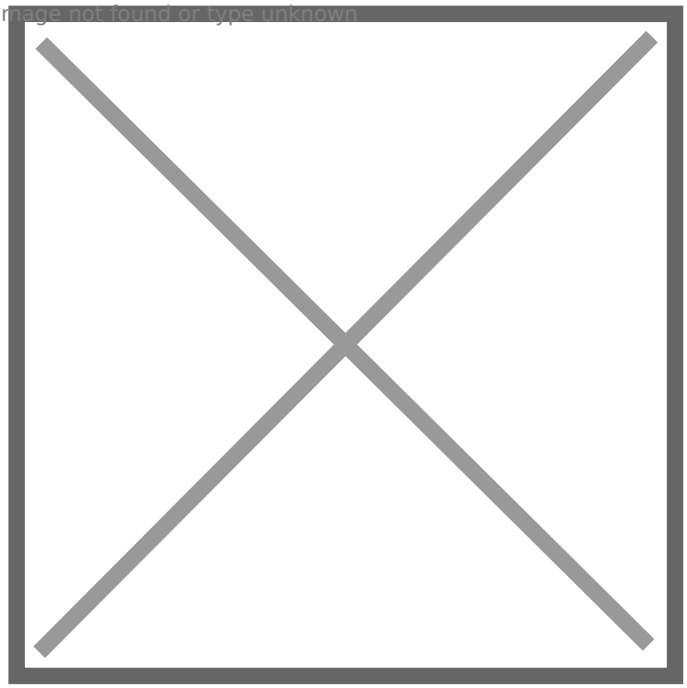
O CARMELO DESCALÇO E O ESOTERISMO: PARTE 10 - O SÍMBOLO DO CASTELO INTERIOR EM SOHRAVARDI E SANTA TERESA

22/01/2025

Autor: José Antonio Antón Pacheco - Universidade de Sevilha

Tradução: Prof. Gabriel Sapucaia

Image not found or type unknown



O SÍMBOLO DO CASTELO INTERIOR EM SOHRAVARDI E SANTA TERESA

José Antonio Antón Pacheco - Universidade de Sevilha

RESUMO: Além dos exemplos mencionados por Miguel Asín Palacios e Luce López-Baralt, onde se observa a presença do símbolo do castelo interior no misticismo islâmico, o símbolo dos sete castelos da alma também pode ser encontrado no filósofo persa Shihaboddin Yahya Sohravardi (século XII). Assim, este é um antecedente de Santa Teresa de Ávila no uso desse símbolo.

PALAVRAS-CHAVE: Sohravardi, Santa Teresa, misticismo islâmico e cristão, misticismo comparado.

O castelo interior como representação da alma é um dos símbolos mais profundos da literatura e da experiência mística, exemplificado de forma notável em *As Moradas* de Santa Teresa de Jesus. A presença dessa imagem, que representa as diferentes etapas da realização espiritual, já é, por si só, suficientemente atraente para justificar inúmeros estudos dedicados ao tema. No entanto, dentro do âmbito da simbologia tradicional, e em particular no misticismo, há outra área de grande importância: a comparação das diferentes variações dessa imagem nas diversas literaturas e experiências místicas.

Referimo-nos, naturalmente, aos símbolos semelhantes ao que estamos tratando, encontrados pelo ilustre arabista espanhol Miguel Asín Palacios na rica literatura mística hispano-muçulmana[1]. No caso específico de Santa Teresa e do símbolo dos sete castelos interiores, temos um referencial clássico estabelecido pelos escritos de Asín Palacios. Seu estudo seminal sobre o tema do castelo interior em Santa Teresa e nos espirituais muçulmanos é o artigo póstumo *O Símile dos Castelos e Moradas da Alma no Misticismo Islâmico e em Santa Teresa***[2]**. Esse trabalho insere-se na obra geral de Asín Palacios, que buscava demonstrar a influência da mística e da simbologia muçulmanas sobre as tradições cristãs.

Nesse artigo, Asín Palacios destacou a presença do símbolo do castelo interior no místico sadi Ata' Allah de Alexandria, para descrever o mais profundo da alma. Contudo, como ele mesmo observa, esse símbolo pode ser rastreado em outros autores, como Ahmad al-Gazali (irmão do filósofo Al-Ghazali), que descreve a alma cercada por três círculos de muralhas protegendo o mais íntimo dela, onde reside o próprio Deus.

Há também outro documento onde o símbolo dos sete castelos interiores aparece de forma mais clara. Trata-se do livro anônimo intitulado *Nawadir*, uma antologia de relatos religiosos compilada por Ahmad al-Qalyubi no século XVI. Nesse texto, vemos explicitamente a imagem dos sete castelos interiores e tudo o que esse simbolismo implica: uma progressão em direção ao mais íntimo de si mesmo (o fundo da alma), onde a união com Deus ocorre.

As matérias preciosas com as quais são construídas as muralhas circulares dos castelos interiores apresentam uma grande semelhança entre os *Nawadir* e o exemplo teresiano[3]. Essa é a tese fundamental do artigo de Miguel Asín Palacios. A semelhança do símbolo dos castelos interiores e sua utilização como metáfora da vida mística nos *Nawadir* e em Santa Teresa levanta muitas questões, sendo a principal: como explicar essa surpreendente coincidência? É pura casualidade ou podemos falar de uma transmissão oral ou escrita das fontes islâmicas para a santa abulense e, por extensão, para a espiritualidade espanhola em geral?

