

**ARTE DE INTERPRETAR, ARTE DE VIVIR. VIGENCIA EDUCATIVA DE LA  
TRADICIÓN HERMENÉUTICA DE LAS CULTURAS DEL LIBRO**

*Art of interpretation, art of living. Educational validity of hermeneutic tradition in cultures of  
the book*

Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Investigación en Educación  
II Jornada Divulgativa de Producción Intelectual de Profesores e Investigadores de la Facultad de  
Ciencias de la Educación- UC.

Universidad de Carabobo. Naguanagua, Venezuela 17al 19 octubre 2016

*Gustavo Fernández Colón*

Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Carabobo,  
Estado Carabobo, Venezuela.

Correo-e: [fernandezcolon@gmail.com](mailto:fernandezcolon@gmail.com)

**Resumen**

La conferencia propone una revalorización de los métodos de interpretación de los Libros Sagrados, desarrollados por las religiones abrahámicas durante el Medioevo. La comparación de las tradiciones hermenéuticas de judíos, cristianos y musulmanes, se centra en la aplicación de la teoría de los cuatro sentidos (literal, alegórico, moral y espiritual) al Cantar de los Cantares, así como en el problema moral suscitado por el erotismo del poema. Se constata la existencia de una retórica y una hermenéutica comunes a las tres religiones. Se aprecia así mismo que el rechazo moral a la sensualidad del lenguaje salomónico por judíos y cristianos no está presente en el islam, puesto que los sufíes valoran las descripciones del amor carnal como expresiones válidas del Amor Divino. Se concluye que a pesar del dogmatismo religioso, se produjo una recurrente renovación histórica del sentido atribuido al Cantar y a la poesía erótica influida por su retórica.

**Palabras clave:** Hermenéutica, Alegoría, Judaísmo, Cristianismo, Islam.

**Abstract**

The conference proposes a revaluation of the methods of interpretation of the Sacred Books, developed by the Abrahamic religions during the Middle Ages. The comparison of the hermeneutical traditions of Jews, Christians and Muslims, focuses on the application of the theory of the four senses (literal, allegorical, moral and spiritual) to the Song of Songs, as well as the moral problem raised by the eroticism of this poem. The dissemination of similar procedures of rhetoric and hermeneutics is observed in the three religions. It is likewise seen that the moral rejection of the sensuality of Solomonic language by Jews and Christians is not present in Islam, since the Sufis value descriptions of carnal love as valid expressions of Divine Love. It is concluded that despite the religious dogmatism, there was a recurring historic renovation of the meaning of Song of Songs and erotic poetry influenced by its rhetorical style.

**Keywords:** Hermeneutics, Allegory, Judaism, Christianity, Islam.

**Recibido:** 25/11/2016

**Enviado a árbitros:** 31/05/2017

**Aprobado:** 01/12/2017

## Más allá del sentido literal

*“La exégesis de los textos no progresa  
sin la exégesis del alma”.*  
Henri Corbin.

La interpretación del significado de los Libros Sagrados es un asunto complejo que ha ocupado, durante siglos, las mentes de los clérigos y eruditos de las más diversas civilizaciones. En las llamadas religiones abrahámicas, la hermenéutica o arte de la interpretación se ha guiado por un criterio que tradicionalmente ha gozado de amplia aceptación entre los comentaristas o exegetas. Este criterio consiste en que la Palabra de Dios –plasmada en la Torá de los hebreos, la Biblia de los cristianos y el Corán de los musulmanes- encierra al menos cuatro niveles de significación distintos: el sentido literal, el sentido alegórico, el sentido moral y el sentido anagógico o espiritual (Cfr. Corbin, 1964; Eco, 1987).

Uno de los libros inspirados cuyo sentido figurado ha dado pie a las más diversas interpretaciones es el *Cantar de los Cantares*, atribuido al Rey Salomón. El sentido literal de sus imágenes eróticas, en las que se exalta la sensualidad de los cuerpos del Esposo y la Esposa y los placeres del amor conyugal, resultaba incompatible con la moral ascética y condenatoria de la sexualidad del judeo-cristianismo, así como con la concepción patriarcal y guerrerista del “Jehová de los Ejércitos” predominante en el Antiguo Testamento. De ahí la necesidad de asignarle connotaciones simbólicas más acordes con los principios de la fe, que dejaran bien sentada la inconveniencia de un significado literal aparentemente contrario a las buenas costumbres (Cfr. Eco, 1987: 82). Dante sintetizó magistralmente esta función correctiva de la hermenéutica religiosa, al definir la figura retórica de la alegoría como “*una veritate ascosa sotto bella menzogna*” (“una verdad escondida bajo una bella mentira”) (1330: s/p).

