

## EL SÍMBOLO DEL CASTILLO INTERIOR EN SOHRAVARDI Y EN SANTA TERESA

**José Antonio Antón Pacheco**

Universidad de Sevilla

*ABSTRACT: Apart from the examples addeced by Miguel Asín Palacios and Luce López-Baralt, in wich the presence of the symbol of the inner castle in the Islamic mysticism is appreciated, the simile of the soul's seven castles can also be found in the Perstian philosopher Shihaboddin Yahya Sohrawardi (12th century). Therefore, this is an antecedent of Saint Theresa of Avila in the usage of this symbol.*

*KEYWORDS: Sohrawardi, Saint Theresa. Islamic and Christian mysticism, comparativa mysticism.*

El castillo interior como representación del alma es uno de los símbolos más profundos de la literatura y de la experiencia místicas que de una manera ejemplar vemos plasmado en *Las Moradas* de Santa Teresa de Jesús. La presencia de esta imagen representando las diferentes etapas de la realización espiritual es ya de por sí lo suficientemente atractiva como para que se le dediquen todos los estudios que fueran necesarios. Pero dentro del ámbito de la simbología tradicional, y en particular dentro de la mística, existe otra parcela muy importante como es la comparación de las diferentes variantes de esta imagen que producen las diversas literaturas (y experiencias) místicas. Estamos hablando, naturalmente, de los símbolos similares al que estamos tratando encontrados por el ilus-

tre arabista español Miguel Asín Palacios en la riquísima literatura mística hispano-musulmana.<sup>1</sup> En el caso concreto de Santa Teresa y del símbolo de los siete castillos interiores, tenemos un referente que desde los escritos de Asín Palacios es ya clásico. Ese lugar de referencia sobre el tema del castillo interior en la santa abulense y en los espirituales musulmanes es el artículo póstumo *El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa*.<sup>2</sup> Desde luego este trabajo se enmarca dentro de la obra general de Asín Palacios consistente en mostrar el influjo de la mística y simbología musulmanas en las cristianas. En aquel artículo Asín Palacios hacía constar la presencia del símbolo del castillo interior en el místico sadilí 'Ata' Allah de Alejandría para referirse a lo más profundo del alma. Pero como suele suceder, y así lo señala Asín, se puede rastrear la utilización de este símbolo en otros muchos lugares y autores, como en Ahmad al-Gazali (hermano del filósofo Algacel), quien habla del alma rodeada por tres círculos de murallas que protegen lo más íntimo de ella y que es donde reside Dios mismo. Pero existe otro documento donde de una forma más clara aparece el símbolo de los siete castillos interiores. Nos referimos, siguiendo a Asín, al libro anónimo titulado *Nawadir*, antología de relatos religiosos compilada por Ahmad al-Qalyubi en el siglo XVI. Ya vemos ahí de una forma explícita la imagen de los siete castillos interiores,

<sup>1</sup> La aportación decisiva de Asín Palacios al ámbito de los estudios de mística comparada se encuentra en la demostración del influjo (no entraremos ahora en qué grado) de la espiritualidad hispano-musulmana sobre la cristiana y en concreto sobre la gran mística española del Siglo de Oro. En este sentido sus libros fundamentales son *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid-Granada, 1919; *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, Madrid, 1934-41; *El Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931 (todos estos títulos tienen ediciones posteriores). Como es sabido, estas obras provocaron muchas discusiones entre los especialistas (sobre todo *La escatología musulmana en la Divina Comedia*). Al final de este libro se incluye un historia pormenorizada de las polémicas que suscitó). La controversia frente a las tesis de Asín Palacios tiene como principales figuras, entre otros, a Marcel Bataillon, Jean Baruzi, Louis Massignon y Henry Corbin. Los dos primeros discuten la posible influencia musulmana en la mística española; los otros dos se oponen a la idea según la cual el sufismo procede de fuentes cristianas (otra de las tesis principales de Asín Palacios). No podemos entrar en estas cuestiones aunque más tarde daremos nuestra opinión al respecto.

<sup>2</sup> Fue publicado por primera vez en *Al-Andalus*, X (1945) 34-37. Más tarde fue integrado, junto con los textos dejados inéditos por Don Miguel, en el libro *Sadilíes y alumbrados* (con un estudio introductorio de Luce López-Baralt), Madrid, 1990.

con todo lo que comporta además ese simbolismo: progresión hacia lo más íntimo de uno mismo (el hondón del alma) donde se coincide con Dios. Las materias preciosas de las que están construidas las murallas circulares de los castillos interiores también presentan una gran similitud en el caso de los *Nawadir* y en el ejemplo teresiano.<sup>3</sup> Hasta aquí la tesis fundamental del artículo de Miguel Asín Palacios. Es evidente que la semejanza del símbolo de los castillos interiores y de su utilización como símil de la vida mística en los *Nawadir* y en Santa Teresa, plantea una gran cantidad de interrogaciones, entre las que hay que destacar sobre todo una: ¿cómo se explica esa coincidencia tan sorprendente?, ¿es pura casualidad o se puede hablar de una transmisión oral o escrita de las fuentes islámicas a la santa abulense en particular y a la espiritualidad española en general? Sabemos cuál fue la respuesta de Miguel Asín Palacios: en efecto hubo una vía de transmisión oral por la que este símbolo del castillo llegó hasta Santa Teresa, así como otras imágenes (el pájaro solitario, la noche oscura, la lámpara de fuego) desembocaron también en los alumbrados o San Juan de la Cruz.<sup>4</sup> Adelantaremos nuestra interpretación: sin descartar una posible influencia literaria de la espiritualidad musulmana (tanto árabe como persa) sobre el misticismo hispánico, creemos que no hay por qué recurrir a préstamos directos o indirectos, sino que la misma unidad universal de la experiencia mística explicaría la similitud de las imágenes.<sup>5</sup>

Pero los ejemplos que aduce Miguel Asín Palacios como antecedentes de la metáfora de los siete castillos interiores en Santa Teresa no son los únicos, sino que por el contrario abundan sobremedida, con sus variantes, en el ámbito islámico. Así, por ejemplo, en el siglo XIII encontramos el testimonio de Al-Faz ibn Yahya, quien reco-

<sup>3</sup> Prescindimos de dar las citas exactas de los libros de Santa Teresa (*Las moradas del castillo interior* y *Camino de perfección*), ya que consideramos que son lo suficientemente conocidas por los lectores. Por otro lado, la imagen de las murallas edificadas con piedras preciosas puede tener su origen en la Jerusalén celeste del *Apocalipsis* de San Juan.