Sabemos qual foi a resposta de Asín Palacios: de fato, ele defende uma via de transmissão oral pela qual esse símbolo chegou até Santa Teresa, assim como outras imagens – como o pássaro solitário, a noite escura e a lâmpada de fogo – também influenciaram os *alumbrados* ou São João da Cruz[4]. Nossa interpretação, porém, segue outro caminho: sem descartar uma possível influência literária da espiritualidade muçulmana (árabe e persa) sobre o misticismo hispânico, acreditamos que não é necessário recorrer a empréstimos diretos ou indiretos. A unidade universal da experiência mística por si só explicaria a semelhança das imagens[5].

Os exemplos citados por Asín Palacios como antecedentes da metáfora dos sete castelos interiores em Santa Teresa não são os únicos; pelo contrário, há abundância deles, com variações, no contexto islâmico. Por exemplo, no século XIII encontramos o testemunho de Al-Faz ibn Yahya, que relata a visão de Ali ibn Fazel Mazandarani[6] em *Relato das coisas estranhas e maravilhosas que contemplou e viu com seus próprios olhos na Ilha Verde, situada no Mar Branco*.

Essa experiência visionária tem como objeto a *Ilha Verde* (*al-Yazirat al-Jazra*), um lugar alcançado por meio de uma jornada iniciática. A ilha é cercada e protegida por quatro muralhas, com uma montanha ou templo no interior e, no centro, a Fonte da Vida e a Árvore do Ser. Quem acessa essa Ilha Verde murada e chega ao seu núcleo mais íntimo alcança a plenitude existencial e metafísica. A ilha simboliza o espaço onde se preservam todas as esperanças existenciais; é o horizonte distante, desconhecido, para onde direcionamos nossos anseios metafísicos.

Como símbolo, a essência da ilha depende de uma experiência interior; ela representa, portanto, uma geografia da alma. Resumidamente, a ilha é nossa verdadeira realidade espiritual. A *Ilha Verde* se torna um símbolo que define toda nossa experiência ontológica e esquematiza nosso campo metafísico. Quando associamos a Ilha Verde às metáforas das muralhas e do templo interior, adicionamos esses conteúdos simbólicos à imagem da ilha. Assim, a Ilha Verde[7], conforme descrita nesse relato e em outros, deve ser considerada uma variante da imagem dos castelos interiores.

Islas, castelos, templos, fortalezas: todos compartilham o significado de nossa verdadeira realidade, destino e essência, além de simbolizarem a jornada arriscada para sua descoberta.

Conforme mencionado, as variantes do símbolo do castelo interior são múltiplas, tanto em sua morfologia quanto em seu uso.

Luce López-Baralt destacou a abundante literatura mística árabe, persa e judaica na qual aparece o símbolo dos sete castelos, representando tanto a alma do místico quanto o processo de mergulho profundo em si mesmo, culminando na união com Deus[8]. Muitas variações dessa imagem são naturais em qualquer simbolismo. Distinguem-se dois aspectos principais: a representação do castelo (como morada, palácio ou templo) e o número sete, prototípico das etapas da iniciação mística. A imagem dos sete castelos concêntricos, segundo López-Baralt, surge de forma evidente em Abul-Hasan al-Nuri de Bagdá, místico muçulmano do século IX, muito anterior a Algacel e aos *Nawadir*. Em sua obra *Maqamat al-qulub***[9]** (*As Moradas dos Corações*), encontramos um dos precedentes mais remotos de *As Moradas* de Santa Teresa. O próprio termo árabe *maqam* (lugar, morada) é uma palavra técnica em Nuri para designar o estado ou condição da alma. Em hebraico, o termo *macom* possui um significado similar, referindo-se ao lugar epifânico onde Yahweh se

revela, uma associação espiritual e linguística que não é trivial do ponto de vista fenomenológico.

Além disso, López-Baralt cita outros precedentes muçulmanos do símbolo utilizado por Santa Teresa. Entre os mencionados na literatura islamo-persa estão Nezami, Semnani, Naym-din al-Kubra, Ruzbahan de Shiraz e outros grandes místicos do Islã, como Hallay e Ibn-Arabí. Na recente tradução das *Moradas dos Corações*, López-Baralt inclui ainda nomes como Al-Hakim al-Tirmidi, anterior ao próprio Nuri, e Musa al-Damiri. A lista seria extensa e os detalhes inumeráveis. Contudo, o importante é notar a presença do símbolo do castelo interior na mística islâmica, que mais tarde seria consagrado por Santa Teresa no cristianismo.