La influencia del imaginario erótico del *Cantar de los Cantares* impregnará, incluso en tiempos posteriores al Medioevo, la literatura amorosa, tanto religiosa como pagana, de Oriente y Occidente (Cfr. Fernández Colón, 2009). Otro tanto puede decirse de los procedimientos de interpretación desarrollados, por los custodios de las doctrinas de las tres grandes tradiciones monoteístas, para mantener el significado atribuido a los versos salomónicos dentro de los límites morales permitidos por sus convicciones religiosas.

### **La hermenéutica judía**

Dentro de la historia intelectual del judaísmo, Filón de Alejandría [25 a.C. – 50 d.C.] es reconocido por su esfuerzo pionero de interpretación del simbolismo de *la Torá*, utilizando como marco racional el legado filosófico de la Grecia Antigua. En su *Comentario alegórico sobre las Santas Leyes* (en griego, *Νόμων Ἱερῶν Ἀλληγορίαι*; en latín, *Legum Allegoriae*), desarrolló una laboriosa hermenéutica del Génesis para demostrar la coincidencia entre los principios de la religión judía y la metafísica de Platón. Filón inauguró así la adaptación del patrimonio mítico-filosófico de la Antigüedad, al estudio de la Palabra de Dios revelada a los Profetas de Israel (Cfr. Abbagnano, 1973).

Los talmudistas judíos, por su parte, acostumbraban emplear el símil de la nuez para ilustrar su método de interpretación: la dureza de la cáscara corresponde a la dificultad inicial para comprender el relato histórico o sentido literal del Texto Sagrado; las dos finas pieles que recubren la semilla, representan el sentido alegórico y el moral; y el delicioso fruto es el sentido anagógico o espiritual. Así mismo, enseñaban que en las cuatro consonantes del vocablo “*pardés*” (que significa “huerto de árboles frutales” o “el Paraíso” para los Cabalistas) se encerraba el secreto de los cuatro niveles de sentido: *Peshát* o sentido literal, *Rémez* o sentido

alegórico, *Derásh* o sentido moral y *Sod* o sentido místico. La analogía se extendía hasta identificar estos cuatro grados de significación con los cuatro ríos que bañan el Jardín del Edén (Simón ben Yohay, 1558).

Un texto de gran repercusión dentro de la tradición de la Cábala es el *Zohar* o *Séfer Ietzirá* (*Libro del Esplendor*), escrito originalmente en el siglo II en Palestina por Rabbí Simón ben Yohay y reelaborado, en el siglo XIII, por Rabbí Mosé Sem Tov de León, en la ciudad española de Ávila. El *Zohar* es una de las fuentes máspreciadas de la hermenéutica judía, cimentada en la concepción muy difundida de los dos planos (externo e interno) de las Sagradas Escrituras que, de acuerdo con Scholem (1979), se remonta a la mística islámica de los ismaelitas. El difícil sendero que debe recorrer el creyente para avanzar desde el sentido externo hasta el interno, es descrito bellamente en este libro en los términos siguientes:

Quando el hombre se acerca a ellas, éstas le hablan a través de la cortina que aún les separa. Él empieza entonces a comprender poco a poco, llegando a lo que se le llama *derašah* [la interpretación de la tradición, *sic.*]. Inmediatamente le hablan a través de un transparente velo. Entonces llega el hombre a la alegoría, llamada *aggadah*. Al final, cuando él se ha familiarizado ya con las Sagradas Escrituras, éstas le revelan cara a cara los misterios que han estado ocultando desde el principio de los tiempos. Solamente entonces asume un conocimiento perfecto de las mismas; y es entonces cuando pasa a ser Maestro... (Simón ben Yohay, 1558: 37).