<sup>4</sup> 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. San Juan de la Cruz canta el éxtasis transformante*, Madrid, 1998.

<sup>5</sup> En este sentido nos identificamos con las tesis de Massignón y Corbin, para quienes la espiritualidad musulmana puede explicarse de forma autónoma a partir de meditaciones sobre el Corán. Aunque también es cierto que hay el trasfondo bíblico común como explicación de algunas semejanzas literarias.

gió la historia de una visión de Alí ibn Fazel Mazandarani:<sup>6</sup> *Relato de las cosas extrañas y maravillosas que contempló y vio con sus ojos en la Isla Verde situada en el Mar Blanco*. El objeto de esta experiencia visionaria es la Isla Verde (*al-Yazirat al-jazra*), la insula a la que se llega por medio de un viaje iniciático; la rodean y defienden cuatro murallas, y en el interior encontramos una montaña o un templo, y en el centro, en lo más interior y recóndito, la Fuente de Vida y el Árbol del Ser (no creo necesario insistir en la gravidez y universalidad de estos símbolos, que veremos luego también en Sohrevardi). Es decir, quien accede a esa Isla Verde amurallada y llega hasta lo más íntimo de ella, accede a la propia plenitud existencial y metafísica. La isla significa siempre el ámbito donde se guardan preservadas todas nuestras esperanzas existenciales; es el horizonte lejano, ignoto, hacia el que tiende siempre la proa de nuestros anhelos metafísicos: la isla puede convertirse en emblema de una geografía concreta, aunque como símbolo que es, su esencia depende de una experiencia interior. Responde, por tanto, a una geografía del alma. La isla representa, en resumidas cuentas, nuestra propia y específica realidad espiritual (*¡las insulas extrañas de San Juan de la Cruz!*).<sup>7</sup> La Isla Verde es, pues, el símbolo que determina toda nuestra experiencia ontológica y esquematiza el campo metafísico que nos es propio. Si ahora a la Isla Verde asociamos las metáforas de las murallas y del templo interior, añadimos estos contenidos simbólicos a la imagen de la insula; por lo que la Isla Verde con las características del relato citado, y de muchos otros, debe considerarse como una variante de la imagen de los castillos interiores.

Islas, castillos, templos, fortalezas: hallamos siempre en ellos el sentido de nuestra verdadera realidad, nuestra verdadero destino, nuestro verdadero yo, al mismo tiempo que el viaje azaroso hasta su descubrimiento.

Pero como decíamos, las variantes del símbolo del castillo interior son múltiples, tanto en morfología como en uso.

<sup>6</sup> Cf. Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. IV, p.347, París, 1975. Nosotros abordamos este mismo tema en *Juan Ramón y la Isla Verde, Sol Negro (1996) 52-54*.

<sup>7</sup> No hay mejor descripción de esta fenomenología que la que da el propio San Juan de la Cruz en *Cántico 14, 15*: *Las insulas extrañas están ceñidas con la mar y allende de los mares, muy apartadas y ajenas de la comunicación de los hombres. Y así, en ellas, se crían y nacen cosas muy diferentes de las de por acá (...). ¿Estamos ante un posible símbolo común a la tradición islámica y a San Juan de la Cruz? Nos encontramos, por tanto, ante otro tema de investigación comparatista.*

Luce López-Baralt ha reseñado la abundante literatura mística árabe, persa y judía en la que aparece el símbolo de los siete castillos representando tanto el alma del místico como el proceso por el que se llega hasta lo más hondo de ella misma, lo que vendría a coincidir con Dios mismo.<sup>8</sup> Muchas son las variantes, como es natural en todo simbolismo, de la imagen en cuestión. Distingamos dos aspectos: la representación del castillo (morada, palacio o templo), y el número siete como prototípico de las etapas de la iniciación mística. Así, la imagen de los siete castillos concéntricos -sigue señalando Luce López-Baralt- aparece nítidamente en Abul-Hasan al-Nuri de Bagdad, místico musulmán del siglo IX (con mucha anterioridad, por tanto, a Algacel y a los *Nawadir*), en su opúsculo *Maqamat al-qulub*<sup>9</sup> (*Las moradas de los corazones*) y en un tono que podemos considerar como uno de los más remotos precedente de *Las Moradas* de Santa Teresa. En efecto, el mismo término *maqam* (lugar, morada) es una palabra técnica en Nuri para designar el alma o un estado del alma. Por cierto, en hebreo existe el término *macom*, que de poder ser el lugar epifánico donde Yavé se revela, pasa a significar un modo o atributo del mismo Yavé. Una asociación espiritual y lingüística, desde el punto de vista fenomenológico, entre *maqam* y *macom* no es algo baladí.

Pero son muchos más los precedentes musulmanes del símbolo teresiano. Luce López-Baralt cita, en la literatura islamo-persa, a Nezami, Semnani, Naym-din al-Kubra, Ruzbahan de Siraz; y a otros grandes espirituales del Islam como Hallay e Ibn-Arabi. En su reciente traducción de las *Moradas de los corazones*, López-Baralt añade a esta lista una serie de místicos musulmanes, como Al-Hakim al-Tirmidi, anterior al propio Nuri; y Musa al-Damiri. En fin, la lista sería amplia y los pormenores inagotables. Lo importante es dejar constancia de la utilización en la mística islámica de la imagen del castillo interior que más tarde consagraría Santa Teresa en la cristiandad.

