

*Elliot R. Wolfson*

**La hermenéutica de la experiencia visionaria:  
revelación e interpretación en el *Zohar***

(traducción de Margarita León)

La legitimación de las nuevas interpretaciones, tanto dentro de la historia del judaísmo como de otras culturas religiosas basadas en las Escrituras Sagradas, ha tomado básicamente una de dos formas: la exégesis de las fuentes documentales o la apelación a la revelación directa. Es decir, una verdad recientemente expresada, o se atribuye a una revelación inspirada por la divinidad, o se encuentra que está implícita en el texto antiguo y por tanto se deriva de ahí a través de la exégesis. Sin duda, en cada una de estas posibilidades, el lazo con la tradición del pasado es seguro. Quien pretende haber tenido una nueva visión, no solamente la expresará en un lenguaje tradicional, sino que atribuirá la experiencia a una autoridad tradicional. Así, tomando un ejemplo de la historia de la mística judía, en la cadena de transmisión del saber místico asociado con los primeros cabalistas conocidos en Provenza, Abraham ben Isaac, Abraham ben David, Jacob ha-Nazir e Isaac El Ciego, se decía que el conocimiento esotérico era impartido a través de la revelación del profeta Elías.<sup>1</sup> El solo nombre de este último garantizaba, al menos parcialmente, la

<sup>1</sup> Véase G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, 1987, pp. 35-39, 238-43.

legitimidad de la revelación en los círculos tradicionales. Cualquiera que fuera el contenido de la revelación mística, el ser atribuido a Elías, el guardián de la tradición rabínica *par excellence*, aseguraba su lugar dentro del judaísmo normativo. En el caso de una interpretación nueva, este proceso de legitimación es todavía más seguro cuando las nuevas ideas son presentadas como parte de la revelación original. La brecha potencial que separa la revelación escritural y la progresiva interpretación humana, está efectivamente obstruida por la suposición hermenéutica —que algunos podrían llamar una “noble ficción”— de que toda verdad está contenida en el texto sagrado. Regresando otra vez al judaísmo para dar un ejemplo, los estudiosos han venido advirtiendo la paradoja fundamental que caracteriza a la interpretación escritural, el *midrash*, en la tradición rabínica: todo lo nuevo debe ser antiguo, ya que presumiblemente todas las interpretaciones se encuentran escondidas en la *Torah*.<sup>2</sup>

Algunas veces, estudiosos del pensamiento judío consideran que las modalidades de la revelación y de la interpretación se excluyen mutuamente. El hecho de recurrir a la exégesis surge así, específicamente, en una situación en la que se ha suspendido el acceso a la revelación divina, pues si dicha revelación estuviera por suceder, no habría necesidad de derivar verdades fuera del dogma establecido. *Midrash*, en una palabra, presupone un alejamiento de Dios debido a la suspensión de estados proféticos o reveladores. Sin embargo, puede demostrarse que, dentro de la tradición judaica, particularmente en la literatura apo-

<sup>2</sup> Cf. S. Rawidowicz, “On Interpretation” en *Studies in Jewish Thought*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1974, pp. 47-48, 52-53; G. Scholem, “Révelation and Tradition as Religious Categories”, en *The Messianic Idea in Judaism*, Nueva York, Schocken Books, 1971, pp. 287-89.

calíptica y mística, hay una relación intrínseca entre el estudio de un texto y la experiencia visionaria. Lejos de excluirse mutuamente, la experiencia visionaria en sí misma puede ser de naturaleza interpretativa, derivándose de visiones previas conservadas en un documento escrito, mientras que la tarea exegética puede originarse y desembocar en un estado revelador de la conciencia.

El propósito de este estudio es examinar el problema de la relación entre revelación e interpretación en el *Zohar*, el texto clásico de la mística medieval judía que apareció en Castilla hacia finales del siglo XIII. Como Gershom Scholem ha afirmado, los documentos históricos atestiguan el hecho de que en el siglo XII operaban ya dos modos distintos de legitimación de la doctrina mística en los círculos cabalísticos: uno —el cual ya he mencionado—, que consiste en las revelaciones místicas de Elías, y el otro, el del *midrash* místico, como es particularmente claro en el caso del *Sefer Bahir*.<sup>3</sup> En otra parte, Scholem ha escrito que en la historia de la Cábala las innovaciones fueron hechas “sobre la base de nuevas interpretaciones del viejo saber popular”, y también como “un resultado de la inspiración pura o revelación, e inclusive de un sueño”.<sup>4</sup> La literatura cabalística, de acuerdo con Scholem, está teñida por una dualidad: la iluminación sobrenatural por una parte, y la exégesis tradicional por la otra. La tesis de este ensayo, formulada de manera simple, es que en el *Zohar* los dos modos, revelación e interpretación, se identifican y se funden. El que ocurra esta convergencia se debe al hecho de que la estructura teosófica subyacente propor-

<sup>3</sup> Scholem, G. *Origins of the Kabbalah*, pp. 39-44 y 49-53.

<sup>4</sup> Scholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken, 1961 p. 120.

ciona una base fenomenológica común a ambos. En la relación hermenéutica que el exégeta místico mantiene con el texto, él ve nuevamente a Dios como Dios fue visto en el acontecimiento histórico de la revelación. En suma, desde la perspectiva del *Zohar*, la experiencia visionaria es un vehículo para la hermenéutica, así como la hermenéutica es un vehículo para la experiencia visionaria. La combinación de estas modalidades constituyó una enorme fuerza que ejerció una influencia profunda en las siguientes generaciones de exégetas judíos. Establecidos los nexos entre el estudio textual y la experiencia visionaria, la interpretación de la Escritura ya no fue considerada como una simple ejecución del mandato fundamental de Dios: estudiar la *Tórah* (*talmúd-Tórah*), sino que dicha interpretación era más bien entendida como un acto de participación en el drama mismo de la vida divina. La *interpretatio* en sí misma se convirtió en un momento de *revelatio*, la cual, en el lenguaje del *Zohar*, comprende además el proceso de *devekút*, es decir, la unión del individuo con Dios.<sup>5</sup>

### Revelación

Para comprender la correlación entre los modos interpretativo y revelatorio en el *Zohar*, es necesario analizar cada componente de la ecuación de manera separada. La primera cuestión concierne, entonces, a la interpretación zohárica de la revelación. Diseminadas a través del voluminoso corpus del *Zohar* hay muchas ideas valiosas, a veces contradictorias,<sup>6</sup> concernientes a la naturaleza de la revelación. Sin embargo, para los propósitos de este ensayo,

<sup>5</sup> Cf. *Zohar* II, 213b; 217a; III, 36a; *Zohár Hadásh*, 27d; 7-29a.

