestructuración de la composición de las letras del texto bíblico, que debe ser "interpretada".⁴ Más allá de extraer solamente el significado alegórico de algún texto bíblico, método derivado de la tradición masorética, Abulafia muestra la manera de interpretación que consiste en regresar el texto a su forma más elemental, como un conglomerado de letras por combinar, infundiéndole nuevos significados al nuevo "texto". Si el método alegórico de los filósofos judíos medievales consistía en reinterpretar la escritura en formas novedosas, esto se hacía, sin embargo, bajo la suposición, explícita o implícita, de que

³ No se dispone de ningún estudio detallado de la hermenéutica de los pietistas de Ashkenasí, a pesar de que es una cuestión importante de su pensamiento místico. Véase, por el momento, Joseph Dan, "The Ashkenazi Hasidic 'Gates of Wisdom' en G. Nahon-Ch. Touati (Ed.), *Hommage a Georges Vajda* (Lovaina 1980) pp. 185-189.

⁴ Véase J. Dan, *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidim*, Jerusalem 1968, 56-57 (en hebreo).

la novedad no tendría ningún impacto en la estructura del texto, cuya integridad quedaba salvaguardada desde el punto de vista estructural. Éste es también el caso de la interpretación simbólica que hacen los cabalistas teosóficos. Al transformar el texto en una textura de símbolos relacionados con la configuración divina de las *Sefirot*, o con el mundo demoníaco, estos cabalistas se preocupaban por indicar repetidamente que el significado literal del texto quedaba preservado, puesto que el orden de las letras permanecía intacto.⁵ En ambos casos se superponía un cierto argumento a los relatos bíblicos, infundiéndoles así los detalles de otras teologías. El argumento podía ser físico, relacionado con los cuatro elementos, o bien filosófico, referido a las relaciones, o entre intelecto y alma, en caso de que se manejaran fuentes neoplatónicas, o entre intelecto e imaginación, en caso de que los textos estuviesen orientados aristotélicamente. De uno u otro modo, se establecía un cierto diálogo entre la teología preexistente y el texto, de tal manera que no sólo era reinterpretado el texto, sino que, además, en cierto grado, se transformaban también los procesos extrabíblicos, al intentar fundirlos con el texto.

Con Abulafia, tal diálogo puede ocurrir sólo en ciertos niveles de interpretación; a partir del momento en que utiliza los métodos avanzados de interpretación, que destruyen literalmente el orden regular del texto, la textura bíblica se concibe únicamente como un punto de partida, que no puede imponer su estructura particular al intérprete. Finalmente, la disección poderosa del texto permite, según Abulafia, que surja o que ocurra una ex-

⁵ Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, 200-210, donde discutí también algunas divergencias entre la exégesis de Abulafia y la de los cabalistas teosóficos.

perencia profética en la que el místico puede establecer un diálogo con la entidad revelada que es, al menos en algunos casos, una proyección de su propia fuerza mística.⁶ Si cada intérprete se encuentra a sí mismo en el texto interpretado, se puede decir que Abulafia representa uno de los ejemplos más extremos de semejante autodescubrimiento. Si alguien puede dar expresión a su experiencia regularmente mediante un giro particular en la comprensión de un texto, Abulafia transforma su experiencia en un texto; la experiencia es, en su más alta expresión, un proceso creador de textos. Este interés por una actitud interpretativa-experimentadora-creadora con respecto al texto, lo materializó al escribir sus libros proféticos, uno de ellos titulado *Libro del Haftarah*, obra profética que ha de ser leída en la sinagoga después de la lectura de partes del *Pentateuco*, en vez de una sección de los profetas bíblicos.

Aunque estaba profundamente fascinado por el poder del lenguaje y, más específicamente, del lenguaje hebreo, podemos percibir en Abulafia un intento de trascenderlo, al desconstruir al lenguaje como un instrumento comunicativo, de modo tal que se transforma en una serie de combinaciones sin sentido de letras que, siguiendo reglas estrictamente matemáticas, llevarían al místico más allá del estado normal de la conciencia. Al igual que los magos antiguos, Abulafia invoca el influjo divino mediante una serie de permutaciones de consonantes y vocales, que son principalmente místicas y, en el caso de la creación del *Golem*, también esencias mágicas del lenguaje.