Otra posible fuente del símbolo aducida por Luce López-Baralt es hebraica, en concreto el Zohar, donde aparece la imagen de los siete palacios celestiales (*hecalot*) cuyo recorrido conduce a la visión

<sup>8</sup> Cf. *El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam*, en *Huellas del Islam*.

<sup>9</sup> La misma Luce López-Baralt acaba de editar una traducción de las *Maqamat* bajo el título de *Las Moradas de los corazones*, Madrid, 1999.

del Trono (*Mercabá*) o presencia de Dios. Evidentemente, los siete palacios se refieren a los siete planetas del sistema cosmológico de la antigüedad. En realidad los símbolos de las *hecalot* del *Zohar* proviene de la literatura hebrea pseudoepigráfica llamada a la sazón "de los palacios", a la que pertenece por ejemplo el ciclo de Henoc, arquetipo del visionario que hace el recorrido celeste.<sup>10</sup> Aunque no creemos que exista una vinculación directa entre el tema de las siete *hecalot* en el *Zohar* y los siete castillos en Santa Teresa, aun cuando el *Zohar* sea obra de un hispano-judío (Moisés de León) y estuviera escrito en España (Guadalajara). Sin embargo, si es pertinente traer a colación estos ejemplos de la espiritualidad hebrea, pues pensamos que uno de los orígenes más plausibles de los siete castillos o moradas se debe a una interiorización de las siete órbitas planetarias; de tal manera que, lo que era un viaje *ad extra*, se convierte en un viaje *ab intra*. Y en cualquier caso, el ejemplo hebraico puede entenderse como una variante del símbolo que estamos tratando, a partir de fuentes originarias comunes para árabes y judíos. De cualquier modo, la presencia del símbolo del palacio-castillo en la cábala demuestra la riqueza significativa de la imagen y la complejidad del tema de los antecedentes teresianos.

Queda, por último, en este breve recuento de los antecedentes del símbolo de los siete castillos en la doctora abulense, la posible influencia cristiana. Pues, en efecto, no faltan en la literatura espiritual del medievo cristiano algunas alusiones al alma como castillo o ciudadela. Así Eckhart, quien habla de *bürgelin* y *stelin*.<sup>11</sup> Pero las semejanzas son muy vagas, y pueden deberse más que nada

<sup>10</sup> Cf. Alejandro Diez Macho et alii, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 4 vol., Madrid, 1984. El hecho de que se nos hayan conservado versiones hebrea, aramea, griega, eslava, etiópica y copta de los relatos de Henoc, demuestra la importancia que tuvo este ciclo y del papel preponderante que debió desempeñar en la gestación del léxico y de la simbología del viaje visionario. Para la literatura cabalística, cf., *Le Zohar (suivi du Midrach ha Néélam)*, 4 vol., trad. y ed. de Charles Mopsik, París, 1981; *El Zohar*, 5 vol., versión de León Dujovne, Buenos Aires, 1977. Gershom G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, París, 1977.

<sup>11</sup> Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, edición y traducción de Amador Vega Esquerza, Madrid, 1998. López-Baralt cita también, entre otros, a Dom Duarte, Grosseteste, Hugo de San Víctor, Ludolfo de Sajonia, etc.; entre los espirituales españoles, López-Baralt nombra a Francisco de Osuna, Benardino de Laredo y Diego de Estella. Prieto García añade como posible antecedente a Fray Ambrosio de Montesino, cf. *Un precedente de Las Moradas de St. Teresa, La Ciudad de Dios 2* (1994). Pero ese mismo autor reconoce la inseguridad de tal atribución.

a la universalidad de la imagen. Por tanto, los orígenes que dan que pensar hay que ubicarlos en el mundo de la mística musulmana.

Entre los hitos que van marcando la historia del símbolo de los siete castillos interiores, parece sin embargo que ha pasado desapercibida a la ilustre estudiosa puertorriqueña la eminente figura de Shihaboddin Yahya Sohrawardi (549/1155-587/1191). La cosa es tanto más extraña cuanto que Luce López-Baralt ha mostrado brillantemente la similitud de la imagen del pájaro solitario en San Juan de la Cruz y en el gran filósofo islamo-persa (el pájaro Simorgh). Pero nos vamos a referir ahora, en el cotejo con Santa Teresa, a la obra de Sohrawardi *Kitab hayakil al-Nur (El libro de los templos de las luces)*.<sup>12</sup> Lo más interesante de todo ello es que en Sohrawardi encontramos la utilización del símbolo en un contexto estrictamente metafísico. En efecto, en el filósofo persa aparece el término *haycal* (templo o palacio, emparentado con el hebreo *hecal*, lo que nos remite de nuevo a la *Maase Mercabá*, esto es, la literatura hebrea que especula sobre el Trono de Dios<sup>13</sup>) para designar las moradas o estados que el alma atraviesa en su recorrido espiritual y metafísico, pues no olvidemos que ahora se trata de la adquisición del conoci-

<sup>12</sup> Cuando de Sohrawardi se trata, de la edición de sus obras, de su interpretación y comprensión, necesariamente hay que remitirse a Henry Corbin. De hecho, hasta Corbin el pensamiento del *shajj al-Ishraq* prácticamente sólo era conocido en occidente por una minoría de eruditos. Después de que Louis Massignon mostrara a Corbin un texto litografiado de Sohrawardi, comenzaría la inmensa labor corbiniana en favor del sabio oriental. La primera edición de Corbin de una obra de Sohrawardi fue *Pour l'anthropologie philosophique: Un traité persan inédit de Suhrawardi d'Alep*, en *Recherches Philosophiques* II (1932-33) 371-425. Seguiría luego toda una vida dedicada al estudio y a la edición de los libros sohrawardianos: Shihaboddin Yahya Sohrawardi, *Opera metaphysica et mystica edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin*, vol 1 (Bibliotheca Islamica 16), Istanbul-Leipzig 1945; *Opera metaphysica et mystica* II. Prolégomènes et édition critique par H. Corbin, (Bibliothèque Iranienne) Teherán-Paris, 1952; *Opera metaphysica et mystica* III: *Oeuvres en persan*. Editées avec une introduction par Seyyed Hossein Nasr. Prolégomènes, analyses et commentaires par Henry Corbin, Téhéran-Paris, 1970; H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* (t. II : *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*), París, 1978; *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe* par H. Corbin (nuestras citas pertenecen a esta edición). Aparte de esta bibliografía específica es raro el libro de Corbin que no contenga referencias a Sohrawardi.