<sup>6</sup> Cf. *Zohar* II, 66b; III, 147 a.

la atención se centrará específicamente en el tratamiento zohárico de la naturaleza de la experiencia visionaria de la teofanía sinaítica.

En uno de los textos claves,<sup>7</sup> una interpretación de *Éxodo* 20:15, “Y toda la gente vio las voces”: *ve-kol ha-'am roim 'et ha-qolot*, el *Zohar* trae a cuento un problema evidente que preocupó de igual manera a exégetas clásicos y medievales: ¿por qué la Escritura emplea el predicado “vio” en conjunción con el objeto “voces”, mezclando de este modo una metáfora óptica y una auditiva? En respuesta a dicha interrogante, el *Zohar* ofrece tres posibles interpretaciones. La primera, atribuida a Rabí Aba, se basa en una lectura cuidadosa —más o menos literal— de la Escritura, y sugiere que las voces incorpóreas del discurso divino fueron encarnadas en un medio ambiente físico de oscuridad, nubes y espesa neblina, que les posibilitaron ser vistas por el ojo humano.<sup>8</sup> A partir de esa visión, los israelitas fueron iluminados por la luz celestial de Dios. La segunda interpretación, atribuida a Rabí José, afirma que estas voces, es decir el contenido de la visión, no fueron otra cosa que las *Sefirot* mismas, las potencias de Dios, que resplandecían.<sup>9</sup> Esto tiene, así, perfecto sentido para hablar de una “verdadera visión” de dichas voces, pues estas últimas (las *Sefirot*) son, en esencia, de una naturaleza luminosa. Una tercera perspectiva, que se le atribuye a Rabí Eleazar, ofrece todavía otra interpretación, aunque no desvinculada de las anteriores. Según él, las voces se refieren del mismo modo a las *Sefirot*, pero, por otra parte, también la visión de estas voces estaba mediada a

<sup>7</sup> *Zohar* II, 81 a-b.

<sup>8</sup> *Dt.* 4:11 y 5:19-20. *Cf. Zohar* I, 116.

<sup>9</sup> *Cf. Zohar* II, 194 a.

través de la última de ellas, la *Shejinah*. A ella se alude en el verso a través de la partícula acusativa 'et, la cual funciona en el *Zohar* como un símbolo místico para la última gradación, la consumación del discurso divino, en tanto que esta palabra contiene la primera y la última consonante del alfabeto hebreo.<sup>10</sup>

La interpretación de Rabí Eleazar, de que Israel tuvo en el Sinaí una visión de la *Shejinah*, tiene sus antecedentes en una multitud de manifestaciones midráshicas y agádicas, las cuales enfatizan la única cualidad teofánica de la revelación sináutica. En términos de los antecedentes cabalísticos, la noción de que la *Shejinah* es el *locus* de la experiencia reveladora en el Sinaí, se expresa por primera vez en el *Sefer Bahir*.

Un verso dice, 'Y toda la gente vio las voces' (*Ex.* 20:15) y otro verso dice, 'La voz de las palabras que ustedes oyeron' (*Dt.* 4: 12). ¿Cómo es posible esto? Primero ellos vieron las voces. ¿Y qué vieron? Las siete voces... y al final escucharon el discurso que salió de todas ellas. Hemos sabido que había diez (palabras) y los rabinos dijeron que todas ellas fueron dichas a través de una sola palabra. Así, todas éstas (siete voces) fueron dichas en una palabra.<sup>11</sup>

Así como los rabinos habían afirmado que las diez palabras de la revelación fueron articuladas en una, así también las siete voces, que corresponden a las siete *Sefirot* inferiores de las diez que son, están todas contenidas en un solo discurso, es decir, la *Shejinah*. El hecho de que una palabra que contenga todas las voces superiores se refiera a la *Shejinah*, puede inferirse del siguiente fragmento del

<sup>10</sup> Cf. *Zohar* I, 156; 30b; 53b; 60a; 208a; 247a.

<sup>11</sup> *Sefer Bahir*, 48.

*Sefer Bahir* que declara: “Diez palabras (corresponden) a los diez reyes...la palabra ‘Yo’ (*Anoji*) está escrita entre ellas (cf. *Ex.* 20:2) y contiene a todas las diez.”<sup>12</sup> La *Shejinah* está simbolizada por el pronombre de la primera persona, ‘*Anoji*’, porque la Presencia femenina es el polo subjetivo del pleroma divino, el aspecto que se dirige al hombre como el “Yo” de la voz de la revelación.

Aquello que estaba implícito en el enigmático pasaje del *Bahir* es desarrollado más tarde por los cabalistas españoles del siglo XIII, como Rabí Ezra de Gerona y su colega más joven, Najmánides (1194-1270). Así, por ejemplo, en un pasaje, Rabí Ezra comenta que, a pesar de que hay dos aspectos de la *Torah*, el escrito y el oral, que corresponden respectivamente a las emanaciones divinas, la sexta (masculina) y la décima (femenina), la vía de la revelación de la primera es la última. “La *Torah* oral (*Shejinah*) emana de la *Torah* escrita (*Tiferet*) que la conserva... Las dos *Torot* fueron dadas por medio de la *Shejinah*... pues la voz interior (de la revelación) no era perceptible ni fue escuchada hasta la final, que es la décima *Sefirah*”.<sup>13</sup> Najmánides, por su parte, escribe en su comentario a *Éxodo* 10:30:

(La *Torah*) fue dada a Moisés en siete voces (es decir, las siete *Sefirot*), las cuales él escuchó y comprendió. Pero en el caso de Israel, ellos la escucharon en una sola voz (es decir, *Shejinah*) como dice, ‘una voz fuerte y nada más’ (*Dt.* 5:19). Y dice, ‘Ustedes oyeron el sonido de las palabras pero no percibieron ninguna forma, nada sino una (única) voz’ (*ibid.* 4:12). Y aquí también (la Escritura) alude (a esto) ‘Y toda la gente vio las voces’ (*Ex.* 20:15), la palabra *qolot* está (escrita) sin la *uau*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>13</sup> R. Ezra, *Commentary on Shir Ha-Shirim*, *Kitvei Ramban*, Ed. C.D. Chavel, Jerusalén: Mosad, Ha-Rav Kook, 1978, 2:487.