Los autores del *Zohar* le dedican una especial atención al *Cantar de los Cantares* de Salomón. Advierten a sus lectores que deben abstenerse de tomarlo a la ligera, como si se tratase

de un canto de amor festivo, pues al hacerlo así mancillarían su carácter sagrado. E insisten en que el *plano interno* de sus versos encierra nada menos que la totalidad de la Historia Sagrada de Israel:

Al componer este cántico, Salomón estaba inspirado por el Espíritu Santo, pues es el resumen de toda la obra de la creación, el resumen del misterio de los patriarcas, el resumen del exilio en Egipto, de la liberación y del paso por el Mar Rojo (Ex... 15: 1-21), el resumen del Decálogo y de la aparición en el Monte Sinaí, así como de todos los sucesos que les acontecieron a los israelitas durante su paso por el desierto hasta llegar a Tierra Santa y construir el Templo (...) Este cántico encierra todo lo que existe, todo lo que existía y todo lo que existirá (...) De todos los cánticos existentes, ninguno es tan agradable al Señor como el *Cantar de los Cantares* (*Op. cit.*: 184-185).

Cristianos y musulmanes volverán sobre las imágenes nupciales de Salomón, para extraer de ellas otros tantos significados más acordes con sus respectivas creencias religiosas.

### **La hermenéutica cristiana**

La primera gran contribución cristiana al arte de la hermenéutica o exégesis bíblica se debe a Orígenes de Alejandría [185-254 d.C.], quien propuso un método de tres niveles de lectura –similar al hebreo– para el desciframiento del significado de las imágenes poéticas del *Cantar*. El procedimiento de Orígenes (240 d. C.) consistía en diferenciar el “sentido literal” del texto, de sus connotaciones simbólicas o alegóricas, clasificadas a su vez en dos tipos: el “sentido moral” y el “sentido espiritual”. Estas tres dimensiones semánticas del Verbo Divino, guardan una estrecha relación con la concepción tripartita del ser humano (*soma* o cuerpo, *psikhé*

o alma y *pneuma* o espíritu), formulada por San Pablo. El sentido literal es aquel que puede ser captado por los sentidos corporales; el sentido moral es el inferido por la razón y el sentido espiritual es el revelado por la gracia del Espíritu Santo.

Así pues, cuando la Amada del *Cantar* exclama: “¡Que me bese con los besos de su boca!”, esta expresión puede entenderse de tres maneras distintas. En el plano literal, se trata de una mujer enamorada que añora ardientemente los besos de su esposo ausente. En el plano moral, la imagen simboliza el anhelo de la Iglesia de recibir la Sabiduría del Verbo Divino. Y en el plano espiritual, Orígenes confiesa que el verso de Salomón guarda un precioso secreto: “la iluminación de cada pensamiento oscuro representa un beso que el Verbo de Dios da al alma perfecta” (240 d. C.: s/p).

En un contexto cultural signado por el ascetismo y el antisomatismo difundidos por los neoplatónicos y gnósticos de la Antigüedad tardía, las imágenes eróticas del *Cantar de los Cantares* no podían menos que resultar peligrosas para un religioso como Orígenes, que había llegado al extremo de castrarse a sí mismo para combatir las tentaciones carnales que asediaban su alma. Por eso escribió en su *Comentario al Cantar de los Cantares*:

...yo advierto y aconsejo a todo el que aún no está libre de las molestias de la carne y de la sangre ni ha renunciado a los afectos de la naturaleza material, que se abstenga por completo de leer este libro y cuanto se dirá sobre él (240 d. C.: s/p).

Con los escritos de Juan Casiano [360/365 – 435 d.C.], los exegetas cristianos medievales retomarán la tradición de los cuatro sentidos (y no tres, como sostenía Orígenes) proveniente del judaísmo helenizante (Cfr. Molina Gómez, 2000). Una de las formulaciones más populares de

este método hermenéutico quedó plasmada en un dístico del siglo XIII, atribuido a un discípulo de Tomás de Aquino de nombre Agustín de Dacia: “*Littera gesta docet; quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quo tendas, anagogia*” (“El sentido literal te enseña los hechos; el alegórico, lo que has de creer; el moral, lo que debes hacer; y el anagógico, aquello a lo que debes tender”) (en Eco, 1987: 154). Esta doctrina será también aplicada al análisis de la literatura y el arte pagano, como lo testimonia Dante Alighieri (1330) en su obra *Il Convivio (El Banquete)*.

Para ilustrar mejor este modelo de lectura cuádruple, tomemos un segundo ejemplo del *Cantar de los Cantares*, específicamente los versos donde la Esposa afirma: “Sobre mi lecho, por las noches, yo buscaba al amado de mi alma. Lo busqué y no lo hallé”. El “sentido literal” corresponde al significado directo de las palabras del texto. En este caso, se trata simple y llanamente de una mujer enamorada, preocupada porque al despertarse, en mitad de la noche, su marido ha desaparecido de la cámara nupcial...