Outra possível fonte do símbolo, segundo López-Baralt, encontra-se na tradição hebraica, especificamente no *Zohar*, onde aparece a imagem dos sete palácios celestiais (*hecalot*), cujo percurso leva à visão do Trono (*Merkabah*), ou à presença de Deus. Os sete palácios estão relacionados aos sete planetas do sistema cosmológico antigo. Na verdade, os símbolos das *hecalot* no *Zohar* derivam da literatura hebraica pseudoepigráfica conhecida como "dos palácios", a qual inclui, por exemplo, o ciclo de Enoque, arquétipo do visionário que realiza a jornada celestial[10]. Embora não haja uma conexão direta entre os sete *hecalot* do *Zohar* e os sete castelos de Santa Teresa, é relevante mencionar o contexto hispano-judaico do *Zohar*, escrito por Moisés de León em Guadalajara, Espanha. A interiorização das sete órbitas planetárias, convertendo o "viaje ad extra" em um "viaje ab intra", parece ser uma explicação plausível para a origem dos sete castelos ou moradas. Esse exemplo hebraico pode ser entendido como uma variante simbólica comum a árabes e judeus.

Por fim, a presença do símbolo do palácio-castelo na cabala evidencia a riqueza de significado dessa imagem e a complexidade dos antecedentes simbólicos de Teresa. Contudo, no cristianismo medieval, também existem alusões ao castelo ou cidadela como representação da alma. Mestre Eckhart, por exemplo, fala de *bürgelin* e *stelin***[11]**, embora essas semelhanças sejam vagas e possivelmente explicadas pela universalidade da imagem. Dessa forma, os possíveis antecedentes do símbolo dos sete castelos devem ser principalmente buscados no mundo da mística muçulmana.

Entre os marcos que delineiam a história do símbolo dos sete castelos interiores, parece que a figura eminente de Shihaboddin Yahya Sohravardi (1155-1191) passou despercebida à ilustre estudiosa porto-riquenha Luce López-Baralt. Isso é ainda mais curioso, considerando que López-Baralt já havia demonstrado brilhantemente a similitude entre a imagem do pássaro solitário em São João da Cruz e no grande filósofo islâmico-persa (o pássaro Simorgh). No entanto, neste caso, abordaremos a relação de Sohravardi com Santa Teresa em sua obra *Kitab hayakil al-Nur* (*O Livro dos Templos das Luzes***[12]**). O mais interessante é que, em Sohravardi, encontramos o uso do símbolo em um contexto estritamente metafísico.

Sohravardi utiliza o termo *haykal* (templo ou palácio, relacionado ao hebraico *hecal*, remetendo novamente à *Maase Merkabah*, a literatura hebraica que especula sobre o Trono de Deus[13]) para designar as moradas ou estados que a alma atravessa em sua jornada espiritual e metafísica. Essa terminologia está intimamente ligada à aquisição do conhecimento transcendente do Ser. Essa abordagem conecta Sohravardi à tradição hebraica das *hecalot*, e sua interpretação é legitimada pelo fato de que, em Sohravardi, cada palácio ou templo é uma esfera planetária, ou seja, um

estágio ontológico.

Assim, Sohravardi exemplifica de maneira paradigmática a utilização do símbolo do palácio-templo como um processo em sete fases em direção ao conhecimento contemplativo, interiorizando a imagem cosmológica exterior. A representação da hebdômada (de raízes profundamente tradicionais) torna-se um veículo para expressar um evento espiritual e metafísico. Não se pode dizer que o modelo do mundo celeste apresentado em seus relatos visionários esteja "superado", assim como as experiências que esses relatos expressam também não o estão.

A figura de Sohravardi é especialmente interessante porque este pensador assumia conscientemente tradições de diversas origens: aristotélica, neoplatônica, mazdeísta (com forte influência zoroastriana) e cristã (especialmente joanina). Esses componentes foram magistralmente sintetizados com a espiritualidade islâmica, permitindo que o pensamento de Sohravardi atuasse como um crisol para o refinamento do símbolo do castelo-palácio interior.

Se tentarmos resumir *O Livro dos Templos das Luzes*, podemos dizer que ele trata tanto de um conhecimento místico quanto de um conhecimento metafísico, sem contradição entre esses dois aspectos. As visões de Sohravardi expressam o processo místico-filosófico de forma narrativa, transformando um relato épico ou descrição cosmológica em uma narrativa espiritual. Nesse sentido, o relato de Sohravardi se insere na tradição aviceniana da *Risala de Hayy ben Yaqzán***[14]**. Cada templo que o místico-filósofo penetra representa um grau tanto na ordem do Ser quanto na ordem da experiência interior.

O primeiro templo apresenta uma introdução aos princípios metafísicos que serão utilizados. O segundo templo aborda a descrição das faculdades da alma em termos aristotélico-avicenianos, destacando a imaginação ativa como a categoria mais relevante para o conhecimento unitivo. Diferente da imaginação sensorial ou representativa, a imaginação ativa é capaz de criar suas próprias imagens contemplando diretamente o Intelecto Agente, que no contexto islâmico equivale ao Espírito Santo ou ao Anjo Gabriel. Para Sohravardi, a experiência mística identifica-se com a conversão do entendimento passivo em ativo, consolidando o segundo templo como uma verdadeira doutrina da alma.