El fenómeno de desintegración del texto bíblico debe entenderse como parte de la creencia de que el espíritu

⁶ *Idem*, *The Mystical Experience*, 144-145.

divino está presente y activo nuevamente.⁷ Los esfuerzos interpretativos en el judaísmo fueron asumidos cuando se supuso que la relación entre el hombre y lo divino era ya parte de un pasado glorioso: sólo cuando se llegó a la estabilidad del texto por la certeza de que ninguna nueva revelación agregaría ni disminuiría en nada el corpus canónico, se hicieron intentos por descodificar las implicaciones del texto dado. El intérprete vino en sustitución del profeta, como parte del establecimiento de la relación entre el hombre y Dios, ahora mediante un texto omnisciente y que lo abarca todo. Está colocado entre Dios y la sociedad; ahora, entre él y Dios, se halla un canon rígidamente estructurado como un hecho religioso esencial. El intérprete podía entender la actividad del espíritu divino como parte del pasado y como algo encarnado en el Libro. Cuando el espíritu divino entró de nuevo en la historia de la espiritualidad judía, según los cabalistas medievales, el intérprete logró una mejor situación; podía, aunque no era realmente necesario, verse a sí mismo como colocado entre Dios y el Texto. Al principio de la experiencia interpretativa, inclusive según Abulafia, el canon debe ser entendido como un orden establecido que desempeña, como el lenguaje mismo, un papel mediador en los asuntos humanos, pues la función del proceso interpretativo consiste en extraer los varios significados implícitos en éste. Sin embargo, al avanzar en el camino de la vida mística, el intérprete trasciende esta posición frente a un texto y a un lenguaje estructurados que intervienen entre él y Dios, y penetra a través del velo que representa esta estructura, para lograr una posición en la que se siente más cerca de Dios.⁸

⁷ Sobre la relación entre la hermenéutica y la revelación, véase *idem*, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 234-243.

⁸ Abulafia vuelve a la situación precanónica cuando el profeta podía estar

La pregunta típica que surge al tratar los problemas antes mencionados es hasta qué punto Abulafia, o cualquiera que siga el camino de la Cábala profética, abre el camino a una perspectiva antinómica. ¿No implica este impulso hacia la desconstrucción del texto, un antagonismo esencial frente a los valores expresados en el mismo? La respuesta es, creo yo, bastante compleja. Si el "antinomismo" se define como una resistencia o una oposición al contenido de un cierto *nomos*, Abulafia bien puede ser excluido del círculo de los místicos 'antinómicos'. Él no presenta una visión alternativa de alguna manera práctica de vida que deba ser sugerida a la multitud. Hasta donde los contenidos del texto revelado se dirigen al *vulgus*, es tan "nómico" como cualquier gran figura *halájica*, tal como lo es Maimónides. El sentido literal de la *Torah* es, según parece afirmar claramente en sus escritos Abulafia, tan inmutable como el mundo. En contraste con el concepto de los cabalistas teosóficos, que prevén un cambio en la naturaleza y forma de la *Torah* en otro eón o *Shemitah*, para bien o para mal, como lo creen el autor anónimo de *Sefer Hatemunah* y los de su círculo, Abulafia es un tradicionalista.⁹ Considera a la historia o al tiempo como periodos en los que son posibles varios cambios, pero estos cambios no alterarán, básicamente, el ideal de trascender lo imaginativo en favor de lo intelectual, que son los motivos esenciales de su concepción de la significación alegórica de la *Torah*. Aun en el futuro, no será posible ningún cambio

en contacto directo con la divinidad sin la mediación del texto. Véase Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp. 108-109, 245, David Weiss-Halivni, *Midrash, Mishnah and Gemara*, Cambridge, Mass, and London, 1986, p. 16 e Idel, "The Infinities of Torah in Kabbalah", pp. 141-142, en *Midrash and Literature*, New Haven and London, Yale University Press, 1986.

⁹ G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 460-474.

en la meta; por lo tanto, la *Torah* seguirá cumpliendo las mismas funciones: para el *vulgus* funcionará en el nivel literal; para los místicos, en el nivel espiritual. En algunos de los cabalistas teosóficos, la actitud hacia el tiempo, inclusive el tiempo cósmico, es diferente. Presidido por *Sefirot* distintas, cada eón tiene una cualidad propia y, con ellas, la *Torah* cambiará su presente configuración espiritual. Según otro punto de vista, expuesto por el cabalista anónimo que escribió *Sefer Tikune Zohar* y *Raya Mehemna*, hay una *Torah* ideal, *Torah De Azilut*, que sucederá a la actual *Torah Deberiyah*.¹⁰ En ambos casos, estos cabalistas teosóficos prevén un tiempo en el que esta *Torah* dada funcionará de una manera distinta. Según Abulafia, esto es imposible porque la *Torah* es, en un cierto nivel, idéntica al mundo de las formas, o a Dios mismo, un hecho que complica la suposición de que pueda ocurrir un cambio básico en su naturaleza. Hasta aquí, la actitud de Abulafia puede ser considerada tradicional.