<sup>13</sup> Toda esta literatura está inspirada en las visiones del *Ezequiel* bíblico, que es la fuente de toda mística judía. Junto a la *Maase Mercabá* se encuentra la *Maase Berechit*, o especulaciones sobre el Génesis, el otro gran corpus literario que conforma las categorías básicas de la cábala.

miento trascendental del Ser. En esto parece Sohrevardi enlazar con la tradición hebraica de la literatura de las *hecalot*, y en efecto esta interpretación se legitima por el hecho de que en Sohrevardi cada palacio o templo es una esfera planetaria (vale decir: un estadio ontológico).

Así, pues, Sohrevardi es un modelo paradigmático de la utilización del símbolo del palacio-templo como un proceso en siete fases hacia el conocimiento contemplativo, lo que supone la interiorización de la imagen exterior cosmológica. La representación de la hebdómada (de tan profundas raíces tradicionales) sirve por tanto de vehículo para expresar un acontecimiento espiritual y metafísico. No se puede decir entonces que el modelo del mundo celeste que presenta este relato sohrevardiano (como el de todos los otros relatos visionarios) esté "superado", como tampoco están "superadas" las experiencias que manifiestan.

La figura de Sohrevardi es además especialmente interesante pues sabemos que éste pensador asumía conscientemente tradiciones de diversa procedencia: aristotélica y neoplatónica, mazdea (el elemento zoroastriano es muy importante) y cristiana (especialmente joánica) y todos estos componentes están sintetizados con maestría con la espiritualidad islámica; luego es lógico sostener también que el pensamiento sohrevardiano actuó como crisol para un nuevo acuñamiento del símbolo del castillo-palacio interior.

Si intentáramos hacer un resumen de *El Libro de los templos de las luces*, diríamos que trata tanto de un conocimiento místico como de un conocimiento metafísico, sin que exista ninguna contradicción entre esos dos aspectos. Las visiones de Sohrevardi expresan el proceso místico-filosófico en forma narrativa, de tal manera que un relato épico o una descripción cosmológica se convierten en una narración espiritual. En este sentido, el relato sohrevardiano se entronca en la tradición aviceniana de la *Risala de Hayy ben Yaqzán*.<sup>14</sup> Cada templo en que el místico-filósofo penetra, representa

<sup>14</sup> Cf. Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire II vol.*, París-Teherán, 1952-54 (hay una segunda edición, de 1979 en París, sin el texto árabe); A.M. Goichon, *Le récit de Hayy ibn Yaqzán commenté par les textes d'Avicenne*, París, 1959 (se trata de una interpretación polémicamente contraria a la de Corbin); Miguel Cruz Hernández, *Avicena. Tres escritos esotéricos*, Madrid, 1998 (contiene la traducción de los relatos de *Hayy b. Yaqzán*, del *Pájaro*, la *Gasida del alma*, y el resumen de la *Risala de Salamán y Absal*, así como los fragmentos místicos de las *Isarat*). Avicena

un grado en el orden del Ser como en el orden de la experiencia interior.

El primer templo es una exposición introductoria de los principios metafísicos con los que se va a operar. El segundo templo aborda la descripción de las facultades del alma en términos aristotélico-avicenianos, donde Sohrevardi va dejando en claro la categoría que tendrá más relevancia para el conocimiento unitivo: la imaginación activa que, a diferencia del *sensoriun* o imaginación representativa, puede componer sus propias imágenes contemplando directamente el Intelecto Agente (que para el Islam equivale al Espíritu Santo o Ángel Gabriel), pues la experiencia mística se identifica con la conversión del entendimiento pasivo en activo. En el segundo templo tenemos, en definitiva, una doctrina del alma.

En los templos tercero y cuarto se plantean temas de metafísica general desde una perspectiva aviceniana (relación Ser necesario-ser contingente), junto con la cuestión crucial de la metafísica de la Luz inmaterial, lo cual presta a la reflexión experimental el tono emanatista y espiritual propio del filósofo persa. Dentro de ese emanatismo lumínico, encontramos lo que es una pieza fundamental en el sistema de Sohrevardi: nos referimos al Intelecto Agente o Espíritu Santo (como decíamos más arriba *Ruh al-Qods* y *al-'Aql al-fa''al* coinciden en una misma realidad), la décima de las Inteligencias emanadas, que resulta la entidad personal con la que se establece la relación mística y contemplativa. Así, pues, el camino de realización espiritual es el mismo camino por el que el alma adquiere los conocimientos teóricos que le proporciona el Donador de Formas o Entendimiento Agente. No se trata de que el relato visionario sea una alegoría del proceso de conocimiento, sino que la experiencia de la realización mística y la experiencia de la realización cognoscitiva son una y la misma experiencia. Ésta es una de las razones por la que este escrito a la vez es un tratado de metafísica y una relación de la iniciación mística.

El quinto templo sigue la tónica de combinar elementos extraídos del conocimiento con elementos extraídos del progreso místico. Se sigue hablando de Entendimientos Agentes que corresponden a la función intelectual de las Inteligencias emanadas; pero ahora esas

desempeña un papel muy importante en la cadena de transmisión de los relatos visionarios que llegan a Sohrevardi.