Nos templos terceiro e quarto, os temas giram em torno da metafísica geral, analisados sob uma perspectiva aviceniana, abordando a relação entre o Ser Necessário e o ser contingente. Também se introduz a metafísica da Luz imaterial, conferindo à reflexão experimental um tom espiritual e emanatista característico do pensamento de Sohravardi. No centro desse emanatismo está o Intelecto Agente (ou Espírito Santo), que representa a décima das Inteligências emanadas e atua como a entidade pessoal com quem o místico estabelece uma relação contemplativa. Assim, o caminho espiritual coincide com a aquisição do conhecimento teórico proporcionado pelo Intelecto Agente, indicando que a experiência mística e a realização cognitiva são essencialmente uma só.

O quinto templo mantém essa inter-relação entre conhecimento e progresso místico. Aqui, os Entendimentos Agentes são também descritos como anjos, estabelecendo que a relação cognitiva é equivalente a uma união mística pessoal entre o sujeito e seu anjo. Sohravardi ainda adota o esquema triádico emanativo neoplatônico-aviceniano, em que cada Inteligência gera um Mundo Celeste, movido por uma Alma. Este modelo reflete a espiritualidade de Sohravardi, caracterizando

as experiências místicas como uma relação amorosa entre o Amante (o Intelecto Agente) e o Amado (o sujeito que alcança o ato de entendimento). Nesse contexto, o *Malacut* (ou *Mundus Imaginalis*) se torna o local onde ocorrem os eventos da alma, em um mundo intermediário irreducível ao historicismo ou sociologismo.

O sexto templo narra os sofrimentos daqueles que permanecem nas trevas e as alegrias dos que alcançam o estado angélico, experimentando a Luz do Espírito Santo ou do Anjo da Humanidade. Para Sohravardi, a antropologia culmina na angelologia, em consonância com a tradição mazdeísta. Assim, as almas virtuosas são contempladas diretamente pelas Luzes Divinas, experimentando uma felicidade infinita no estado angélico (*malakiyya*)[15].

O sétimo templo representa a culminação do processo de divinização da alma e da obtenção do conhecimento metafísico. Nesse templo, a alma contempla aspectos do mundo das puras Inteligências, configurando imagens na imaginação ativa que refletem no sensorium, permitindo ao visionário dialogar com figuras maravilhosas. Esses acontecimentos têm implicações hermenêuticas, desvelando o sentido profundo das Escrituras. A revelação literal (*tanzil*) é confiada aos profetas, enquanto a hermenêutica espiritual (*ta'wil*) e a explicação (*bayan*) são confiadas à Suprema Epifania, identificada como o Paracleto e o Cristo anunciado. O sétimo templo, portanto, simboliza a plenitude da alma em santidade e sabedoria.

Essa consideração sobre o Intelecto Agente conecta Sohravardi a pensadores como Avicena, Maimônides e Santo Tomás, destacando que a questão do Intelecto Agente transcende uma mera teoria cognitiva ou psicológica, envolvendo o destino transcendente da humanidade e sua conexão com a esfera da transcendência.

As coincidências entre a simbologia mística de Sohravardi e a de Santa Teresa não se limitam ao *Livro dos Templos das Luzes*. Outro relato visionário do pensador oriental, *O Relato do Anjo das Asas de Arrebol**[16]** (*Aql-e Sorkh* no original persa), também descreve o percurso iniciático da alma rumo à sua libertação, atravessando sete provas ou "maravilhas" reveladas pelo Anjo, que representa inseparavelmente o Entendimento Agente e o Espírito Santo[17]. As sete etapas são as seguintes:

1. **O Monte Caf**, símbolo axial do Irã;
2. **A Lua**, que, assim como no caso anterior, pertence a uma cosmologia e geografia interiores, espirituais e esotéricas;
3. **O Árbol Tuba** (árvore do paraíso celestial) e o **pássaro Simorgh**, símbolo recorrente na tradição persa que representa tanto o Anjo-Espírito Santo quanto a alma buscando unir-se a ele;
4. **Os doze ateliês ou signos do zodíaco**, em que a cosmologia é usada para expor modos de ser;
5. **A cota de malha de Davi**, simbolizando o corpo carnal;
6. **A espada do Anjo da Morte**, que rompe a cota de malha anterior, simbolizando a superação da carnalidade;
7. **A Fonte da Vida**, culminação e meta do percurso da alma, acompanhada pelo Anjo-Espírito Santo, que se traduz em uma união final e plena: "*Ante mim fogem as letras das palavras. Junto a mim brota, como espiga, o sentido oculto**[18]**.*"

Os símbolos da **fonte de água viva** e da **árvore** também aparecem em *Las Moradas* de Santa Teresa, ampliando as semelhanças entre os relatos de Sohravardi e a mística teresiana. Esses elementos, como símbolos axiais, indicam centralidade e eixo ontológico, um tema essencial em Santa Teresa.

É impossível fornecer uma explicação completa da profundidade simbólica dessas imagens, pois cada uma representa um universo de significados que sintetiza conhecimentos metafísicos e vivências da alma, integrando tradições de origens variadas: avéstica, bíblica e corânica. Contudo, todas essas imagens convergem para um mesmo tema: o exílio da alma no Ocidente (o mundo sensível, histórico, a "terra de penumbra") e sua jornada, guiada pelo Anjo, rumo à sua verdadeira pátria, o *Malacut* ou *Mundus Imaginalis* — a essência da experiência mística.