14 (que significa la forma plural), porque ellos (Israel) vieron todas las voces como si fuera una (esto es, la *Shejinah*).<sup>14</sup>

La opinión atribuida en el *Zohar* a Rabi Eleazar sigue esta línea de interpretación, al afirmar que la visión de las luces superiores en el Sinai fue mediada a través de la *Shejinah*. En otro contexto, el *Zohar* lo explica como sigue:

Cuando la *Torah* fue dada a Israel, ellos vieron y fijaron la vista directamente en el otro espejo (la *Shejinah*) y las gradaciones superiores, y decidieron contemplar y ver la Gloria de su Maestro. Así, ellos vieron la Gloria celestial y al Bendito, alabado sea Él.<sup>15</sup>

Y aún más, en otro pasaje leemos:

Se ha pensado que, cuando Dios se reveló a sí mismo en el monte Sinai, todos los de Israel vieron como quien ve desde una luz en un cristal. Y desde esa luz cada uno vio lo que Ezequiel el profeta no vio. ¿Por qué? Porque aquellas voces superiores fueron reveladas (o, de acuerdo con una variante de la lectura, grabadas) en una, como está escrito. Y toda la gente vio las voces. Pero para Ezequiel, la *Shejinah* fue revelada en su carroza, pero no más. Ezequiel vio como alguien que ve desde atrás de muchas paredes.<sup>16</sup>

Aquí es esencial señalar que, de acuerdo tanto con el *Zohar* como con otros cabalistas del siglo XIII, la visión de Dios, común a todos los profetas con excepción de Moisés, estaba mediada—según se decía—por el último de los grados divinos, la femenina *Shejinah*. Efectivamente, la *Shejinah* es llamada la “gradación en la cual todas las

<sup>14</sup> Najmánides, *Commentary on the Torah*, I:388.

<sup>15</sup> *Zohar* I, 94a. Cf. II, 146a.

<sup>16</sup> *Zohar* II, 82b. Cf. II, 69b, 130b, 213a; III, 174b.



formas (*deyoqnin*) son vistas<sup>17</sup> o el “espejo (*heizu*) de los colores superiores”.<sup>18</sup> Se podría ir más lejos aún y decir que, para los cabalistas, la *Shejinah* no es solamente el lugar de la experiencia profética, sino el “correlato objetivo” o el “polo sensorial” de la visión profética. En contraste con la explicación filosófica medieval convencional de la profecía, expuesta especialmente por Maimónides en la tradición judía,<sup>19</sup> para los místicos el objeto de la visión profética no es simplemente una imagen sensorial o una idea en la mente del profeta; es más bien una realidad existente, de hecho, la realidad divina como se refleja en la última de las gradaciones. En varias ocasiones, Najmánides criticó a Maimónides precisamente en este aspecto; este último contrastaba muy bruscamente la visión profética con la visión real, dando a entender con ello que los contenidos de una visión profética no tienen fundamento en la realidad concreta externa (o espacial). El autor del *Zohar*, coincidiendo con Najmánides, afirmaba que el objeto de la visión profética no existe solamente en la mente del profeta, sino que es una realidad objetiva.

Se deduce, por tanto, que la interpretación de Rabí Eleazar coloca a la teofanía sinaítica en el espectro de la experiencia profética normal, es decir, una distinta de la de Moisés, dentro de la cual el lugar de la experiencia visionaria es la última gradación. Vale la pena mencionar, por otra parte, que la visión sinaítica contrasta con aquella, la de la carroza, que Ezequiel tuvo en Babilonia: mientras que Israel vio toda la gradación superior tal como se reflejaba en la *Shejinah* —como en un cristal—, Ezequiel

<sup>17</sup> *Zohar* I, 88b y 91a.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 183a; cf. II, 186b.

<sup>19</sup> Maimónides, *Guía de los perplejos* II, 41-46.

solamente fue digno de ver la *Shejinah* reflejada en sus carrozas, es decir, los seres angélicos que estaban debajo del reino divino. Desde el punto de vista de Rabí José, parecería, sin embargo, que, en el Sinaí, Israel alcanzó un nivel más alto de conciencia profética. En efecto, en otro pasaje,<sup>20</sup> atribuido también a Rabí José, el *Zohar* presenta una explicación alternativa de acuerdo con la cual se decía que aquellos que estuvieron en el Sinaí se encontraban en el mismo nivel que Moisés, superando así el nivel empírico de otros profetas. También en este caso, el *Zohar* contrasta la visión de Israel en el Sinaí con la de Ezequiel. En esta última, la Escritura constantemente emplea palabras como "imagen", "parecido" y "apariencia", pues Ezequiel vio lo que vio "como si estuviera detrás de una pared", mientras que Israel vio a Dios "cara a cara". "Ezequiel vio la *imagen* de las carrozas celestiales, ya que vio desde un lugar que no estaba tan iluminado". Israel tuvo una visión de las cinco voces superiores, a través de las cuales, de acuerdo con el punto de vista rabínico, la *Torah* fue transmitida, mientras que Ezequiel vio las cinco gradaciones correspondientes debajo del reino divino, a saber, el viento de tormenta, una nube enorme; el fuego deslumbrante, un resplandor, y el electró (cf. *Ez.* 1:4). En el Sinaí, Israel alcanzó algo del *status* de Moisés. El *Zohar* señala, por tanto, que la Escritura dice al referirse a Moisés: "Y el Señor descendió sobre el Monte Sinaí y llamó a Moisés" (*Ez.* 19:20), mientras que dice, análogamente, con respecto a la nación: "el Señor descendió en frente de toda la gente en el Monte Sinaí" (*ibid.* 19:11). En consecuencia, en el Sinaí, la "cabeza" y el "cuerpo" del rey fueron revelados, en tanto que Ezequiel vio solamente

<sup>20</sup> *Zohar* II, 82b.

la “mano inferior” o los “pies” de Dios. Ezequiel, como Isaías, tuvo una visión de la *Shejinah*, pero incluso ése era todavía un nivel inferior de visibilidad.