El “sentido alegórico” se refiere a la creencia o principio religioso, simbolizado por las imágenes o acciones referidas en el pasaje que se quiere interpretar. Siguiendo con nuestro ejemplo, los versos citados aluden a una circunstancia en la cual el alma humana –personificada por la Esposa- se siente abandonada o separada de Dios. La noche sugiere la falta de una luz que guíe al creyente, en su búsqueda del consuelo del Amor Divino.

En tercer lugar, el “sentido moral” nos enseña que no debemos quedarnos sentados, sin hacer nada, esperando a que Dios venga. Al contrario, hay que salir en su busca, aun en medio de la oscuridad y la desesperanza que embargan nuestro corazón, y preguntar por Él a quienes lo conocen o lo han visto, para que nos digan dónde encontrarlo. En pocas palabras, se nos invita a estar dispuestos a recibirlo y dialogar con Él, aun cuando desconozcamos el rumbo de sus pasos.

Finalmente, la comprensión del “sentido espiritual” de la Escritura, no depende de un ejercicio analítico de nuestro intelecto ni de un esfuerzo de nuestra voluntad. Se trata de la manifestación de una verdad o intuición mística, revelada por la gracia. Un don que Dios otorga en ocasiones a aquellas almas, que humildemente guardan silencio en actitud contemplativa.

La necesidad de la inspiración divina para el entendimiento del sentido anagógico o esotérico del Libro Sagrado, quedó claramente establecida en otra obra clave de la hermenéutica medieval: la epístola conocida como *Scala claustralium* (*Escalera de los monjes*), redactada hacia el año 1150 por el monje cartujo Guigo “El Angélico”. Guigo plantea un itinerario de lectura de las Escrituras que se desarrolla en cuatro etapas, comparadas por él con los peldaños de una escalera conducente al cielo. Estas cuatro fases son la *lectio* (lectura) o comprensión literal del sentido del texto; la *meditatio* (meditación) o reflexión sobre el mensaje que Dios quiere brindarnos a través de Su Palabra; la *oratio* (oración), mediante la cual expresamos nuestro deseo de recibir los dones prometidos en el pasaje bíblico; y la *contemplatio* (contemplación) o acto mediante el cual experimentamos espiritualmente estos dones. Pero en este caso, la labor interpretativa queda subordinada al fin superior de la evolución espiritual de los contemplativos. Lo que explica por qué llegó a convertirse en uno de los tres pilares fundamentales de la vida monástica, junto con la liturgia y el trabajo manual (Cfr. Arocha, 2015).

### **La hermenéutica islámica**

Dentro de la espiritualidad islámica, sobre todo la profetología shiíta y la mística sufí se han ocupado de la interpretación alegórica de los textos sagrados, con significativos puntos de contacto con los procedimientos hermenéuticos practicados por judíos y cristianos. Un temprano

ejemplo de ello lo tenemos en la doctrina exegética del VI Imam shiíta, Ja'far Al-Sadiq [702 – 765 d. C.], quien reconoce cuatro niveles de significación distintos en los versos del Corán revelados al Profeta por el Ángel Gabriel:

El Libro de Dios comprende cuatro cosas: la expresión enunciada (*'ibârat*), la dimensión alusiva (*ishârat*), los sentidos ocultos, relativos al mundo suprasensible (*latâ'if*), y las elevadas doctrinas espirituales (*haqâ'iq*). La expresión literal es para el común de los fieles; la dimensión alusiva concierne a la élite; los significados ocultos incumben a los “amigos de Dios”; las elevadas doctrinas espirituales pertenecen a los profetas (en Corbin, 1964: 23).

Una singular implicación socio-política de esta doctrina hermenéutica, es que el acceso a los distintos niveles de sentido de las Escrituras Sagradas va a servir de justificación dogmática para la organización teocrática de la sociedad preconizada por el shiísmo.

Con todo, no debe pensarse que la lectura cuádruple es un procedimiento cerrado e invariable. Son muchos los ejemplos, dentro de las tres tradiciones religiosas, donde sobre todo el plano espiritual de comprensión se subdivide a su vez en varios niveles, correspondientes a las etapas por las que atraviesa el alma del místico hasta alcanzar la unión con Dios. Llama la atención la recurrencia del número siete, al momento de distinguir estas etapas más elevadas de la hermenéutica religiosa, como lo ilustra el siguiente *hadith* o “dicho” del profeta Mahoma:

El Corán tiene una apariencia exterior y una profundidad oculta, un sentido exotérico y otro esotérico; a su vez, este sentido esotérico encierra otro sentido esotérico (esta profundidad tiene otra profundidad, a la manera de las esferas

celestes, que se encajan unas en otras); así sucesivamente, hasta siete sentidos esotéricos (siete niveles de profundidad oculta) (en Corbin, 1964: 24).

