



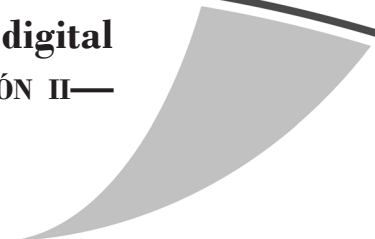
Leonardo Funes
(coord.)

Hispanismos del mundo

diálogos y debates en (y desde) el Sur

Anexo digital

—SECCIÓN II—



MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Diseño: Gerardo Miño
Composición: Laura Bono

Edición: Primera. Enero de 2016

Tirada: 600 ejemplares

ISBN: 978-84-15295-96-9

Lugar de edición: Buenos Aires, Argentina

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2016, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila sl



Miño y Dávila srl
Tacuarí 540
(C1071AAL)
tel-fax: (54 11) 4331-1565
Buenos Aires, Argentina

e-mail producción: produccion@minoydavila.com
e-mail administración: info@minoydavila.com
web: www.minoydavila.com

Consumación y clarificación amorosa en la primera redacción de *Llama de amor viva* y en *Haqdamat Sefer ha-Zohar* 1:11b-1:12a

Fabio Samuel ESQUENAZI

Universidad de Buenos Aires-ISER

יְהִי שְׁמִי תְּהִי עֲלֵי יְהוָה יִתְשַׁבּ תִּיֶאֱמַר יְהוָה מִיִּנְשָׁב
לְדָאִי מִיִּנְדוּא יִנְעַכּ וְחֶפֶשׁ לְדָאִי תִּתְרַבֵּג נְכִי יִנְיָנֵעַ לְהֶאֱהוּי יִנְהַלָּא דֵּעַ: נִנְהַלִּישׁ
הֶגֶה יִנְעַכּ יִסְדָּבֵעַ

Salmo 123 (122): 1-2

A Luce López-Baralt y Ruth Fine

Como hemos señalado en trabajos anteriores, en la escritura de Juan de la Cruz tiene lugar un proceso de construcción de la “mirada” de características similares al que puede observarse en el *Sefer ha-Zohar*, la obra central de la *biblioteca mística* judía (Esquenazi, 2011). El análisis de la riqueza y profundidad de ambos procesos exige reconocer a priori la complejidad, la especificidad y las diferencias de las tradiciones místicas judía y cristiana, evitando de este modo forzarlas a decir lo que no dicen. Con este mínimo cuidado metodológico nos proponemos abordar aquí un aspecto de dicha semejanza, a saber el nexo causal entre el cumplimiento estricto de la voluntad divina y la visualización de la divinidad, entendiendo que este aspecto –como muchos otros– se inscriben en el fecundo territorio de los fenómenos culturales de *convergencia por la raíz*, en el que se renuncia a las simplificaciones de la filiación directa para trabajar con el material más fértil de las analogías literarias. La experiencia fundamental y constitutiva de ser dignos de ser *mirados* o ser considerados *íntegros* por Dios, trae aparejado un trabajo con el lenguaje que resignifica ideas, imágenes y vocabulario técnico de la tradiciones bíblica y rabínica. Su expresión más clara es la circunstancia de que en los corpus arriba mencionados se asocia el cumplimiento estricto de los mandatos divinos con la posibilidad simbólica de ver a Dios *cara a cara*. Así como en ciertos textos del *Cántico espiritual* sanjuanista y en algunas parábolas del *Zohar* se advierte un uso

específico del campo semántico del término arameo *aspaclaria* (אספקלריא), entendido como ‘cristal’,¹ en *Llama de amor viva* y en la introducción del trabajo colectivo compilado por Moisés de León se recurre a una particular utilización de los verbos *consumar* y *clarificar*, asociados éstos con el “temor de Dios”, como veremos en los textos que compartiremos a continuación.

Comencemos por recordar que a lo largo de la tradición judeocristiana se ha asociado la posibilidad simbólica de visualizar a Dios con el compromiso estricto de cumplir con sus mandatos. Uno de los textos más bellos y dramáticos de esta tradición es el *Salmo* 123 (122), en cuyos versículos 1-2 leemos:

A ti levanto mis ojos,
tú que habitas en el cielo;
míralos, como los ojos de los siervos
en la mano de sus amos.