En lo que se refiere a la posición de los mandamientos de la *Torah* aquí y ahora, con relación a la pequeña *élite* que alcanza la cúspide de la espiritualidad, su perspectiva es ambigua. Es obvio que consideraba su propio sistema como la culminación del ideal religioso judío; luchar por una vida en contacto directo con lo divino es, según él, la quintaesencia del judaísmo. Sin embargo, los modos específicos de materializar este tipo de espiritualidad, como proponen sus manuales místicos, son técnicas "anómicas". En el momento en el que alguien decide penetrar al Mundo-Por-Venir estando en esta vida, puede hacerlo, de una manera neutral para el *modus vivendi* específicamente judío, visto como el acatamiento de los man-

¹⁰ *Idem, On the Kabbalah*, 66-73, 83-85.

damientos. Como parte de un camino místico, según se propone en los manuales de Abulafia, el comportamiento ritualista parece no desempeñar ningún papel importante. Como directrices hacia una cierta *gnosis* espiritual y como formas de acción humana, los mandamientos que deben cumplirse en la vida diaria son, con seguridad, relevantes hasta el momento en que el místico llega al cuarto de aislamiento y concentración para llevar a cabo su tipo de ritual, que consiste en pronunciar los nombres divinos y las combinaciones de letras de los alfabetos. Estos mandamientos pueden ser, de hecho, indispensables, aun después de que el místico regresa del Mundo-Por-Venir a este mundo. Pero parecen neutralizarse en los momentos de elevación espiritual.

Permítaseme comparar la actitud de Abulafia hacia la *Torah* con la de sus contemporáneos, los cabalistas de Castilla. En el libro del *Zohar* y en los escritos de algunos cabalistas estrechamente relacionados con las ideas expresadas en el *Zohar*, como los del Rabí Joseph Gikatilla y el Rabí Joseph de Hamadan, la *Torah*, como un todo, se concibe como la encarnación de un poder divino, o del complejo de poderes divinos llamado *Sefirot*.¹¹ Como una encarnación, ella —y el lenguaje en su expresión visual en las letras— es un cuerpo cuya integridad debe ser cuidadosamente preservada, pues cualquier adición, sustracción o disminución es dañina para este corpus místico. En el caso de la bien conocida parábola de la *Torah* como una doncella, hallamos una total personificación de la *Torah* como una entidad femenina que entra en relación directa con el místico. Puede éste convertirse en esposo de la *Torah*, si es capaz de penetrar en sus niveles más profundos. La

¹¹ Véase Idel, "The Concept of Torah", pp.66-67.

personificación del *Zohar* va de acuerdo con la imaginería medieval en la que la Naturaleza, la Sabiduría y la Iglesia son vistas en términos de personificación femenina. Tal personificación está completamente ausente de la Cábala de Abulafia y, hasta donde nos ha podido llegar la literatura, de la Cábala extática en general: no aparece ni en las obras del Rabí Isaac de Aco ni en el anónimo *Shaare Zadek*, o en el *Sullam Haaliyah* de Albotini. Parece ser que esta imaginería era parte del patrimonio legado por la Cábala teosófica, pudiéndosele hallar, además de en el *Zohar*, en las revelaciones de la *Mishnah* del Rabí Joseph Karo.¹²

En la Cábala extática, la imaginería relacionada con la *Torah* es de tipo geométrico, el punto o el círculo,¹³ y el primero no es sólo un recurso literario, sino además, en el caso del Rabí Isaac de Aco, también una experiencia.¹⁴

Esta imaginería parece estar más inclinada hacia una concepción alegórica que hacia la percepción simbólica de la Cábala teosófica. Más allá de esta diferencia, parece que la actitud que Abulafia sostiene con respecto a la *Torah* está motivada por una tendencia, no a poseer una personificación mítica, tan evidente en el *Zohar*, sino a trascender la taxonomía de un texto destinado al *vulgus*, en favor de una concepción abstracta e intelectualizada de la *Torah* como idéntica al campo de las entidades separadas, según la terminología medieval.¹⁵ La ausencia

¹² Véase R.J.Z. Werblowski, *R. Joseph Karo. Lawyer and Mystic*, Filadelfia 1977, pp. 257-277.