El ya mencionado *Libro del Esplendor* de los cabalistas judíos, describe con profusión de detalles las “siete moradas de los ángeles” y los “siete palacios de la Fe”, donde “solo entran las almas de los justos que gozan del esplendor (*Zohar*) y se deleitan de su encanto” (Simón ben Yohay, 1558: 158). Lo mismo puede decirse de las “siete moradas” del *Castillo interior* de Santa Teresa de Ávila (1588).

En cuanto a la influencia ejercida por el *Cantar de los Cantares* en la espiritualidad islámica, cabe señalar que el poeta sufí Ibn-Arabi [1164-1240] de Murcia, en su *Tratado del amor*, se refirió figurativamente a la espera de la visitación divina mediante las lamentaciones de una mujer que sufre por la ausencia de su Amado: “La noche en que estamos unidos / Es igual a la noche en que estamos separados / ¡Tanto me quejo de la noche larga como de la noche corta!” (1988: 197).

El sacerdote español Miguel Asín Palacios (1931), calificó a Ibn-Arabi como un “precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz”, debido a la sorprendente similitud existente entre el imaginario salomónico del sufí andalusí y la poesía amorosa del carmelita de Fontiveros: “¡Oh noche que guiaste, / Oh noche amable más que el alborada, / Oh noche que juntaste / Amado con amada, / amada en el Amado transformada!” (Juan de la Cruz, 1990).

Las similitudes se extreman aún más, cuando se constata que el poeta árabe escribió un tratado interpretativo del sentido oculto de los versos eróticos de su libro *El Intérprete de los deseos*, tal como lo hizo San Juan con su poesía amorosa para explicar su significado espiritual a los monjes y monjas del Carmelo Reformado. La diferencia estriba en que Ibn Arabi al parecer

construyó su alegoría de la unión del alma con Dios, a partir de las imágenes que despertó en su espíritu la belleza de Nizam, la devota hija de Malik Eddin. Esta dualidad erótico-mística de la obra lírica de Ibn Arabi lo hizo merecedor de las más acerbas críticas por parte de los teólogos ortodoxos del Islam. Idries Shah (1964) refiere los reveladores argumentos de los que tuvo que valerse para enfrentar tales acusaciones:

Citado ante una inquisición islámica en Alepo, que le acusaba de inconformismo, Ibn el-Arabi declaró que sus poemas eran metafóricos y que se referían al mensaje divino del perfeccionamiento humano por medio del amor a Dios. Citó como precedente la incorporación a las Escrituras hebreas del amatorio *Cantar de los Cantares* salomónico, interpretado oficialmente por los sabios fariseos como metáfora del amor de Dios hacia Israel, y por las autoridades del catolicismo como metáfora del amor de Dios hacia su Iglesia (p. 9).

Ibn Arabi logró convencer a sus críticos de que el sentido interno de su poesía amorosa era completamente concordante con los principios fundamentales de la ortodoxia islámica. Y a diferencia del prejuicio judeo-cristiano que consideraba falso y condenable el sentido literal de las imágenes eróticas del *Cantar*, el poeta hispano-musulmán dejó sentado el criterio sufí de que el amor es legítimo y sagrado, incluso en sus manifestaciones más sensuales, cuando está animado internamente por la llama del Amor Divino. Esta misma naturaleza multiforme del Amor le permite trascender las fronteras dogmáticas que separan a los credos religiosos, como lo revela uno de los poemas del sufí murciano que suscitó más controversias entre los teólogos conservadores de su tiempo:

Mi corazón se ha hecho capaz  
de adoptar todas las formas:  
Es pasto de gacelas  
y convento de monjes cristianos,  
Templo de ídolos  
y la Kaaba de los peregrinos,  
las Tablas de la Ley judía  
y el libro del Corán  
...El amor es mi religión,  
dondequiera que marchen sus camellos,  
allí están mi religión y mi fe (en Shah, 1964: 153).