Outra similaridade significativa é encontrada no texto de Sohravardi intitulado *A Epístola do Castelo de Altas Torres* (*Risalat al-Abrāj*). Nele, o símbolo do castelo novamente aparece representando tanto a região espiritual alcançada quanto o mais íntimo do ser. Assim como nos relatos anteriores, a união mística é explicada como o acesso do entendimento paciente ao Entendimento Agente (Espírito Santo, Anjo Gabriel), tornando-se um símbolo da experiência unitiva do homem.

As etapas desse processo incluem os sentidos, a imaginação passiva ou *sensorium* e a imaginação ativa iluminada pelo Entendimento Agente. Por isso, na mística sohravardiana, que é simultaneamente metafísica, não há apofatismo nem dissolução da consciência. A figura do Anjo protege a alma desse risco, pois a relação com o Anjo é sempre pessoal e personalizadora, libertando a consciência da história cronológica e inserindo-a no plano do eterno.

Assim, *A Epístola do Castelo das Altas Torres* volta a mostrar o símbolo do castelo para se referir ao que há de mais profundo em cada pessoa, ao *apex mentis*, ao âmbito espiritual onde ocorre a plena realização da alma, a unidade com Deus (por meio de sua determinação essencial: o Anjo-Espírito Santo). A jornada que atravessa os castelos (neste caso, dez torres de vigia) simboliza, portanto, o trajeto repleto de perigos que vai da aparência ao Ser, do material ao espiritual, do sensível ao inteligível:

"*Ensuíte franchis trois cent soixante mers, ensuite deux cent quarante-huit montagnes reliées à quatre hautes montagnes, elles-mêmes disposées dans six directions. Après cela, tu parviens à une citadelle fortifiée, pourvue de dix hautes tours, logée sur le sommet des montagnes, se mouvant en raison du mouvement de l'ombre de la cime suprême*" (III,18).[19]

Em outro relato visionário de Sohravardi, também encontramos a imagem do castelo interior e da peregrinação da alma até o lugar espiritual que representa seu eu mais profundo, mais uma vez simbolizado pelas etapas que conduzem do conhecimento passivo ao conhecimento ativo. Trata-se do *Vademecum dos Fiéis do Amor*.[20] Neste relato, os símbolos representam o microcosmo humano. Assim, se em outras narrativas as etapas da iniciação representam o sistema cosmológico interiorizado, desta vez se referem à fisiologia e à psicologia humanas como passos preliminares para penetrar no âmbito da Imaginação criadora ou transcendental. A alma (aqui representada como um cavaleiro) atravessa pisos, celas, desfiladeiros, portas e tronos, enfrentando um leão e um javali. Todas essas imagens representam aspectos antropológicos do microcosmo, do

conhecimento sensível, das faculdades da alma e dos perigos que esta encontra. Finalmente, o cavaleiro chega ao castelo interior,[21] onde reside o Anjo-Espírito Santo ou Entendimento Agente (neste caso, representado como um Sábio), a fonte de Água Viva, que interpreta para ele o Livro revelado (ou seja, onde reside o verdadeiro sentido do Livro):

"*Que le cavalier lâche alors les rênes de sa monture, qu'il l'excite de la voix, et que d'un seul élan il s'enlève hors des neuf défilés. Il atteint cette fois au grand portail du Château-fort de l'Âme. À ce moment il voit un Sage qui le salue, et qui d'un geste courtois l'invite à s'approcher. Là-même il est une source que l'on appelle l'Eau de la Vie (Ab-e zendegani). Qu'il y fasse ses ablutions. Lorsqu'il a trouvé (la source de) la Vie éternelle (zendegani-e abad), il peut apprendre et comprendre le Livre divin*" (VI,11).

Esse é o mundo espiritual intermediário (*Mundus Imaginalis* ou '*alam al-mizal*),[22] pois a Inteligência que informa a humanidade está situada entre as Inteligências superiores emanadas (o âmbito puramente inteligível) e o mundo material. O relato continua:

"*Au-dessus de ce Château-fort s'élèvent plusieurs autres Châteaux-forts. Le Sage montre au cavalier la voie qui mène à tous, et il l'initie à leur connaissance*" (VI,12).

Ou seja, as Inteligências superiores (o mundo noético pertencente ao *Nous*) também são representadas como castelos interiores ou moradas. Por exemplo, menciona-se o Castelo de Adão (*Shahrestán-e Adam*), o que demonstra mais uma vez a pluralidade de sentidos que esses símbolos encerram.

Talvez alguém argumente, contra a aproximação entre Sohravardi e Santa Teresa, que a mística do oriental é intelectualmente orientada, enquanto a da espanhola é eminentemente emotiva e apaixonada. Contudo, como já discutimos, não é possível separar em Sohravardi os motivos metafísicos dos motivos emocionais. Veja-se, por exemplo, a interpretação sohravardiana da procissão triádica em Avicena.