En relación con el contenido específico de la experiencia visionaria en el Sinaí, nos damos cuenta, además, de que la visión tenía un elemento decididamente gnóstico; por ejemplo, a través de la visión, el pueblo fue capaz de adquirir un conocimiento esotérico de los atributos divinos. “Se ha enseñado: Rabí José b. Rabí Judah dijo: Israel vio aquí (en el Sinaí) aquello que Ezequiel, el hijo de Buzi, no vio; y todos comprendieron la celestial, la gloriosa Sabiduría”.<sup>21</sup> Un claro vínculo se crea así entre lo visionario y lo etimológico: a través de la visión se llegó al conocimiento teosófico. Ya desde las fuentes midráshicas, como en Filón de Alejandría, la visión de las voces descritas en *Éxodo* 20:15, fue tomada en el sentido de una visión conceptual expresada a través de la interpretación. Cuando Israel vio —es decir, comprendió— las palabras de la revelación divina, ellos inmediatamente las interpretaron. Basándose en este antiguo motivo en el pensamiento judío, el *Zohar* detalla de esta manera la cualidad hermenéutica de la experiencia visionaria en el Sinaí:

Las diez palabras de la *Torah* (es decir, el Decálogo) contienen todos los (613) mandamientos, incluyendo todo lo que está arriba y abajo, el principio de las diez palabras de la Creación. Estas (diez palabras) fueron grabadas sobre las tablas de piedra, y todo lo que estaba oculto en ellas fue visible a sus ojos (de los israelitas) pues todos conocieron y examinaron el secreto de los 613 mandamientos de la *Torah* contenido en éstas. Todo era visible para ellos, todo fue entendido en las mentes de Israel y todo fue revelado a sus ojos. En ese tiempo todos los secretos de la *Torah*, superiores e inferiores, no les fueron arrancados,

<sup>21</sup> *Zohar* II, 82a.

porque ellos veían con sus ojos el esplendor de la Gloria de su Maestro. Desde el día en que Dios creó el mundo no hubo nada como la revelación de Su Gloria en el Sináí.<sup>22</sup>

A través de una visión de la Gloria divina, la última de las emanaciones en la plenitud sefirótica, el pueblo de Israel fue capaz de penetrar las profundidades de la *Torah*, para alcanzar los secretos ocultos (es decir, cabalísticos) de los 613 mandamientos, los cuales estaban contenidos en el Decálogo. Las diez palabras de la revelación corresponden a las diez palabras de la Creación, que a su vez corresponden a las diez gradaciones divinas. De acuerdo con el *Zohar*, entonces, el pueblo de Israel alcanzó en el Sináí el conocimiento de lo esotérico, así como la dimensión esotérica de la *Torah* a través de una visión de la Gloria. La dimensión esotérica es fundamentalmente un entendimiento de la plenitud sefirótica expresado ahí específicamente como la comprensión de los secretos contenidos en el Decálogo. Así, viendo la Gloria, el pueblo era capaz de adquirir el conocimiento místico encarnado en la *Torah*.

### *Interpretación*

Queda claro, a partir de la sección anterior, que el *Zohar* sostiene un tipo especial de experiencia visionaria en el Sináí. En tal caso, se decía que la gente había visto directamente una de las cinco gradaciones superiores, alcanzando con eso el nivel de Moisés, o la última gradación reflejando las cinco gradaciones superiores. En el texto citado al final de la última parte, también se decía que el pueblo había visto la Gloria divina, pero al mismo tiempo

<sup>22</sup> *Zohar* II, 93b, 94a. Cf. I, 91a; II, 82b y 156b.

todos los secretos de la *Torah*. En efecto, de acuerdo con ese pasaje, estos secretos fueron accesibles para Israel precisamente porque contemplaban el esplendor de la Gloria. La experiencia visual, por tanto, establece la comprensión teosófica; la *gnosis* nace de una visión mística.

Se puede además argumentar que, en la mente del autor del *Zohar*, el proceso de la exégesis cabalística es, en cierto sentido, una imitación del acontecimiento histórico de la revelación. Aquí también la visión zohárica está arraigada en una antigua tradición rabínica de acuerdo con la cual la actividad exegética, o el estudio de la *Torah*, estaba ligada a la teofanía sinaítica. Varios pasajes rabínicos incluso subrayan que, a través de la interpretación de la *Torah*, se recrean los fenómenos sobrenaturales del acontecimiento del Sinaí. En el *Zohar*, la correlación entre exégesis y revelación se centra específicamente en el hecho de que, tanto en la primera como en la última, la comprensión del texto se encuentra en relación con una visión de la Gloria. Sin embargo, mientras que aquellos que se encontraban presentes en el Sinaí comprendieron las verdades esotéricas de la *Torah* a través de una visión de la Gloria, los místicos logran una visión de la Gloria a través del estudio intenso de la *Torah*.

En un gran número de pasajes del *Zohar*, se pone de relieve el estrecho vínculo entre quienes se dedican a la exégesis mística y la *Shejinah*. Así, por ejemplo, en un lugar leemos que la hermandad mística de Rabí Shimón, los *havayah*, son llamados “el rostro de la *Shejinah*” porque “la *Shejinah* está escondida dentro de ellos. Ella está encubierta y ellos se revelan”.<sup>23</sup> En otro lugar leemos que Rabí Shimón específicamente dio el nombre de *Peniel* a

<sup>23</sup> *Zohar* II, 163 b.