Como los ojos de la sierva
en la mano de su señora,
así nuestros ojos en Yahveh nuestro Dios,
hasta que se apiade de nosotros.²

En este salmo se encierra una búsqueda de la “mirada divina” que reconoce textos canónicos en ambas bibliotecas místicas. Por ejemplo, detrás de ciertas zonas del *Zohar* y de los poemas centrales de Juan de la Cruz encontramos el capítulo 16 de Deuteronomio, que enseñaba cómo celebrar las tres grandes solemnidades del calendario litúrgico hebreo: la fiesta de la Pascua (*Dt.* 16:1-8), la fiesta de las Semanas (*Dt.* 16:9-12), y la fiesta de las Tiendas (*Dt.* 16:13-17), durante las cuales todo varón debía peregrinar al santuario central en Jerusalén para “ser digno de ser mirado por Yahveh”. Es decir, no sólo para presentar los diezmos y ofrendas, sino, esencialmente, para reafirmar el asimétrico Pacto entre la absoluta trascendencia de Dios y la finitud e imperfección de su Pueblo. Dicha Alianza daba sentido a la existencia individual y comunitaria de los israelitas, mediante la obediencia estricta de los preceptos con la que buscaban la dignidad de que Yahveh considerara *íntegros* los sacrificios que se le ofrecían. Sólo a través de la integridad del sacrificio el peregrino era digno de aquella mirada constitutiva, revelando de tal modo un deseo y una asimetría expresados en ese “así nuestros ojos en Yahveh [...], / hasta que se apiade de nosotros”.

1 Véase la nota 1077 (p. 244) correspondiente a *Zohar*, 1:46a, en la edición académica en inglés más confiable –actualmente en progreso– que hemos de utilizar para este trabajo: *The Zohar. Pritzker Edition*, 2004, Vol. 1, California: Stanford University Press (en adelante, *Zohar*).

2 *Biblia de Jerusalén* (en adelante *BJ*), 1975, 835.

En el refinado simbolismo místico judío, condicionado y potenciado por el peso del segundo mandamiento bíblico que prohibía la representación pictórica (Green, 2002, 46), encontramos una fuerte asociación entre integridad, clarificación y consumación amorosa. *Haqdamat Sefer ha-Zohar*, el conjunto de pasajes con el que se inicia el *Zohar*, ofrece un claro ejemplo de este vínculo. Como sabemos, la literatura zohárica reconstruye el ideal de vida de un círculo de cabalistas, liderado por *Rabí Simón bar Yohai*, que practican un modelo grupal de experiencia mística centrado en interpretaciones creativas de la Torá que comparten a lo largo de extensas caminatas por los alrededores de Galilea (Hellner-Eshed, 2009, 105). En ese intercambio emplean un lenguaje simbólico que mantiene varios puntos de contacto con la escritura de Juan de la Cruz. El de mayor interés para nuestro propósito es el acento que se pone en el aspecto visual de la unión con la divinidad, asociado siempre por estos *mekubalim* con el cumplimiento perfecto de los preceptos que comandan la vida judía. En el contexto del *Zohar*, los verbos “consumar” y “clarificar” adquieren preponderancia porque encierran el principal nexo causal que justifica, como en *Llama de amor viva*, la escritura del texto. La consumación del amor y la clarificación del alma se asocian estrechamente, a su vez, con el *temor de Yahveh*, el mandato central que estructura y atraviesa al Judaísmo y al Cristianismo (Boyarín, 1999, 95). Si en ambas tradiciones el ideal de conducta religiosa es que el creyente ame de manera perfecta o *consumada* a causa del temor de Dios, adhiriéndose sin reservas a su voluntad, y que su alma, *clarificada* por la perfección de esta clase de amor sea considerada “íntegra” o “justa”, los místicos, que aspiran de manera superlativa a este ideal, confirman en términos simbólicos la perfección de su adhesión amorosa mediante la visualización *vis-à-vis* de la gloria divina de la que se hacen merecedores.