Como se sabe, para Avicena, o triplo movimento hipostático é descrito da seguinte forma: a Primeira Inteligência emanada contempla seu Princípio, o Uno inefável, e, como fruto dessa contemplação, gera a Segunda Inteligência. A Primeira Inteligência se contempla como contingente (pois apenas o Uno é absolutamente necessário) e produz a matéria sutil de seu céu. Por fim, a Primeira Inteligência se contempla como necessária (na medida em que depende de um Princípio necessário) e gera a Alma de seu mundo celeste. Esse processo continua até a Décima Inteligência. Pois bem, Sohravardi interpreta a Inteligência como Beleza, a Alma como Amor e a Esfera como Nostalgia:

"*E esses três seres – Beleza, Amor, Nostalgia –, nascidos de uma mesma fonte original, são irmãos uns dos outros. Beleza, que é o irmão mais velho, contemplou a si mesma. Ela teve a visão de si como sendo o Bem supremo (...). Amor, o irmão do meio, era o companheiro familiar de Beleza (...). Quando o sorriso de Beleza lhe apareceu, ele foi tomado por um vertigem de loucura: ficou transtornado. Quis mover-se, ir embora. Mas Nostalgia, o irmão mais jovem, o abraçou. E foi desse abraço de Nostalgia envolvendo o Amor que nasceram o céu e a terra*" (I).

Dessa maneira, a tríade Beleza, Amor e Nostalgia se torna o modelo arquetípico de toda relação mística e metafísica. É o Amor pela Beleza, impulsionado pela Nostalgia da separação, que leva toda alma a seguir o caminho em direção ao seu castelo interior, ou, o que é o mesmo, ao seu Anjo-Entendimento. Pois, digamos mais uma vez, Beleza-Amor-Nostalgia, enquanto transcendentais, tipificam tanto a vinculação emotiva do homem com Deus quanto o processo de conhecimento que conduz às realidades noéticas:

"*Assim como o mundo do amor apaixonado é o cume do mundo do conhecimento e do mundo do amor, aquele que o atinge é o cume dos filósofos enraizados e dos teósofos místicos*" (X).

Beleza é, portanto, nossa meta transcendente; Amor representa a força que nos impulsiona; e Nostalgia, a distância entre o Ser necessário e a contingência, consiste em nossa deficiência radical[23].

Portanto, se entendermos que, para Sohravardi, o processo de compreensão metafísica e o processo de experimentação da alma coincidem, o ordenamento dos conceitos e o ordenamento das vivências espirituais se identificam. Assim, os relatos do sábio oriental são tão místicos, espirituais e interiores quanto o percurso para dentro de si mesma em Santa Teresa, sendo os castelos, palácios, árvores e fontes de Sohravardi homologáveis aos símbolos correspondentes da santa espanhola.

Voltemos novamente à questão da possível influência, direta ou indireta, da imagem islâmica do castelo interior (com todas as suas variantes) em Santa Teresa. Embora seja evidente que Sohravardi não poderia ter exercido uma influência direta sobre a mística de Ávila, é inevitável pensar que o simbolismo dos sete castelos da alma na espiritualidade islâmica deve ter moldado sua utilização em *Las Moradas*, tantas são as semelhanças entre ambas as simbologias. Nesse sentido, Sohravardi surge como um elo dessa profunda cadeia de transmissão pela qual o símbolo dos castelos interiores (como tantos outros) pode ter chegado até os místicos espanhóis.

Em relação ao simbolismo específico do número sete em Sohravardi e nos demais espirituais muçulmanos, é claro para nós que se trata de uma interiorização do esquema cósmico das sete esferas planetárias: o percurso iniciático pelas esferas celestes se transforma em um percurso iniciático pela interioridade do místico. Considerando que ambos os âmbitos não são materiais nem profanos, ocorre o salto do percurso *ad extra* para o percurso *ab intra*. A literatura henóquica talvez tenha desempenhado um papel notável nesse processo de transformação. Contudo, nesse simbolismo hebdomadário, também acreditamos ser clara a influência dos sete dias da criação, imagem prototípica de toda ação espiritual e metafísica do ser humano[24].

Devemos considerar que uma das causas da semelhança dos símbolos entre os espirituais judeus, muçulmanos e cristãos tem origem no pano de fundo bíblico comum a todos eles. Toda essa simbologia, com suas lógicas metamorfoses, pode muito bem ter confluído na obra de Santa Teresa, assim como na de São João da Cruz e de outros místicos espanhóis.

Entretanto, em relação a esse tema tão debatido das influências, acreditamos que (sem descartar possíveis relações mais ou menos diretas) deve prevalecer a tese da universalidade do fenômeno místico e dos símbolos que servem como veículo narrativo. Um pensador, um espiritual ou uma

corrente especulativa podem acessar uma imagem ou uma ideia por meio de meditações e interiorizações, sem que precisemos recorrer a explicações baseadas em influências. No caso concreto que estamos tratando, nem a espiritualidade islâmica precisou das influências grega, hebraica ou cristã para se constituir como tal, nem a mística espanhola precisou da simbologia muçulmana para criar suas imagens. Pode ser que tenham existido relações, mas tais eventos não as exigem.