¹³ *Cf.* cap. 2.

¹⁴ Véase Idel, *The Mystical Experience*, 114-115.

¹⁵ Véase Scholem, *On the Kabbalah*, 55-56; Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 227-229.

de una imagen femenina de la *Torah* debe relacionarse, al menos en el caso de Abulafia, con su concepción del intelecto del místico como una entidad femenina en relación con el Intelecto Activo, la *Torah* masculina y supernatural al mismo tiempo.¹⁶ La Cábala teosófica, enfocada como está a los símbolos rituales de la *Shejinah*, se inclinaba más a representar al místico como masculino en su relación con el mundo supernatural, incluyendo a la *Torah* personificada.

El acercamiento teosófico a la *Torah* y al lenguaje como cuerpos míticos orgánicos que han de ser estudiados en profundidad, tiene su paralelo, en la doctrina de Abulafia, en la idea de que el máximo significado místico está por ser descubierto en la libre combinación asociativa de las letras cuyos eslabones están separados para permitir el surgimiento de la nueva combinación. La desconstrucción tiene que preceder a la reconstrucción, puesto que la *Torah* es más un proceso que un ideal estático. De hecho, la Cábala teosófica y la actitud midráshica en general, conciben a la *Torah* como una entidad dinámica, cuyos tesoros recónditos revela continuamente el intérprete. Su perspectiva de la *Torah*, sin embargo, incluye un elemento cardinal del organismo dinámico: la *Torah* puede ser un Árbol, una Doncella, la *Shejinah* personificada. Entender una faceta de este cuerpo no implica su desintegración; tampoco se espera que el cabalista manipule los varios órganos de este cuerpo, sino para contemplarlo tal como es: la *Torah* se concibe como una forma dada, perfecta. La estructura básica del verso, del periscopio y del texto entero se mantiene, a pesar de la simbología atrevida que le infunde el cabalista teosófico. Esto difiere completamente de las

¹⁶ Cf. Idel, *The Mystical Experience*, p. 205.

últimas etapas de la hermenéutica de Abulafia. El texto se vuelve un pretexto para el subsecuente proceso de perseguir una experiencia mística, más que una comprensión profunda del texto.

Esta disolución del texto canónico está evidentemente relacionada con la suposición de que los elementos que construyen el texto tienen un significado por sí mismos, aun en su existencia aislada. El concepto de que todas y cada una de las letras pueden ser consideradas en sí mismas como un nombre divino, es básico para entender la acción destructiva de las últimas etapas de interpretación del método de Abulafia. Respaldado por tal suposición, que se origina en fuentes anteriores, la disolución del texto desde una construcción estructurada hasta una conglomeración de letras aparentemente sin sentido, puede ser entendida en la perspectiva adecuada.¹⁷ La función ordinaria del lenguaje es posible debido a la imposición de un orden que relaciona a las letras poderosas en un contexto que sirve a un propósito básicamente pedagógico. Al atarlas, su fuerza se unifica, de modo que los hombres ordinarios se benefician de las direcciones que funcionan para instruirlos en el nivel más elemental. Esta monadización del lenguaje tiene un paralelo interesante en el proceso de transición del lenguaje clásico al lenguaje poético descrito por Barthes: su perspectiva de la disminución de la importancia de la palabra aislada en el lenguaje clásico, a favor de la formulación organizada, es supuestamente la evolución del lenguaje desde un enfoque primitivo en los sustantivos, o nombres, hasta su incorporación en un discurso gramatical más complejo. En el tipo de lenguaje descrito por Barthes como clásico, las

¹⁷ Véase Idel, "Perceptions of Kabbalah".

palabras están *absenté* o *neutralisé*. El paso al lenguaje poético, moderno, que da énfasis a la importancia de la palabra individual, a expensas del discurso organizado, es aparentemente un retorno a la dimensión mágico-mística del lenguaje que fue vencida, según parece, por el habla informativa ordinaria.¹⁸ Este redescubrimiento de la palabra funcionando sola, más allá de la red de las relaciones gramaticales, dota a la palabra de una densidad que recuerda los conceptos mágico-místicos de las letras individuales como nombres divinos. Abulafia no inventó el acercamiento monadístico al texto y al lenguaje: éste fue parte del patrimonio de la antigua literatura judía y fue aceptado también por algunos de los cabalistas teosóficos que precedieron a Abulafia.¹⁹ Lo que parece ser original, sin embargo, es la transformación que hace de un concepto existente en un recurso hermenéutico.