dos de sus camaradas, Rabí Eleazar y Rabí Aba, pues “ellos vieron el rostro de la *Shejinah*”.<sup>24</sup> Recurriendo, por otra parte, a las fuentes rabínicas más tempranas, en donde se establecía una clara relación entre el estudio de la *Torah* y la morada inmanente de la divina Presencia, el *Zohar* enfatiza una y otra vez que, a través del estudio, uno se adhiere a, o se une con, la *Shejinah*.<sup>25</sup> Para citar unos cuantos ejemplos notables: “Se ha enseñado que: a quienquiera que esté entregado (*de-'ishtadel*) a las palabras de la *Torah*, y cuyos labios murmuren la *Torah*, el Santísimo, alabado sea Él, lo ampara, y la *Shejinah* extiende sus alas sobre él”;<sup>26</sup> “El sabio obtendrá honor (*Pr.* 3:35): Quienquiera que esté dedicado (*de-'ishtadel*) [al estudio de] la *Torah*, merece heredar la porción celestial en la Gloria del Rey sagrado, del Rey celestial... Y, ¿quién es ése? Aquél que es llamado la Gloria del Señor (es decir, la *Shejinah*), que nunca se aparta de ellos”;<sup>27</sup> “Quien está dedicado a la *Torah* (*de-'ishtadel*), es como si estuviera entregado al palacio del Divino, alabado sea Él (esto es, la *Shejinah*), porque el palacio celestial del Divino, alabado sea Él, es la *Torah*”;<sup>28</sup> “Ven y mira: Cuando una persona se acerca a la *Torah*, que es llamada buena, como está escrito, ‘la enseñanza de tu boca (*torat pikha*) es buena para mí’ (*Ps.* 119:72), él se acerca al Divino, alabado sea Él, quien es llamado bueno, como está escrito, ‘El Señor es bueno para todos’ (*ibid.* 145:9) y él entonces está cerca de ser recto, como se dice, ‘Feliz es el hombre justo porque es

<sup>24</sup> *Zohar* II, 163 b.

<sup>25</sup> *Zohar* I, 135b, 164a, 245a; II, 94b, 134b; III, 22a.

<sup>26</sup> *Zohar* III, 35a.

<sup>27</sup> *Zohar* III, 268b.

<sup>28</sup> *Zohar* II, 200a.

bueno' (*Is.* 3:9). Cuando él es recto, la *Shejinah* se posa en él y le enseña los más elevados secretos de la *Torah*, pues la *Shejinah* se une solamente a quien es bueno, porque el recto (*Tzadiq*, esto es, la novena gradación masculina, *Yesod*) y la rectitud (*Tzedeq*, es decir, la décima gradación femenina, la *Shejinah*) van juntos como uno solo".<sup>29</sup> En cualquier lugar, a quienes están dedicados al estudio de la *Torah* se les llama "camaradas del Divino, alabado sea Él, y la Comunidad de Israel", esto es, *Tiferet* y *Shejinah*, pues cuando ellos pronuncian las palabras de la interpretación, 'se adhieren a las alas' de la *Shejinah* y sus palabras 'son creadas y habitan en el seno del Rey'.<sup>30</sup> Para citar un último ejemplo, el *Zohar* explica la máxima talmúdica<sup>31</sup> de que la víspera del *Shabat* es el momento más apropiado para el deber marital del estudioso, ya que durante la semana éste, es decir, el exégeta místico, está en unión con la *Shejinah* y por ello debe estar separado de su consorte terrenal.<sup>32</sup>

Sin embargo, yendo más allá de todas las fuentes midráshicas y agádicas anteriores, el *Zohar* subraya a veces que la actividad hermenéutica no es meramente un estado de inspiración divina, sino el mejor medio para contemplar lo divino.<sup>33</sup> Esto es, a través del estudio místico de la Escritura, el cabalista puede ver la luz divina escondida en el texto, porque las letras mismas no son sino las configuraciones de esa luz. "No hay palabra en la *Torah* que no tenga varias luces brillando en cada lado... La Sabiduría

<sup>29</sup> *Zohar Hadash*, 29a.

<sup>30</sup> *Zohar* III, 22a.

<sup>31</sup> B. *Ketuot* 62 b.

<sup>32</sup> *Zohar* I, 50a; II, 63b, 89a; III, 49b, 78a y 143a.

<sup>33</sup> Cf. *Zohar* I, 72a, 92b, 115b; II, 200a; *Zohar Hadash*, 28a.

celestial brilla en ella para quien la necesite".<sup>34</sup> Las palabras de la *Torah* se parecen a los ropajes que cubren esta luz divina, y solamente el místico, que contempla el sentido esotérico oculto en las palabras del texto, puede de nuevo aprehender esta luz. Como Moisés de León expresó brevemente en uno de sus trabajos hebreos, el *Mishkan ha'Edut* (1293):

Nuestra *Torah* sagrada es una *Torah* perfecta (*Torah temimah*), 'toda la gloria de la princesa real se encuentra dentro' (*Ps.* 45:14). Pero debido a nuestros grandes y malignos pecados hoy 'su vestido está bordado en oro' (*ibid.*) ... Así Dios, alabado sea Él, colocó una 'cubierta de piel de delfín sobre este vestido' (*Núm.* 4:6) con las cosas visibles (de este mundo). Y quien puede ver (*lirot*) y contemplar (*le-histakel*) la grande y terrible luz escondida en la *Torah*, excepto los supremos y sagrados ancianos (*gadishei 'elyon ha-qadmonim*). Ellos entraron a su santuario y la gran luz se les reveló. Ellos le quitaron la máscara.<sup>35</sup>

De los varios niveles de interpretación de la *Torah*, el más profundo es aquel que ve el texto como un *corpus symbolicum* del mundo divino. Cada palabra de la Escritura es potencialmente un símbolo de la vida divina y como tal participa en ésta. La exégesis cabalística, en consecuencia, es una forma de experiencia reveladora, porque el estudio de la *Torah* no solamente produce una experiencia visionaria, sino que ella misma constituye dicha visión. Para apreciar a fondo esta última afirmación, uno debe tener en mente algunos de los principios cabalísticos aceptados por el autor del *Zohar*. La *Torah* en su esen-

<sup>34</sup> *Zohar* III, 202a.

<sup>35</sup> *Mishkan Ha'Edut*, Ms. Berlín On. Quat. 833, fol. 1b.



cia mística no es otra cosa más que el Nombre divino, el Tetragrama, que en sí mismo comprende la estructura teosófica de las diez gradaciones. Por lo tanto, la *Torah* (concebida místicamente) es idéntica a Dios. No obstante, esta premisa tácita es claramente el principio fundamental que yace detrás de casi cada palabra del *Zohar*; queda claramente explícito en un lugar que “el Sagrado, alabado sea Él, es llamado la *Torah*”.<sup>36</sup> Y, otra vez, un poco más adelante, en el mismo contexto, se lee que “la *Torah* no es sino el Sagrado, alabado sea Él”.<sup>37</sup> Se desprende de ello que, en la medida en que la *Torah* no es otra cosa sino el edificio divino, el estudio mismo de la *Torah*, en sí mismo, necesariamente entraña algún tipo de experiencia visionaria de Dios. De León habría estado de acuerdo seguramente con el siguiente punto de vista expuesto por un contemporáneo suyo, Joseph Hamadan: al estudiar las letras de la *Torah*, o aun simplemente al contemplar el rollo de pergamino de la *Torah*, uno aprehende la forma de lo divino.<sup>38</sup> Mirar el texto, para el cabalista, es por lo tanto equivalente a ver la forma de Dios.