Como já mencionamos anteriormente, nesta questão estamos mais próximos de Louis Massignon e Henry Corbin do que de Miguel Asín Palacios. Com os mestres franceses, acreditamos que as origens do sufismo e da própria teologia islâmica estão na espontaneidade da consciência, que, ao refletir sobre versículos do Alcorão, encontra sua vitalidade espiritual motivada. Assim, gera-se o vocabulário místico sufista, que mais do que uma consequência, representa a emergência fundadora da vida interior (daí o desconforto de Massignon com qualquer estilização literária da mística)[25]. Da mesma forma, os símbolos da mística espanhola em geral, e de Santa Teresa em particular, podem ser entendidos como frutos de uma experiência espiritual originária. Sob toda mística pulsa sempre a unidade da consciência humana e a universalidade dos arquétipos que regulam sua própria atividade. Isso não impede, no entanto, que possam existir empréstimos e influências mútuas, como defendem Miguel Asín Palacios e Luce López-Baralt.

A conclusão final que extraímos de tudo o que foi dito é, portanto, a adequação fenomenológica entre os símbolos do dinamismo espiritual de Sohravardi e os símbolos do dinamismo espiritual de Santa Teresa. Entre esses símbolos, a imagem dos sete castelos interiores desempenha um papel arquetípico tanto na narrativa quanto no estímulo à vida mística.

[1] A contribuição decisiva de Asín Palacios para os estudos de mística comparada está na demonstração da influência (não entraremos aqui no grau exato) da espiritualidade hispano-muçulmana sobre a cristã, especialmente no contexto da grande mística espanhola do Século de Ouro. Suas obras fundamentais incluem *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid-Granada, 1919), *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano* (Madrid, 1934-41) e *El Islam cristianizado: Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid, 1931). Todas essas obras tiveram edições posteriores.

Esses estudos provocaram intensas discussões entre especialistas, especialmente *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Ao final desse livro, há um relato detalhado das controvérsias geradas. Entre os principais críticos das teses de Asín Palacios estão Marcel Bataillon, Jean Baruzi, Louis Massignon e Henry Corbin. Os dois primeiros discutem a possível influência muçulmana na mística espanhola; os outros dois rejeitam a ideia de que o sufismo tenha origem em fontes cristãs, outra tese central de Asín Palacios.

[2] O artigo mencionado foi publicado pela primeira vez em *Al-Andalus* (X, 1945, pp. 34-37) e posteriormente integrado, junto com outros textos inéditos de Asín Palacios, no livro *Sadilies y Alumbrados* (com um estudo introdutório de Luce López-Baralt), Madrid, 1990.

[3] A imagem das muralhas edificadas com pedras preciosas pode ter origem na Jerusalém Celestial do Apocalipse de São João.

[4] Cf. Luce López-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid, 1985; *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, 1985; *Asedios a lo Indecible*, Madrid, 1998

[5] Em consonância com Massignon e Corbin, defendemos que a espiritualidade muçulmana pode ser explicada de forma autônoma, com base em meditações sobre o Corão. Contudo, reconhecemos o fundo bíblico comum como explicação para algumas semelhanças literárias.

[6] Cf. Henry Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. IV, Paris, 1975.

[7] Cf. São João da Cruz, *Cântico Espiritual* 14,15: "As ilhas estranhas estão cercadas pelo mar e além dos mares, muito distantes e separadas da comunicação com os homens... nelas crescem e nascem coisas muito diferentes das de cá."

[8] Cf. *El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam*, em *Huellas del Islam*.

[9] A própria Luce López-Baralt publicou uma tradução das *Maqamat* com o título *Las Moradas de los Corazones* (Madrid, 1999).

[10] Cf. Alejandro Díez Macho et alii, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 4 vols., Madrid, 1984. Esses textos incluem versões hebraica, aramaica, grega, eslava, etíope e copta dos relatos de Enoque, destacando sua importância no desenvolvimento do léxico e da simbologia da jornada visionária. Para literatura cabalística, cf. *Le Zohar (suivi du Midrach haNéélam)*, 4 vols., tradução e edição de Charles Mopsik, Paris, 1981; *El Zohar*, 5 vols., versão de León Dujovne, Buenos Aires, 1977. Gershom G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1977.

[11]Mestre Eckhart, *El fruto de la nada*, edição e tradução de Amador Vega Esquerra, Madrid, 1998. Outros autores relevantes mencionados incluem Dom Duarte, Grosseteste, Hugo de San Victor e Ludolfo de Saxônia. Entre os espirituais espanhóis, destacam-se Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo e Diego de Estella. Prieto García também propõe Fray Ambrosio de Montesino como antecedente possível (*Un precedente de Las Moradas de St. Teresa*, *La Ciudad de Dios*, 1994).

[12]Toda essa literatura está inspirada nas visões do profeta Ezequiel, fonte da mística judaica. Junto à *Maase Merkabah* (especulações sobre o Trono de Deus), encontra-se a *Maase Berechit* (especulações sobre o Gênesis), formando os dois grandes pilares literários que estruturam a Cabala.

[14] Cf. Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (2 vols., Paris-Teerã, 1952-54). Corbin conecta as tradições visionárias de Avicena aos relatos místico-filosóficos que influenciaram Sohravardi. Outros estudos incluem: A.M. Goichon, *Le récit de Hayy ibn Yaqzán commenté par les textes d'Avicenne* (Paris, 1959) e Miguel Cruz Hernández, *Avicena. Tres escritos esotéricos* (Madrid, 1998), contendo traduções e análises dos relatos visionários.