Inteligencias-Entendimientos son también ángeles, con lo que la relación cognoscitiva equivale a la unión mística del sujeto con su ángel, relación que por tanto es siempre personal. No olvidemos, por otro lado, que Sohrevardi mantiene el esquema emanativo triádico propio de la heredad neoplatónico-aviceniana, según el cual cada Inteligencia genera un Mundo celeste y éste es movido por un Alma. Esto identifica de una manera muy clara la espiritualidad de Sohrevardi: el ámbito en el que se desarrollan las experiencias místicas (vale decir: metafísicas, cognoscitivas) no es un ámbito ni de puras categorías, ni de pura indeterminación anuladora, sino que se trata de una relación amorosa del Amante (el Ángel o Entendimiento Agente) con el Amado (el sujeto que accede al acto mismo del Entendimiento); esto es, el *Dator Formarum* proyecta sus Formas sobre la imaginación trascendental del sujeto en cuestión. Se conforma así el *Malacut*, *Mundus imaginalis* o '*Alam al-Mizal* como lugar propio en el acaecen los sucesos del alma. Es decir, estos relatos visionarios acontecen en ese mundo espiritual y mediador, irreductible a todo historicismo y a todo sociologismo.

En el sexto templo se narran los sufrimientos del que permanece en las tinieblas y las alegrías del que llega al estado angélico y experimenta la Luz del Espíritu Santo o Ángel de la humanidad, el *Malacut* o mundo intermediario entre lo puramente inteligible y lo sensible. Para Sohrevardi, en consonancia con la tradición mazdea que él asume conscientemente, la antropología concluye en angelología: *Quant aux âmes précéllentes par leurs vertus et par leurs connaissances, elles reçoivent en la proximité de Dieu ce qu'aucun oeil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui n'est encore monté au coeur d'aucun homme: contemplation directe des Lumières divines, immersion dans la mer des Lumières. Alors est actualisé en elles l'état angélique (malakiya), et la douceur de l'état angélique est infinie, sa félicité à jamais inachevable* (VI, III).

El séptimo templo representa al mismo tiempo la culminación del proceso de divinización del alma y la culminación también y el resumen de la obtención del conocimiento metafísico: *Il arrive aussi que l'âme contemple quelque chose du monde des pures Intelligences (amr 'aqli). L'Imagination active en configure una image-imitative (mohâkat), et cette image se réfléchit dans le sensorium, de la même façon que du sensorium les images se réfléchissent dans le trésor de l'Imagination représentative. Le visionnaire contemple alors des figu-*

*res merveilleuses, avec lesquelles il s'entretient confidentiellement...* (VII,I). A su vez, todos estos acontecimientos tienen implicaciones hermenéuticas, pues aquí se desvela el sentido profundo de la Escritura: (...) *Ainsi donc la révelation littérale (le tanzil) est confiée aux prophètes, tandis que l'herméneutique spirituelle (ta'wil) et l'explication (bayân) sont confiés à la Suprême Épiphanie, celle du Paraclet (al-mazhar al-a'zam al-Fâraqliti), toute Lumière et toute Esprit, ainsi que le Christ l'annoncé...* (VII,III).<sup>15</sup> El séptimo templo es, pues, la plenitud del alma en los aspectos de santidad y sabiduría. En esta consideración del Entendimiento Agente coinciden, con matices, Sohrevardi, Avicena, Maimónides y Santo Tomás. En realidad la cuestión del Entendimiento Agente va mucho más allá de una teoría cognoscitiva o psicológica: en la problemática del Entendimiento Agente está implicado el mismo destino trascendental del hombre y la pertenencia del hombre mismo a la esfera de la trascendencia, por lo que también es enormemente superficial pensar que es un problema "superado".

Las coincidencias entre la simbología mística de Sohrevardi y la de Santa Teresa no acaban en el *Libro de los templos de las Luces*. Otro relato visionario del oriental, *El relato del Ángel de alas de arbol*<sup>16</sup> ('*Aql-e Sorkh*, el original en persa) nos muestra también el recorrido iniciático del alma hacia su liberación a través de siete pruebas o "maravillas" que el Ángel (Entendimiento Agente y Espíritu Santo al mismo tiempo y de manera inseparable) va revelando. Las siete etapas son las siguientes: el monte Caf, por antonomasia el símbolo axial del Irán; la segunda etapa es la Luna, que naturalmente pertenece, como en el caso anterior, a una cosmología y una geografía interiores, espirituales, esotéricas; la cuarta etapa la ocupan el árbol Tuba (el árbol del paraíso celeste) y el pájaro Simorgh (símbolo recurrente del mundo persa para describir tanto al Ángel-Espíritu

<sup>15</sup> Resulta muy significativa esta implicación hermenéutica de la mística sohrevardiana, pero totalmente consecuente con el tono general de su filosofía y con el carácter escriturario del Islam espiritual. Lo que nos viene a decir Sohrevardi es que el verdadero sentido del Libro no pertenece a lo literal o histórico, sino que sucede en cada alma que lo hace suyo, esto es, el desvelamiento del sentido en el alma coincide con la misma experiencia mística. Como dice repetidamente Corbin, para la hermenéutica espiritual los *modi essendi*, los *modi cognoscendi* y los *modi interpretandi* se identifican. En esto, como en tantas cosas, existe una gran similitud entre Sohrevardi y Swedenborg.

<sup>16</sup> Henry Corbin traduce *Le récit de l'Archange empourpré*.