Es a través de la interpretación de la *Torah*, de acuerdo con los principios cabalísticos, como el místico participa otra vez en el acto de la revelación, ahora entendido en un sentido decididamente visual. Sin embargo, esta experiencia sobrepasa el alcance normal de la experiencia profética visionaria, pues el cabalista logra lo que el israelita experimentó en el Sinaí. Así, en un pasaje, el *Zohar* explica la máxima talmúdica de que “el sabio es mejor

<sup>36</sup> *Zohar* II, 60a.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 60b.

<sup>38</sup> Cf. *Sefer Ta'amei ha-Misuat*, Ed. M. Meier, Tesis de doctorado, Brandeis University, 1974, p.58.

que el profeta”,<sup>39</sup> advirtiendo que “aquellos que están dedicados al estudio de la *Torah*” (*demishtadelei be -'oraita*) están en un nivel más alto en el mundo sefirótico de lo que están los profetas. “Aquellos que participan en la *Torah* se sitúan arriba, en el lugar llamado *Torh* (es decir, *Tiferet*), el pilar de toda Fe (*qiyumah de-kol meheimanuta*), y los profetas se sitúan debajo, en un lugar llamado *Netzah* y *Hod*”.<sup>40</sup> Debajo de los profetas están aquellos que “articulan palabras a través del Espíritu Sagrado”, pues están particularmente unidos a la última *Sefirah*.<sup>41</sup> Aquellos que se dedican al estudio de la *Torah* están en el nivel más alto, ese que corresponde simbólicamente a la *Torah* escrita en el reino divino, esto es, *Tiferet*, la sexta gradación, la *Sefirah* de Moisés. Es claro que con la expresión “aquellos que están encargados de la *Torah*”, *demishtadelei be -'oraita*, el *Zohar* se refiere específicamente a los místicos que estudian e interpretan la *Torah* de acuerdo con el sistema cabalístico. El exégeta teosófico, en consecuencia, es el iluminado, el *maskil*, quien alcanza el nivel de Moisés.<sup>42</sup>

Que el cabalista, de acuerdo con el *Zohar*, esté a la par de Moisés, queda asentado abiertamente en otro pasaje donde la profecía mosaica se opone a aquella de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Mientras que este último tuvo visiones de los “colores inferiores” como se reflejaron a través del prisma de la *Shejinah*, Moisés contemplaba solitario los “colores superiores” que están “ocultos e invisibles”. Después de haber establecido los diferentes modos de la visión profética, el *Zohar* interpreta a *Dn*.

<sup>39</sup> B. Baba Batra 12a.

<sup>40</sup> *Zohar* III, 35a.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Cf. *Zohar* III, 132b.

12:3. "Y los iluminados (*maskilim*) brillarán como el resplandor (*zohar*) del cielo":

¿Quiénes son los iluminados? Esto se refiere al sabio que comprende por sí mismo aquellas cosas (o palabras: *milin*) que ningún hombre puede decir con su boca. A éstos se les llama iluminados. 'Ellos brillarán como el resplandor del cielo'. ¿Cuál cielo? El cielo de Moisés (es decir, *Tiferet*) que está en el centro (del edificio divino). El resplandor de este (cielo) está oculto, y su color no es revelado.<sup>43</sup>

Es claramente evidente que los iluminados, los *maskilim*, son los místicos, o más exactamente, los cabalistas. Es así como el autor del *Zohar* le atribuye al iluminado la cualidad de entender, por sí mismo, un rasgo peculiar señalado ya por la *Mishnah* como necesario para quien desea participar en la *ma'aseh merkavah*, la especulación sobre la carroza divina. Más aún, se nos ha dicho que el iluminado "brilla como el resplandor del cielo", el cual es identificado después como el "cielo de Moisés".<sup>44</sup> El último término se refiere simbólicamente a la *Sefirah* de *Tiferet*, la divina gradación que, como mencionamos antes, corresponde a Moisés. Es decir, por lo tanto, que el místico es capaz de alcanzar el nivel de Moisés. Es muy significativo que el *continuum* de la experiencia en el profeta y en el místico parezca ser uno y el mismo. Eso implica dos cosas: primero, la profecía clásica es reinterpretada como un modo de la experiencia mística que comprende la visualización de las *Sefirot* y, segundo, la experiencia reveladora de Dios es todavía una posibilidad clara para el cabalista. Como he sugerido, el vehículo para alcanzar esta expe-

<sup>43</sup> *Zohar* II, 23a.

<sup>44</sup> Cf. *Zohar Hadash, Tikunim*, 94b.

riencia reveladora es la exégesis, la interpretación de la *Torah*, que es la forma corpórea de Dios.

Que el visionario místico *par excellence* sea el exégeta teosófico, es verificable más adelante a través de la siguiente interpretación de *Dn.* 12:3:

(1) 'Y los iluminados brillarán' (*Dn.* 12:3) ¿Quiénes son los iluminados? Aquellos que saben cómo contemplar (*le-'istakala*) la Gloria de su Maestro y conocen el secreto de la Sabiduría, para entrar sin vergüenza en el mundo venidero. Éstos brillan como el resplandor superior. Y se dice 'los iluminados' (*hamaskilim*) más que 'los conocedores' (*hayodim*) porque éstos son verdaderamente quienes contemplan (*demistakla'an*) los secretos interiores, escondidos, que no son revelados ni transmitidos a cualquier persona.<sup>45</sup>

(2) 'Y los iluminados brillarán', los 'iluminados' se refiere a aquellos que contemplan (*demistakelei*) el misterio de la Sabiduría en los misterios secretos de la *Torah*... Todos los que están dedicados (*demishtadelei*) al (estudio de) la *Torah* son llamados *maskilim*, (porque) con sabiduría ellos contemplan (*mistakelan*) el secreto de la Sabiduría superior.<sup>46</sup>