### **A manera de conclusión**

A lo largo de la historia de las religiones abrahámicas, por lo general privó el propósito de llevar a cabo la exégesis de los Libros Sagrados, con estricto apego a las creencias o dogmas preestablecidos. Esta es la razón por la cual los judíos vieron en la Esposa del *Cantar* que pregunta por su Esposo ausente, una representación poética del largo caminar del pueblo de Israel, clamando por Yahveh y la Tierra Prometida. Los cristianos, por su parte, reinterpretaron los versos amorosos de Salomón como un anuncio profético del transitar de la Iglesia en busca del Amor de Cristo. Mientras que un místico católico como San Juan de la Cruz o un sufí musulmán como Ibn Arabi de Murcia, concibieron a la Amada como un símbolo del alma

individual, que anhela fusionarse enteramente con Dios en la interioridad de las moradas secretas del Espíritu.

Esta tensión dialéctica entre las alegorías vigiladas por los custodios de la ortodoxia, por una parte, y la incontrolable libertad de las interpretaciones inspiradas por el Espíritu, por la otra, dará un impulso permanente a la resignificación hermenéutica de las Sagradas Escrituras en cada nuevo contexto histórico-cultural (Cfr. Durand, 1968: 138-139). De ahí la inagotable vitalidad del imaginario religioso de la Humanidad y la reveladora unidad amorosa del Verbo Divino, que cada tanto se expresa a través de la palabra de los poetas y místicos de las diversas tradiciones espirituales.

## **Referencias**

Abbagnano, N. (1973). *Historia de la Filosofía* (Vol. I) (J. Estelrich Trad.). España: Montaner y Simón.

Arocha, A. (2015). *Breve introducción a la Lectio Divina*. Caracas: Paulinas.

Asín Palacios, M. (1931). *El Islam cristianizado*. Madrid: Plutarco.

Corbin, H. (1964/1994). *Historia de la Filosofía Islámica* (A. López, M. Tabuyo y F. Torres Trads.). Madrid: Trotta [Título original en francés: *Histoire de la philosophie islamique*].

Dante Alighieri (1330/1964). *El Banquete* (2ª ed.). Firenze: Felice Le Monnier [Título original en italiano: *Il Convivio*].

Durand, G. (1968/2000). *La imaginación simbólica* (M. Rojzman Trad.) (1ra. Reimpresión). Buenos Aires: Amorrortu [Título original en francés: *L'Imagination Symbolique*].

- Eco, U. (1987/1999). *Arte y belleza en la estética medieval* (H. Lozano Trad.). Barcelona: Lumen [Título original en italiano: *Arte e bellezza nell'estetica medievale*].
- Fernández Colón, G. (2009). *Llama de Amor Viva*. Ensayo sobre la mística de San Juan de la Cruz. Caracas: El Perro y la Rana.
- Ibn Arabi (1988). *Tratado del amor*. España: Edicomunicación.
- Juan de la Cruz, S. (1990). *Obras Completas*. (2a. ed, "minor"). Burgos, España: Monte Carmelo.
- Molina Gómez, J. A. (2000). *La exégesis como instrumento de creación cultural*. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira. Murcia: Universidad de Murcia.
- Orígenes de Alejandría* (240 d. C. / 2007). Comentario al Cantar de los Cantares (A. Velasco Trad.) (3ra. ed.). España: Ciudad Nueva.
- Scholem, G. (1979). *La cábala y su simbolismo* (J. A. Pardo Trad.). Madrid: Siglo XXI.
- Shah, I (1964/1975). *Los sufíes* (P. Giralt Trad.). Barcelona: Luis de Caralt [Título original en inglés: *The sufis*].
- Simón ben Yohay (1558/1996). *El Zohar. El Libro del Esplendor* (Traducción, Introducción y Notas de Carlos Girol). Barcelona. Obelisco.
- Teresa de Jesús, S. (1588/1986). *Moradas del castillo interior*. En *Obras Completas*, pp. 469-583 (8a. ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

*Gustavo Fernández Colón:*

---

Profesor jubilado de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo. Licenciado en Educación Mención Lengua y Literatura (1992); Magíster en Literatura Venezolana (2004); Doctor en Ciencias Sociales Mención Estudios Culturales (2010). Autor de los libros: "La corriente nocturna" (Monte Ávila Editores Latinoamericana 2005); "Llama de amor viva. Ensayo sobre la mística de San Juan de la Cruz" (El Perro y la Rana 2009); "La transición latinoamericana. Crisis capitalista y construcción de alternativas" (Lap Lambert / Editorial Académica Española 2012). Línea de investigación: Etnocrítica de la literatura latinoamericana y caribeña.