Santo como al alma que busca unirse al Ángel-Espíritu Santo);<sup>17</sup> la cuarta etapa o revelación está representada por los doce talleres o doce signos del zodiaco (insistimos en que la cosmología sirve de motivo para exponer modos de ser); viene luego la cota de malla de David, que simboliza el cuerpo carnal; la sexta etapa la ocupa la espada del Ángel de la muerte que rompe la cota de malla anterior; y por último en la séptima etapa se encuentra la Fuente de Vida, culminación y meta de todo el viaje que el alma recorre acompañado por el Ángel-Espíritu Santo: *Ante mí huyen las letras de las palabras. Junto a mí brota como espiga el sentido oculto.*<sup>18</sup> Hemos de recordar, además, que los símbolos de la fuente de agua viva y del árbol aparecen también en *Las Moradas*, con lo que los puntos de semejanza entre los relatos sohravardianos y Santa Teresa se amplían. La fuente y el árbol (recordemos nuestra referencia a la Isla Verde de Mazandarani) en cuanto que símbolos axiales, indican centralidad y eje ontológicos, tema fundamental en Santa Teresa.

Imposible dar una explicación ni siquiera superficial de la profundidad simbólica de todas estas imágenes. Cada una de ellas representa un universo de sentidos donde se adunan conocimientos metafísicos con vividuras del alma y donde se sintetizan tradiciones de diversa procedencia: avéstica, bíblica, coránica. Pero siempre indicando estos símbolos el exilio del alma en occidente (el mundo

<sup>17</sup> En efecto, la literatura persa está plagada de referencias al Simorgh. El mismo Sohravardi tiene otro escrito titulado *El encanto de Simorgh* y Avicena una *Risala del pájaro*. Pero tal vez sea la epopeya mística *El lenguaje de los pájaros* de Farid Uddin Attar, el relato que haya tenido más repercusión literaria (Jorge Luis Borges lo glosa en diferentes ocasiones). Parece ser que el término Simorgh aparece ya en el Avesta bajo la forma *Saena meregha*.

<sup>18</sup> No hemos podido resistir la tentación de vertir en español la traducción de Corbin, pues esta hermosa frase resume magistralmente la hermenéutica espiritual: el sentido no acaece en la historia, sino que se desvela en un ámbito de trascendencia suprahistórica (mundus imaginalis o 'alam al-mizal). Precisamente, eso es lo que significan los dos términos técnicos tanto de la exégesis espiritual musulmana como de la cristiana: *ta'wil* y *anagogía*, remontamiento y ascensión. Sólo así se preserva al texto sagrado de la inmanentización desacralizadora del historicismo. Sin embargo, últimamente nos hemos enterado por González Faus de que la Biblia no es un Libro revelado sino inspirado. Tan sutil distinción no tiene otro objetivo que proponer a la historia como el marco significativo del sentido bíblico; o lo que es lo mismo, inmanentizar, desacralizar y descafeinar el cristianismo. Desde esta perspectiva es muy coherente que se diga que la Biblia no es un libro revelado, pues justamente la Revelación significa romper todas las leyes de la historia (nos estamos refiriendo a la *Presentación* de González Faus a *La Biblia contada a todas las gentes*)

sensible, lo histórico, la *tierra de penumbra*) y su salida, guiada por el Ángel, hacia su verdadera patria (el mundo intermedio, *Malacut, Mundus Imaginalis*), que es en lo que consiste la experiencia mística. En esta somera búsqueda de semejanzas entre Sohravardi y Santa Teresa aún hay más. En un texto del filósofo persa titulado *La epístola del castillo de altas torres (Risalat al-Abrâj)*, nos aparece de nuevo el símbolo del castillo como representación tanto de la región espiritual a la que se adviene como de lo más interior de uno mismo. Al igual que en los relatos precedentes, la unión mística es explicada por el acceso del entendimiento paciente al Entendimiento Agente (Espíritu Santo, Ángel Gabriel), lo cual se convierte en símbolo a su vez de la experiencia unitiva del hombre. Las etapas del proceso, son, pues, las que figuran en el discurrir metafísico: los sentidos, la imaginación pasiva o *sensorium* y la imaginación activa iluminada por el Entendimiento Agente mismo. Por eso en esta mística (que al mismo tiempo es metafísica) no hay ni apofatismo ni disolución de la conciencia: la figura del Ángel exime al alma de este peligro, ya que la relación con el Ángel siempre es personal y personalizadora, de la misma manera que exorciza a la conciencia de la historia cronológica.

Así, pues, *La epístola del castillo de altas torres* vuelve a mostrar el símbolo del castillo para referirse a lo más profundo de uno mismo, al *apex mentis*, al ámbito espiritual donde se lleva a cabo la plena realización del alma, la unidad misma con Dios (a través de su determinación esencial el Ángel-Espíritu Santo). El viaje que atraviesa los castillos (en este caso, diez atalayas) significa, por tanto, el trayecto siempre sujeto a peligros que va desde la apariencia al Ser, de lo material a lo espiritual, de lo sensible a lo inteligible: *Ensuite 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 perviens 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).*<sup>19</sup>

En otro relato visionario de Sohravardi vemos también la imagen del castillo interior y de la peregrinación del alma hasta el lugar

<sup>19</sup> La palabra que Corbin traduce por *tour* es *abrâj*, una forma de *borj*, que a su vez procede del griego *pyrgos* (torre, castillo, fortaleza, muralla con torres). Este mismo término, y con la misma significación, aparece en la forma del francés medieval *burg*, igual que en alemán; en español da *burgo*, en sueco *borg*.