En ambos pasajes queda claro que la contemplación mística, interpretativa por naturaleza, es una forma visual de comprensión. El iluminado es alguien que contempla la gloria de Dios y que de este modo contempla "el misterio de la Sabiduría", la cual está encarnada en "los misterios secretos de la *Torah*". Más aún, aquel "dedicado" al estudio de la *Torah*, está "iluminado", ya que solamente dicha clase de personas contempla la Sabiduría superior inherente a la *Torah*. Parecería evidente, entonces, que los

<sup>45</sup> *Zohar Hadash*, 105a.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 106b.

modos revelatorio y midráshico convergen aquí, pues la visualización de lo divino es generada por la relación hermenéutica que uno tiene con el texto recibido. En efecto, para el autor del *Zohar*, la percepción de los colores o luces, las *Sefirot*, se logra mejor a través de una comprensión y una exposición místicamente intuitivas, explicación de la Escritura. A pesar de que la técnica del *midrash* era parte de la configuración mental cabalística desde los inicios de la especulación teosófica en Europa, en el *Zohar*, la tarea de la exégesis se convierte en el *sine qua non* de la praxis mística. El objetivo de la explicación cabalística, sin embargo, no es oír la palabra de Dios como está relatada en el texto, sino más bien ver los misterios ocultos —es decir, la luz divina— escondidos en las letras y en las palabras de ese texto. Es tan central el elemento visionario para la exégesis mística, que el *Zohar* insiste en que el cabalista, aquel que contempla los misterios de la *Torah*, es llamado por la Escritura “el iluminado” y no simplemente “uno que sabe”, pues la palabra *maskil* deriva de la raíz (*ski*) que, como el griego *theoria* y el latín *contemplatio*, connota la comprensión a través de la vista.

El encuentro de los modos visionario y hermenéutico en el *Zohar* es traído a cuento en el siguiente discurso del “Anciano” (*sabah*), que tiene que ver con la naturaleza de la interpretación y de las leyes internas de la *Torah*:

El Sagrado, alabado sea Él, penetra en todas las cosas ocultas (o palabras: *mílim*) que Él ha hecho dentro de la Sagrada *Torah* y todo se encuentra en la *Torah*. Y la *Torah* revela esa cosa oculta (o palabra) y después se cubre inmediatamente con otro ropaje en donde se esconde y no es revelada. Y aunque esa cosa (o palabra) está oculta en su ropaje, los sabios, que están llenos de ojos, la ven desde dentro de su ropaje. Cuando esa cosa (o palabra) es revelada, antes de que entre en su ropaje, el que tiene

los ojos abiertos (es decir, el sabio místico) lanza sus ojos sobre ella. Y aunque (la cosa o palabra) se cubre inmediatamente, no se aparta de sus ojos.<sup>47</sup>

En este texto, el *Zohar* repetidamente emplea metáforas derivadas del fenómeno de la vista. Se dice que Dios esconde asuntos secretos dentro de la *Torah* y los viste con un ropaje; la eliminación del mismo permite que sean vistos por el sabio. De ahí que el místico sea llamado el “sabio lleno de ojos”. Más aún, tal vez tomando prestada la descripción que Maimónides hace de la verdad, Moisés de León, en la introducción a la *Guía de los Perplejos*, describe la verdad escondida de la *Torah* como aquella que momentáneamente fulgura desde atrás de su escondite, sólo para regresarse rápidamente a otro.

En la continuación de este pasaje, el *Zohar* presenta la famosa parábola de la hermosa princesa (literalmente, amada, *rehimata*) recluida en su palacio invocando a su amante (*rehimah*) para que se acerque y pueda unirse finalmente con él en matrimonio. En el nivel alegórico, la princesa en su castillo simboliza la *Torah* que está escondida detrás de varias capas de significado. El amante es el místico que debe ser guiado gradualmente al nivel más profundo de la experiencia hermenéutica, al conocimiento del nivel esotérico del texto. No obstante que en este caso el *Zohar* emplea el lenguaje acústico para describir el proceso del descubrimiento, es claro que el principal medio de la revelación es de nuevo visual. En consecuencia, la palabra de la *Torah*, como la princesa, aparece y luego se desvanece rápidamente. Sólo el intérprete místico, como el amante, puede ver a su amada.

<sup>47</sup> *Zohar* II, 98b.

Puede sugerirse además que, en términos de la teosofía cabalística, la princesa funciona como un símbolo de la *Shejinah*, la potencia femenina de Dios, la cual es también la divina gradación que corresponde a la *Torah* oral. En efecto, las cuatro etapas de la relación entre la princesa y el amante, representan cuatro niveles de sentido: *Peshat* (literal o contextual), *Derashah* (homilético), *Hagadah* (alegórico), y *Sod* (místico o esotérico). (Sólo los tres primeros son nombrados explícitamente; el cuarto está implícito). Estos cuatro niveles—incluyendo el sentido literal o contextual—, desde la perspectiva de los cabalistas, comprenden cuatro posturas hermenéuticas distintas, las que constituyen conjuntamente la *Torah* oral. En el plano simbólico, por lo tanto, la parábola alude a la relación del místico con la *Torah* escrita, como mediada a través de los cuatro aspectos de la *Torah* oral.

La interpretación textual, para el autor del *Zohar*, implica entonces una relación íntima entre el místico y la *Shejinah*; en realidad, se dice que el cabalista—como ya lo he explicado—dedicado al estudio de la *Torah*, está unido con la *Shejinah*. A través de un análisis del pasaje que antecede directamente a la parábola, en donde el “Anciano” empieza a interpretar: *Éxodo* 24:18, “Moisés se adentró en la nube y ascendió la montaña”, bien puede aducirse que el modelo es, en este caso, la revelación sinaítica.

¿Qué era esa nube? Es como está escrito, ‘Y coloqué mi arcoiris en la nube’ (*Gen.* 9:13). Se ha pensado que el arcoiris se quitó sus ropajes y se los dio a Moisés, y con ese ropaje Moisés ascendió a la montaña. Y desde éste (el ropaje), él vio lo que vio y se deleitó con todo.