Así, en el folio 11b del primer capítulo de *Haqdamat Sefer ha-Zohar* encontramos a Rabí Simón bar Yohai compartiendo con su hijo, Rabí Eleazar, una exégesis de los catorce preceptos encerrados en el primer versículo del *Génesis*. Allí, bar Yohai asocia el acto mismo de la creación con el temor de Yahveh, describiéndolo como el fundamento de la fe. Lo hace en estos términos:

Así está escrito: *A causa del comienzo*, que es el temor [de Yahveh], *creó Dios los cielos y la tierra*. Quien viola esto, viola los preceptos de la Torah [...] [pues] este es el primer precepto de todos, el temor de Yahveh, [...] el comienzo del conocimiento, la puerta a través de la cual [se] ingresa a la fe.³

3 *Zohar*, Vol. 1: 77-79. La traducción al español de ésta y todas las citas, los énfasis y las posibles adaptaciones son nuestros.

La construcción del nexo causal que analizamos continúa en este texto con el análisis de la esencia del temor de Yahveh y sus requisitos, en torno de la idea de la absoluta trascendencia de Dios y la finitud de la criatura. Bar Yohai propone entonces una serie de ejemplos, afirmando que:

Existe quien teme al Altísimo para que sus hijos puedan vivir y no mueran, o teme el castigo físico [y por eso] teme constantemente, pero su temor no está centrado en el Altísimo. [La] verdadera raíz [y la esencia] del temor [de Yahveh] es que una persona tema a su Señor porque Él es inmenso y soberano, delante de quien todo es considerado como nada. [En consecuencia] uno [debe] dirigir su deseo al sitio llamado temor [de Yahveh] (*Zohar*, 1: 77-78).

Comprendiendo los requisitos del temor de Yahveh, entendemos el vínculo con la consumación amorosa a partir del segundo precepto, derivado, como todos los restantes, de aquél:

El segundo precepto, [...] al que el precepto del temor de Yahveh está [indisolublemente] unido, es el amor, el amar al Señor de manera consumada. [Pero], ¿qué es el amor consumado?: [un] amor abundante, [pues] está escrito: *Camina en mi presencia y sé perfecto*, consumado en el amor. [Por eso] dijo Dios, “hágase la luz” [...] [es decir, y sea] el amor consumado. He aquí el precepto de amar al Señor apropiadamente (*Zohar*, 1: 79-80).

Este pasaje del discurso de Simón bar Yohai encierra la clave de todo su razonamiento: el temor de Yahveh hizo posible la creación y sostiene al mundo, toda vez que presupone un amor incondicional que ilumina el mundo y, de manera especial, el alma de sus criaturas. El “hágase la luz”, que aquí funciona como sinónimo del “amor consumado”, establece el esquema asociativo general entre integridad, consumación y clarificación amorosa en el contexto de la exégesis mística de la adhesión a la voluntad divina que bar Yohai completará luego al explicar el cuarto precepto. Para ello, resignificará y concatenará ciertos tópicos de la tradición judía que requieren ser precisados. En el pasaje que hemos seleccionado, leemos:

El cuarto precepto [es] darse cuenta de que Yahveh es Dios [...], incluir el nombre האלהי (*Elohim*) en el nombre יהוה (*Yahveh*), [pues] son un mismo nombre, indivisible. Este es el misterio [encerrado en las palabras —“Y dijo Dios”—] *haya luces [me’orot] en el firmamento para alumbrar sobre la tierra*: que los dos nombres fueran uno, sin ninguna división [...]: un [solo nombre] unido e indivisible, luz negra con luz blanca, [para que todo] sea uno (*Zohar*, 1: 84).