espiritual que es su más profundo sí mismo, representado todo ello una vez más por las etapas que llevan del conocimiento paciente al conocimiento agente. Nos estamos refiriendo al *Vademecum de los fieles de amor*.<sup>20</sup> En este relato los símbolos designan el microcosmos humano. Y por tanto, si en otras narraciones las etapas de la iniciación significan el sistema cosmológico interiorizado, en esta ocasión se refieren a la fisiología y psicología del hombre como paso previo a la penetración en el ámbito de la Imaginación creadora o trascendental. El alma (aquí un caballero), atraviesa pisos, celdas, desfiladeros, puertas, tronos; se enfrenta a un león y a un jabalí. Todas estas imágenes representan aspectos antropológicos del microcosmos, del conocimiento sensible, de las facultades del alma, de los peligros con la que ésta se encuentra. Por fin llega al castillo interior,<sup>21</sup> donde reside el Ángel-Espíritu Santo o Entendimiento Agente (aquí bajo la figura de un Sabio), fuente de Agua Viva, que le interpreta el Libro revelado (es decir, donde reside el verdadero sentido del Libro): *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'Ame. A 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 zendegâni). Qu'il y fasse ses ablutions. Lorsqu'il a truvé (la source de) la Vie éternelle (zendegâni-e âbâd), il peut apprendre et comprendre le Livre divin (VI, 11).*

Este es el mundo espiritual intermediario (Mundus Imaginalis o 'alam al-mizâl),<sup>22</sup> pues justamente la Inteligencia que informa al género humano está entre las Inteligencias superiores emanadas (el ámbito puramente inteligible) y el mundo material. Por eso sigue diciendo el relato: *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).* Esto es, las Inteligencias

<sup>20</sup> Mu'nis al-'oshhhâq (el original, en persa). En la primera traducción publicada en 1933 en *Recherches Philosophiques*, Corbin tradujo este relato como *Le familier des Amants*.

<sup>21</sup> Castillo del alma es *Shahrestân-e Jân*, que Corbin traduce por *Château-fort de l'Ame*. En la versión de 1933 traducía por *Burg*.

<sup>22</sup> Corbin creó el neologismo *imaginal* para referirse a las realidades de la Imaginación trascendental, que siendo inteligibles aparecen como representativas, precisamente porque adunan el ámbito de lo puramente inteligible con el de lo puramente sensible. Lo *imaginal* podría relacionarse, pues, con la noción de *Alma del Mundo*.

superiores (el mundo noético perteneciente al *Nous*) también están representadas a modo de castillos interiores o moradas. Por ejemplo, se habla del castillo de Adam (*Shahrestân-e Adam*), lo que vuelve a demostrar la pluralidad de sentidos que encierran estos símbolos. Tal vez alguien pudiera argumentar, contra el acercamiento de Sohrevardi con Santa Teresa, que la mística del oriental es intelectualista frente a la de la española, eminentemente emotiva y apasionada. Pero, como ya hemos estado diciendo, no se pueden separar en Sohrevardi los motivos metafísicos de los motivos del sentimiento. Véase, a título de ejemplo, la interpretación sohrevardiana de la procesión triádica en Avicena.

Como se sabe, para Avicena el triple movimiento hipostático era como sigue: la Primera Inteligencia emanada contempla su Principio, el Uno inefable, y como fruto de esa contemplación produce la Segunda Inteligencia; la Primera Inteligencia se contempla a sí misma como contingente (pues sólo el Uno es absolutamente necesario) y produce la materia sutil de su cielo; la Primera Inteligencia se contempla a sí misma como necesaria (en la medida en que depende de un Principio necesario) y genera el Alma de su mundo celeste. Este proceso continúa hasta la Décima Inteligencia. Pues bien, Sohrevardi interpreta la Inteligencia como Belleza, el Alma como Amor y la Esfera como Nostalgia: *Et ces trois êtres: Beauté, Amour, Nostalgie, éclos d'une même source originelle, sont frères l'un de l'autre. Beauté, qui est le frère aîné, se contempla soi-même. Elle eut vision d'elle-même comme étant le Bien suprême (...) Amour, le frère moyen, était le compagnon familier de Beauté (...) Lorsque lui apparut le sourire de Beauté, il fut pris d'un vertige de folie; il fut bouleversé. Il voulut faire un mouvement, s'en aller. Mais Nostalgie, le plus jeune frère, se suspendit à lui. Et c'est de cette suspension de la nostalgie étreignant l'amour, que prirent naissance le ciel et la terre (I).*

De esta manera, la tríada Belleza, Amor y Nostalgia se convierte en el modelo arquetípico de toda relación mística y metafísica. Es el Amor hacia la Belleza, impulsado por la Nostalgia de la separación, lo que lleva a toda alma a encaminarse en el peregrinaje hacia su castillo interior, o lo que es lo mismo, hacia su Ángel-Entendimiento. Pues, digámoslo una vez más, Belleza-Amor-Nostalgia, en cuanto que trascendentales, tipifican tanto la vinculación emotiva del hombre con Dios, como el proceso de conocimiento que conduce hasta las realidades noéticas: (...) *De même que le monde de l'amour passionné*

*est le sommet du monde de la connaissance et du monde de l'amour, de même celui qui y atteint est le sommet des philosophes enracinés et des théosophes mystiques* (X). La Belleza es, por tanto, nuestra meta trascendente; el Amor representa la fuerza que nos impulsa; y la Nostalgia, la distancia entre el Ser necesario y la contingencia, consiste en nuestra deficiencia radical.<sup>23</sup>

Por lo tanto, si entendemos que para Sohrevardi proceso de comprensión metafísica y proceso de experimentación del alma coinciden, el orden de los conceptos y el orden de las vivencias espirituales se identifican, entonces los relatos del sabio oriental son tan místicos, espirituales e interiores como el recorrido hacia dentro de sí misma de Santa Teresa, y los castillos, palacios, árboles y fuentes sohrevardianos son homologables a los correspondientes símbolos de la santa española.