[15] Sohravardi apresenta uma hermenêutica mística que está em total consonância com a essência de sua filosofia e com o caráter escritural do Islã espiritual. Para Sohravardi, o verdadeiro sentido do Livro não está no literal ou no histórico, mas na alma que o vivencia. Esse desvelamento coincide com a experiência mística, unificando modos de ser, de conhecer e de interpretar (*modi*

essendi, modi cognoscendi e modi interpretandi), conforme destacado por Henry Corbin. Essa abordagem também apresenta paralelos significativos com o pensamento de Swedenborg.

[16] Henry Corbin traduziu *Le récit de l'Archange empourpré*.

[17]De fato, a literatura persa está repleta de referências ao Simorgh. O próprio Sohravardi possui outro escrito intitulado *O Encanto de Simorgh*, e Avicena escreveu uma *Risala do Pássaro*. No entanto, talvez seja a epopeia mística *A Linguagem dos Pássaros*, de Farid Uddin Attar, o relato que teve maior repercussão literária (Jorge Luis Borges a comenta em várias ocasiões). Parece que o termo *Simorgh* já aparece no *Avesta* na forma *Saena meregha*.

[18] Não resistimos à tentação de verter para o espanhol a tradução de Corbin, pois esta frase resume magistralmente a hermenêutica espiritual: o sentido não ocorre na história, mas se revela em um âmbito de transcendência supratemporal (*mundus imaginalis* ou '*alam al-mizal*). Justamente, isso é o que significam os dois termos técnicos tanto da exegese espiritual muçulmana quanto da cristã: *ta'wil* e *anagogia*, que remetem à ideia de elevação e ascensão. Apenas assim o texto sagrado é preservado da imanentização desacralizadora do historicismo.

Entretanto, soubemos recentemente, por meio de González Faus, que a Bíblia não é um livro revelado, mas inspirado. Essa distinção tão sutil não tem outro objetivo senão propor a história como o marco significativo do sentido bíblico; ou seja, imanentizar, desacralizar e "diluir" o cristianismo. Sob essa perspectiva, é bastante coerente afirmar que a Bíblia não é um livro revelado, pois justamente a Revelação implica romper todas as leis da história. Referimo-nos aqui à apresentação de González Faus em *A Bíblia Contada a Todas as Gentes*.

[19]A palavra que Corbin traduz como *tour* é *abraj*, derivada de *borj*, que por sua vez procede do grego *pyrgos* (torre, castelo, fortaleza, muralha com torres). Esse termo, com o mesmo significado, aparece na forma do francês medieval *burg*, como em alemão; em espanhol dá *burgo*, e em sueco *borg*.

[20]*Mu'nis al-'oshhaq* (original em persa). Na primeira tradução publicada em 1933 em *Recherches Philosophiques*, Corbin traduziu o relato como *Le Vademecum des Amants*.

[21]O Castelo da Alma é *Shahrestán-e Jan*, que Corbin traduz como *Château-fort de l'Âme*. Na versão de 1933, traduziu como *Burg*.

[22]Corbin criou o neologismo *imaginal* para se referir às realidades da Imaginação transcendental, que, sendo inteligíveis, aparecem como representativas, justamente por adunarem o âmbito do puramente inteligível com o do puramente sensível. O conceito de *imaginal* pode ser relacionado à noção de Alma do Mundo.

[23] É possível negar essa dimensão metafísica da Nostalgia sem cair no pelagianismo? Tememos que não. Essa caracterização da Nostalgia como diferença e separação de sua Origem está no mesmo plano que o éon lapsário dos gnósticos ou o que Corbin chamou de "queda no céu" e Hugo Bianchi de "culpa antecedente". Tudo isso demonstra que a teologia não pode renunciar ao pensamento mítico-simbólico sem se negar a si mesma.

[24] Filon de Alexandria, em *De Opificio Mundi*, inicia as reflexões sobre o número sete baseando-se nos sete dias da criação. No cristianismo, as meditações sobre a hebdômada terão grande importância em figuras como Santo Agostinho, São Gregório e São Boaventura. Santa Teresa converte os dias da criação em estados da alma em *Las Moradas*, similar à interpretação de Swedenborg em *Arcana Caelestia*.

[25] Cf. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968 (a primeira edição data de 1914). Massignon escreveu um grande número de artigos sobre esses temas, compilados em *Opera Minora*, 3 volumes, Paris, 1969. Sobre Massignon, pode-se consultar minha nota *O existencialismo abraâmico de Louis Massignon*, *Scripta Fulgentina*, nº 13 (1997), pp. 141-145. Também sobre Massignon e sobre Corbin, remeto ao meu próximo livro *Os Testemunhos do Instante*. **Recordemos, no entanto, que Asín Palacios sustentava a autenticidade da experiência sobrenatural na mística muçulmana, baseando-se nas teses de Garrigou-Lagrange.**

Revision #1
Created 27 April 2025 22:19:20 by Admin
Updated 27 April 2025 22:20:11 by Admin