Aquí hallamos tres referencias importantes. En primer lugar, el inicio del *Shemá Israel* (עֲמֹשׁ לְאִשְׂרָאֵל, ‘Escucha, Israel’), la principal plegaria del Judaísmo, que contiene ambos nombres divinos (*Yahveh* y *Elohim*) y concluye con la afirmación de la unidad de Dios. Luego, el texto de *Génesis* 1:14, que narra el cuarto día de la creación en el que aparecen las “luces” o “luminarias” en el firmamento y a partir del cual Simón bar Yohai construye toda su exégesis. Y, finalmente, la indivisibilidad de la luz, con sus opuestos “luz negra” y “luz blanca”, tan inescindibles como el nombre divino. La literatura de la Kabbalah aportará interpretaciones muy creativas para estos pares nominales, asociándolos con otros pares indivisibles. Por ejemplo, en el *Zohar* ambos nombres divinos designan respectivamente a *Tif’eret* –la “belleza” o “gloria” de Dios, la sexta *sefirá* o emanación divina que armoniza los opuestos de su amor y su justicia–, y a la *Shekhinah*, la presencia de Dios en el mundo, la última *sefirá* y compañera de *Tif’eret*, con quien anhela volver a estar unida. También, a menudo, el nombre *Yahveh* es “la luz blanca” o “el cristal que brilla” –*aspaclaria meirá*, אֶסְפַּקְלָרִיָּה הַמְּאוֹרָה–, y *Elohim*, “la luz negra” o “el cristal que no brilla” –*aspaclaria lo meirá*, מְאוֹרָה אֶסְפַּקְלָרִיָּה שְׁאֵינָהּ–, como hemos señalado en otro lugar (Esquenazi, 2012). La presencia de ambos “cristales” en el campo semántico del pasaje referido presupone el entramado entre la integridad o el apego estricto a la voluntad divina, la consecuente clarificación del alma y la consumación del amor. De hecho, en el misticismo judío se recurre al término arameo *aspaclaria* –que admite, como el *speculum* latino, las acepciones ‘vidrio’, ‘espejo’, ‘lente’ o ‘cristal’– para referir simbólicamente el medio puesto en juego durante la experiencia mística extraordinaria de visualización de la divinidad. Lo que enseña el *Zohar* es que todos los profetas, a excepción de Moisés, lograron ver sólo un aspecto de la luz divina reflejada en la *Shekhinah*, mediante un “cristal que no brilla” o *aspaclaria lo meirá*. Moisés, en cambio –y con él cada cabalista, quien a sí mismo se considera un nuevo Moisés–, logró ver a Dios a través de un “cristal que brilla” o *aspaclaria meirá*, lo que en el lenguaje místico del *Zohar* significa que Moisés vio “la luz del rostro de Yahveh” pues pudo contemplarlo “cara a cara”, accediendo así a un plano de realidad que está por encima de su última manifestación representada por la *Shekhinah*. Esta experiencia perfecta implica necesariamente el mayor grado de adhesión a la voluntad divina, gracias a la cual el alma queda “clarificada” para contemplar, por la gracia de Yahveh, Su rostro, alcanzando así la consumación del amor.

Un modo similar de expresar esta experiencia amorosa perfecta puede leerse en *Llama de amor viva*, la obra compuesta por Juan de la Cruz en el convento de los mártires de Granada, entre 1584 y los primeros meses de 1586. En ella apreciamos un uso similar de los verbos “consumar” y “clari-

ficar”, que ya habíamos encontrado en el campo semántico de la *fuerza* de la famosa estrofa XI de *Cántico espiritual* (Esquenazi, 2010). En *Llama*, que es expresión “de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios”,⁴ este entramado aparece en ciertos pasajes específicos, algunos de los cuales señalaremos en un recorrido ordenado. Por ejemplo, en *Llama* 1:3 San Juan justifica la utilización de la imagen de la *llama de amor viva* para expresar la completa transformación del alma en Dios de este modo: “La *llama de amor* es el espíritu de su Esposo, [...] al cual siente ya el alma en sí [...] como fuego que la tiene consumada y transformada en suave amor” (*Obras*, 747). Luego, en el mismo pasaje, deja en claro que tal consumación es el resultado de la más estrecha adhesión a la voluntad divina, al afirmar que: “La operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor [hace que] unida la voluntad del alma [ame] subidísimamente, hecha [un] amor con aquella llama” (*Obras*, ibídem). En *Llama* 1:6, por su parte, esbozará el nexo causal que exploramos mediante el recurso –tan empleado en su escritura– a una cita veterotestamentaria que recuerde una experiencia similar acaecida en la vida de algún personaje bíblico. Así, recuperando la experiencia narrada en el *Salmo* 83, sostendrá que:

Estando [el] alma tan cerca de Dios, [...] se le comunica [de tal manera] el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo [...] que la hace vivir en Dios espiritualmente y sentir vida de Dios, al modo que dice David: *Mi corazón y mi carne se gozaron en Dios vivo* (*Obras*, 749).