Las personas que aceptan un texto o un canon dado, tienen una posición pasiva, o al menos se supone que están en los primeros pasos de su desarrollo espiritual. Las letras estructuradas estructuran a hombres desestructurados. Con la evolución espiritual, la persona se va volviendo más y más activa en relación con el texto, que gradualmente se vuelve menos estructurado, hasta que el intérprete llega al punto en el que puede estructurar las letras, que antes estaban desligadas de sus afinidades, a significados en un texto o en una palabra dados. Este proceso es paralelo al crecimiento gradual del componente espiritual del místico que se debe, en principio, al texto canónico o al lenguaje ordinario, pero que se libera de las ataduras de la naturaleza y es capaz de liberar a las letras

¹⁸ Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris 1972, 35-38.

¹⁹ Véase Idel, "The Reification of Language", par. VI.

divinas de sus ataduras con el texto canónico.²⁰ Entre más espiritual es un hombre —en este caso, entre más libre sea en relación con el texto ordenado—, más espiritual es su interpretación. En el caso de Abulafia, al menos según sus últimos escritos, parece que el retorno del énfasis en las fuerzas inherentes de los elementos del lenguaje en sí mismos, comparados con su función en los textos tradicionales, evidencia una cierta alienación de los universos lingüístico, social y religioso prescritos por el judaísmo medieval.

Este trascender el sentido literal de las cosas va acompañado de la suposición de que, más allá de una aproximación filosófica al texto, hay un método supremo: el de la combinación de letras visto como la “sabiduría de la lógica interna y supernatural”. Así como los filósofos examinaban el texto o las conclusiones alcanzadas por la gente usando las categorías lógicas aristotélicas, así examinaba el cabalista el texto bíblico con ayuda de su lógica, cuyas categorías eran extraídas del arsenal hermenéutico “tradicional”: combinaciones de letras, acrósticos y numerología.²¹ Hasta cierto punto, aun la similitud entre la exégesis alegórica de Abulafia y la de los filósofos, está limitada a un punto vital. Los filósofos aristotélicos proyectaban la física, la psicología y la metafísica aristotélicas sobre los textos bíblicos. Abulafia enfocaba sus interpretaciones alegóricas básicamente en el nivel psicológico, mientras que los otros dos dominios son sólo marginales

²⁰ En relación con la metáfora del alojamiento de los nudos como una expresión de la liberación de la corporalidad en el misticismo de Abulafia, véase Idel, *The Mystical Experience*, pp. 134-137.

²¹ Véase Idel, “The Intediction to study Kabbalah before the age of forty”, *AJS review*, vol. 5, 1980, p.17 (en hebreo); *idem.*, “Infinities of Torah in Kabbalah”, p. 149.

a su exégesis. Por lo tanto, podemos describir su *alegore-sis* como psicológica. Sin embargo, aun esta distinción no agota las diferencias entre su interpretación y la interpretación filosófica judía clásica de la Biblia. De hecho, comparten el mismo tipo de nomenclatura que se imponía a los mismos textos. Sin embargo, Abulafia parece imponer no sólo la nomenclatura, sino que también impone la idea de que los procesos psicológicos que se manejan son de verdadero interés, aun cuando el *signatum* sea la antigua experiencia profética. Mientras que los filósofos se aproximan a estos eventos como parte de un pasado sellado, o al menos no como algo manifiesto directamente en el presente, el interés principal de Abulafia es la antigua tradición que trata con las experiencias espirituales como un modelo para el presente. Es más, es obvio que también aplica la exégesis alegórica a sus propias experiencias. Por lo tanto, podemos describir este tipo de alegoría como una exégesis espiritualista que pudo haber influido inclusive en su actitud hacia la Biblia.²²

²² Mi distinción entre la *alegore-sis* psicológica, difundida en la literatura medieval, y la exégesis espiritualista, se basa en la asunción de que el intérprete que utilizaba la alegoría para descodificar sus propias experiencias espirituales, inyectaba a su vez, por el mismo método, sus experiencias en el texto bíblico.