El prototipo de los místicos, Moisés, debe recibir el ropaje del arcoiris antes de que ascienda a la montaña

para recibir la *Torah*. Parecería que el arcoiris aquí es un símbolo de *Yesod*, y la nube un símbolo de la *Shejinah*. Moisés debe ponerse el ropaje de *Yesod* antes de entrar en la nube, la *Shejinah*, y ascender después para recibir la *Torah*. Adornándose con el manto del arcoiris para entrar en la nube, Moisés emula el proceso teosófico por medio del cual la *Sefirah* masculina *Yesod* (falo) entra en la femenina *Shejinah*. En otro sentido, por este acto Moisés simbólicamente promulga la unificación de la *Torah* oral y la *Torah* escrita, las cuales, cabalísticamente, corresponden a la *Shejinah* y a *Tiferet*. Esto es, adentrándose en una, la *Torah* oral femenina, Moisés puede tener acceso a la otra, a la *Torah* escrita masculina.<sup>48</sup>

El proceso hermenéutico sigue el mismo patrón; ya que, por medio de la interpretación, surge un puente entre lo masculino y lo femenino, lo escrito y lo oral, y el exégeta místico, como Moisés, se coloca en la posición de *Yesod*, el conducto o canal que conecta a los dos. A pesar de que este punto de vista está implícito en varios contextos zoháricos, se expresa con particular claridad en el siguiente pasaje:

Ven y mira el secreto del asunto. La Comunidad de Israel [*Shejinah*] no aparece frente al Rey [*Tiferet*] sino por medio de la *Torah*. Cada vez que los hombres de Israel se dedican a [el estudio de] la *Torah*, la Comunidad de Israel habita en ellos... Así, cuando la Comunidad de Israel se levanta ante el Rey por medio de la *Torah*, Sus fuerzas se consolidan y el Rey Sagrado se alegra de recibirla [a la Comunidad]. Sin embargo, cuando la Comunidad de Israel se presenta ante el Rey y la *Torah* no se encuentra con Ella, Su fuerza, por así decirlo, se debilita.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Cf. *Zohar Hadash*, 42a.

<sup>49</sup> *Zohar* III, 22a.



Aquellos que estudian la *Torah* refuerzan a la *Shejinah* con el fin de permitirle a ésta unirse con Su consorte masculino, el Rey Sagrado. Queda claro, por lo tanto, que los místicos dedicados al estudio de la *Torah* cumplen la función de *Yesod*, la gradación que unifica a las potencias femenina y masculina de Dios.

Seguramente no es insignificante el hecho de que, en el contexto de dar a conocer la naturaleza de la hermenéutica mística, el *Zohar* interpreta un verso bíblico relacionado con el acontecimiento en el Sinaí. Bajo esta estrategia está la identificación asumida entre las modalidades de la revelación y de la interpretación. El místico, igual que Moisés, es capaz de lograr la unión con la *Shejinah*, una unión que es la relación que carga el fruto de la especulación teosófica y la exégesis. Es, aún más, el medio de la experiencia visionaria, pues a través de la luz de la *Shejinah*, el cabalista puede penetrar en las profundidades ocultas del texto y, en consecuencia, contemplar los secretos superiores del reino divino. Por lo tanto, al final de la parábola, el *Zohar* llama al amante (el místico), que finalmente ve a la princesa (la *Torah*) cara a cara y se entera de sus modos secretos, “esposo de la *Torah*, amo de la casa”. El mismo título “amo de la casa”, *ma’rei deveitah*, se aplica en otra parte del *Zohar* a Moisés<sup>50</sup> y al *tzadiq*, el justo, quien es el correlato mundano de la mencionada *Sefirah Yesod*.<sup>51</sup> De manera similar, la frase “esposo de la *Torah*” es reminiscencia de otra frase usada en relación con Moisés en el *Zohar*, “esposo de *Elohim*”<sup>52</sup>. Ambas expresiones señalan el hecho de que Moisés había

<sup>50</sup> Cf. *Zohar* I, 236b; II, 22b, 238b.

<sup>51</sup> Cf. *Zohar* II, 134b.

<sup>52</sup> Cf. *Zohar* II, 238b.

logrado unirse con la *Shejinah* (nombrada simbólicamente como 'casa' y como *Elohim*). Aquí las dos expresiones se adjudican al místico que domina los secretos de la *Torah*. Otra vez vemos la correlación intrincada y esencial que el autor del *Zohar* establece entre el exégeta místico y Moisés y, por implicación, entre los procesos de revelación e interpretación.

Así, en suma, la *gnosis* para el *Zohar* es, en primer lugar, visual y no auditiva. El místico, como el profeta, en realidad el más grande de los profetas, Moisés, puede tener una experiencia visual de Dios. Sin embargo, esta visión está decididamente orientada hacia el Texto, porque es a través de la actividad midráshica como el místico puede obtener una revelación de lo divino. Esta convicción fue ciertamente defendida por el mismo autor del *Zohar*, quien explica su tarea como la de impartir una revelación vieja y nueva a través de los medios de interpretación textual. De la misma manera en que él alcanzó el nivel de Moisés estudiando el texto mosaico, así también otros que estudian su texto podrían a su vez participar en la dinámica y brillar con el resplandor de la gradación de Moisés. Esta premisa implícita que tiñe el esfuerzo literario total del *Zohar*, fue expresada sucintamente por el autor anónimo del *Tiqunei Zohar*:

En ese tiempo 'el iluminado brillará como el esplendor del cielo' (*Dn.* 12:3). ¿Qué es el 'resplandor'? La gradación de Moisés, nuestro Rabino, el 'Pilar Central' (*Tiferet*), porque a partir de El este trabajo es llamado el 'Libro del esplendor' (*Sefer ha-Zohar*).<sup>53</sup>

¡Qué bien ha captado este cabalista el verdadero secreto

<sup>53</sup> *Zohar Hadash, Tiqunim*, 94b. Véase *ibid.*, 96b.

del *Zohar*! El libro clásico del misticismo judío acepta de muy diversas maneras la suposición de que su autor había alcanzado el nivel simbólico de Moisés en el mundo divino, y de que se había identificado así con el Moisés histórico. Al interpretar la *Torah* que el viejo Moisés había revelado, este nuevo Moisés estaba en efecto revelando una nueva *Torah*. Su interpretación era al mismo tiempo una revelación. El poder extraordinario que el *Zohar* ejerció sobre las generaciones posteriores de la historia judía debe compararse con estos antecedentes. La identificación del *midrash* con la experiencia visionaria, abrió la puerta para que otros tuvieran de manera similar visiones de Dios a través del estudio de las letras del texto sagrado. A su vez, el *Zohar* mismo se convirtió en una base exegética para la experiencia reveladora.