Más adelante, a partir de *Llama* 1:9, Juan de la Cruz desarrollará su teoría de la sustancia del alma. En el más profundo interior de ésta asistimos a la “fiesta del Espíritu Santo [en la que] es Dios el obrero de todo, sin que el alma haga de suyo nada” (*Obras*, 751), y donde tiene lugar el mayor nivel de adhesión amorosa. El par simbólico adhesión/visualización se definirá plenamente en *Llama* 1:13, en donde, luego de recordarnos que “el amor más fuerte es más unitivo” (*Obras*, 753), el autor recurre a una de sus variantes, el “cristal limpio y puro”, terminando de concatenar la imagen de la adhesión más estrecha a la voluntad de Dios, la consecuente clarificación del alma de la criatura y la consumación del amor verdadero. Lo hará al decir:

Si [el alma] llegare hasta el último grado [de adhesión amorosa], llegará a herir el amor de Dios hasta el último centro y más profundo del alma que

4 Y que a partir de aquí citaremos según Lucinio Ruano de la Iglesia, ed., 1982, *San Juan de la Cruz, Obras completas*. Madrid: EDICA (en adelante *Obras*). Todas las citas que utilizaremos corresponden a la segunda redacción de *Llama* (o “*Llama B*”). La cita precedente en *Obras*, 741. La modernización y los posibles ajustes del texto nos corresponden.

será transformarla y esclarecerla [...] hasta ponerla que parezca Dios. Bien así como cuando el cristal limpio y puro es embestido de la luz [...] se va en él reconcentrando y tanto más se va él esclareciendo (*Obras*, 753-4).

Ese “estar reconcentrado en Dios” es la metaforización de una experiencia vital extrema y muy compleja, pero anhelada tanto por este carmelita como por los místicos del *Zohar*. Para explicar su radicalidad recurrirá nuevamente, en la exégesis de la 3ª canción, a la imagen del cristal, explicando que las “profundas cavernas del sentido”, es decir, las potencias del alma –memoria, entendimiento y voluntad–, son hechas “lámparas divinas” por la comunicación en ellas del amor de Dios, haciendo que el alma se “clarifique” y “encienda” al estar completamente unida a Dios, “como el vidrio hace cuando le embiste el sol, aunque [...] en más subida manera, por intervenir en ello el ejercicio de la voluntad (*Llama* 3:77, *Obras*, 852).

Ahora bien, en otras zonas de la escritura del santo también se recurre al campo semántico de los verbos “consumar” y “clarificar”, pero en ellas el entramado entre adhesión y visualización se infiere a partir de un trabajo intertextual más refinado. En *Llama* 1:4, por caso, San Juan señala que el alma que vive transformada en Dios “no puede [...] hacer actos; [ya] que el Espíritu Santo los hace todos y la mueve a ellos” (*Obras*, 748). Lo interesante aquí es que, para completar la imagen, el santo recurre a un episodio extraído del capítulo 13 del *Libro de Jueces*, donde el texto bíblico narra las circunstancias del nacimiento de Sansón, el hijo con el cual Yahveh bendijo a Manóaj y a su mujer estéril, afirmando que la llama del amor perfecto “es como el ángel que [...] subió a Dios en la llama del sacrificio de Manué”. (*Obras*, 748). Para comprender la cita, recuérdese que precisamente en *Jueces* 13: 20-23 tiene lugar el diálogo con el que Manóaj y su mujer, luego de ofrecer su holocausto de acción de gracias, expresan la experiencia por la que han debido atravesar al haber visto al Ángel de Yahveh. En el texto veterotestamentario –que el Reformador seguramente tuvo muy presente–, leemos:

Quando la llama subía del altar hacia el cielo, el Ángel de Yahveh subía en la llama. Manóaj y su mujer lo estaban viendo y cayeron rostro en tierra [...] Y dijo Manóaj a su mujer: “Seguro que vamos a morir, porque hemos visto a Dios” [A lo que] su mujer [...] respondió: Si Yahveh hubiera querido matarnos no habría aceptado de nuestra mano el holocausto [...], [ni] nos habría mostrado todas estas cosas [...] precisamente ahora (*BJ*, 286).

Luego de este diálogo, la mujer da a luz a su hijo, y el texto deja entrever que por la perfección de su adhesión a la voluntad de Dios –simbolizado en ese “y cayeron rostro en tierra”–, ambos recibieron la gracia de la visualización divina que los confirmó en la consumación de su amor por Yahveh.