Volvamos otra vez a la cuestión de la posible influencia, directa e indirecta de la imagen islámica del castillo interior (con todas sus variantes) en Santa Teresa. Aunque es evidente que Sohrevardi no ha podido ejercer un influjo directo sobre la mística abulense, no puede evitarse pensar que el simbolismo de los siete castillos del alma en la espiritualidad islámica tiene que estar determinando su utilización en *Las Moradas*, tantas son las similitudes entre ambas simbologías. Y en este sentido, Sohrevardi se nos presenta como un eslabón de esa profunda cadena de transmisión por la que el símbolo de los castillos interiores (como tantos otros) pudo haber llegado hasta nuestros místicos. En cuanto al simbolismo específico del número siete en Sohrevardi y en el resto de espirituales musulmanes, para nosotros es claro de que se trata de una interiorización del esquema cósmico de las siete esferas planetarias: se pasa del viaje iniciático por las esferas celestes al viaje iniciático por la interioridad del místico. Dado que se trata de dos ámbitos no materiales ni profanos, se da el salto

<sup>23</sup> ¿Es posible negar esta dimensión metafísica de la Nostalgia sin caer en el pelagianismo? Nos tememos que no. Esta caracterización de la Nostalgia como diferencia y separación de su Origen se encuentra en el mismo plano que el eón lapsario de los gnósticos, o lo que Corbin ha llamado *caída en el cielo* y Ugo Bianchi *culpa antecedente*. Todo ello viene a demostrar que la teología no puede renunciar al pensamiento mítico-simbólico sin negarse a ella misma (por lo que todos los esfuerzos "desmitologizadores" de la crítica textual nos parecen un puro olvido del significado profundo del texto revelado y/o inspirado). Este carácter emotivo y voluntarista que adopta la metafísica de Sohrevardi, lo asemeja también al pensamiento y a la experiencia espiritual de Swedenborg.

del recorrido *ad extra* al recorrido *ab intra*. La literatura henóquica tal vez desempeñó un papel notable en este proceso de transformación. Pero en este simbolismo hebdomadario creemos que es clara también la influencia de los siete días de la creación, imagen prototípica de toda acción espiritual y metafísica del ser humano.<sup>24</sup> Hay que pensar que una de las causas de la similitud de los símbolos entre los espirituales judíos, musulmanes y cristianos tiene su origen en el trasfondo bíblico común a todos ellos.

Toda esta simbología, con sus lógicas metamorfosis, muy bien pudo confluír en la obra de Santa Teresa, así como en la de San Juan de la Cruz y los otros místicos españoles.

Sin embargo, con respecto a este tema, tan debatido, de las influencias nosotros pensamos que (sin descartar las posibles relaciones más o menos directas) debe primar la tesis de la universalidad del fenómeno místico y de los símbolos que le sirven de vehículo narrativo. Un pensador, un espiritual o una corriente especulativa, pueden acceder a una imagen o a una idea a base de meditaciones e interiorizaciones, sin que tengamos que recurrir a explicaciones por influjos. En el caso concreto que estamos tratando, ni la espiritualidad islámica necesitó de las influencias griega, hebrea o cristiana para constituirse como tal; ni la mística española necesitó de la simbología musulmana para crear sus imágenes. Puede que haya habido relaciones, pero como tales estos acontecimientos no las requieren.

Como ya dijimos anteriormente, en esta cuestión estamos más cerca de Louis Massignon y Henry Corbin que de Miguel Asín Palacios. Con los maestros franceses creemos que los orígenes del sufismo y de la misma teología islámica se encuentran en la espon-

<sup>24</sup> Ya Filón de Alejandría en *De Opificio mundi* inicia las reflexiones sobre el número siete basándose en los siete días de la creación. En el cristianismo las meditaciones sobre la hebdómada tendrán gran ascendencia: San Agustín, San Gregorio, San Buenaventura, etc. Como en otras ocasiones hemos mostrado, la conversión de los días de la creación en estados del alma que Santa Teresa lleva a cabo en *Las Moradas*, puede compararse a la interpretación que Swedenborg hace del mismo paso bíblico en *Arcana Caelestia* y en otras obras. Nos remitimos en este sentido al estudio de Jacques Combes *Le récit de la création dans son sens interne. Ebauche d'une concordance de Sainte Thérèse d'Avile et d'Emanuel Swedenborg* (texto mecanografiado). Debo el conocimiento de este trabajo a la impagable amabilidad de Karl-Eric Sjöden (quien ya no se encuentra entre nosotros). Este interesante texto de Combes ha sido publicado por Leonard Fox en *Arcana* v.IV, n.º 2 (1998) 17-29 y n.º 3 (1998) 14-26.

taneidad de la conciencia que, reflexionando sobre versículos del Corán, ve motivada su vitalidad espiritual. Así se genera el lenguaje místico sufi, que más que una consecuencia, representa la emergencia fundadora de la vida interior (de ahí el malestar de Massignon para con toda estilización literaria de la mística).<sup>25</sup> De la misma manera, los símbolos de la mística española en general y de Santa Teresa en particular pueden entenderse como fruto de una experiencia espiritual originaria. Bajo todo misticismo late siempre la unidad de la conciencia humana y la universalidad de los arquetipos que regulan su propia actividad. Lo que no impide que puedan existir préstamos e influencias mutuas, tal como defienden Miguel Asín Palacios y Luce López-Baralt.

La consecuencia última que extraeríamos de todo lo dicho sería, pues, la adecuación fenomenológica entre los símbolos del dinamismo espiritual de Sohrawardi y los símbolos del dinamismo espiritual de Santa Teresa. Dentro de esos símbolos, la imagen de los siete castillos interiores desempeña un papel arquetípico en la narración y en el suscitamiento mismo de la vida mística.

---

<sup>25</sup> Cf. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1968 (la primera edición data de 1914). Massignon escribió un gran número de artículos sobre estos temas, recopilados en *Opera minora*, 3 vol., París, 1969. Sobre Massignon puede verse mi nota *El existencialismo abrahámico de Louis Massignon*, *Scripta Fulgentina*, n.º 13 (1997) 141-45. También sobre Massignon y sobre Corbin me remito a mi próximo libro *Los testigos del instante*. Recordemos no obstante que Asín Palacios mantenía la autenticidad de la experiencia sobrenatural en la mística musulmana, apoyándose en las tesis de Garrigou-Lagrange.