En *Llama* 1:36, finalmente, al resumir toda la canción primera, el santo recordará nuevamente el *Salmo* 83, pero esta vez para que comprendamos por qué el alma puede afirmar:

Ahora que estoy [...] fortalecida en amor, [...] lo que tú quieres pida pido, y lo que [tú] no quieres no quiero, ni aun puedo ni me pasa por pensamiento querer; pues son ya delante de tus ojos más válidas y estimadas mis peticiones, [pues] tú me mueves a ellas, [y] con [...] gozo en el Espíritu Santo te [las] pido, *saliendo ya mi juicio de tu rostro*, que es cuando los ruegos precias y oyes (*Obras*, 772).

Aquí se recrea un sentido similar al de la “canción de las subidas” que mencionamos en el comienzo de este trabajo, aquel *Salmo* 123 que sintetiza, en ese “A ti levanto mis ojos”, una experiencia privilegiada pero bien conocida por los autores del *Zohar* y Juan de la Cruz, que en el caso del Reformador lo hará repetir con el Evangelista: “Todos mis bienes son tuyos, y tus bienes míos, y clarificado soy en ellos” (*Llama*, 3:79; *Obras*, 854).

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*, 1975. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Boyarín, Daniel, 1999. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Esquenazi, Fabio Samuel, 2010. “San Juan de la Cruz, un *maskil* o ‘sabio lleno de ojos’”, [en línea], en *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas “El Hispanismo ante el Bicentenario”*, La Plata, <http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar/actas/esquenazi-fabio-samuel/> (fecha de consulta 11-VI-2012).
- Esquenazi, Fabio Samuel, 2011. “Con los ojos en la parábola. La mirada en la fuente del *Cántico* sanjuanista y en el relato de la Princesa de *Sefer ha-Zohar*”. *Revista Chilena de Literatura*, 78: 223-34.
- Esquenazi, Fabio Samuel, 2012. “Y vámonos a ver [...] do mana el agua pura. Metaforización y medios para la adhesión absoluta a la voluntad divina en *Zohar* 1:34a-b y en la estrofa 35 de la primera redacción del *Cántico espiritual* sanjuanista”, en *Actas del V Congreso Internacional de Letras “Transformaciones Culturales Debates de la teoría, la crítica y la lingüística”*, Buenos Aires, FFyL-UBA. [en línea] <http://2012.cil.filo.uba.ar/> (fecha de consulta 10-VIII-2013).
- Green, Arthur, 2002. “Shekinah, The Virgin Mary, and The Song of Songs”, *AJS Review* 26.1: 1-52.
- Hellner-Eshed, Melila, 2009. *A River Flows from Eden: The Language of Mystical Experience in the Zohar*, trad. de Nathan Wolski. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ruano de la Iglesia, Lucinio, 1982. *San Juan de la Cruz. Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por L. Ruano de la Iglesia, OCD, 11ª ed., Madrid: EDICA.
- The Zohar. Pritzker Edition*, 2004. Translation and commentary by Daniel Chanan Matt. vol. I, Z1:1a-76b. Stanford, CA: Stanford University Press.

Resumen:

En los textos de San Juan de la Cruz tiene lugar un proceso de construcción de la *mirada* similar al que puede observarse en el *Sefer ha-Zohar*. Su expresión más clara es el modo en que ambos corpus asocian el cumplimiento estricto de los mandatos divinos con la posibilidad simbólica de ver a Dios *cara a cara*. Así como en *Cántico espiritual* y en ciertas parábolas del *Zohar* se advierte un uso específico del campo semántico del término arameo *aspaclaria* ('cristal'), en *Llama de amor viva* y en *Haqdamat Sefer ha-Zohar* se recurre a una utilización semejante de los verbos "consumar" y "clarificar", asociados con el "temor de Dios", como veremos.

Palabras clave:

Llama, Haqdamat, Zohar, aspaclaria, consumar, clarificar, temor.

Abstract:

In the texts of Saint John of the Cross and in the *Sefer ha-Zohar* the *mirada* as a mystical symbol is built similarly. Its clearest expression is how both corpus associate strict compliance of God's commandments with the symbolic possibility of *seeing* God *face to face*. As the *Spiritual Canticle*, and certain parables of the *Zohar* resort to a specific use of the semantic field of the Aramaic term *aspaclaria* ('crystal'), in *The Living Flame of Love* and in *Haqdamat Sefer ha-Zohar* we assist to a similar use of the verbs 'consummate' and 'clarify', associated with the "fear of God," as we shall see.

Keywords:

Flame, Haqdamat, Zohar, aspaclaria, consummate, clarify, fear.
