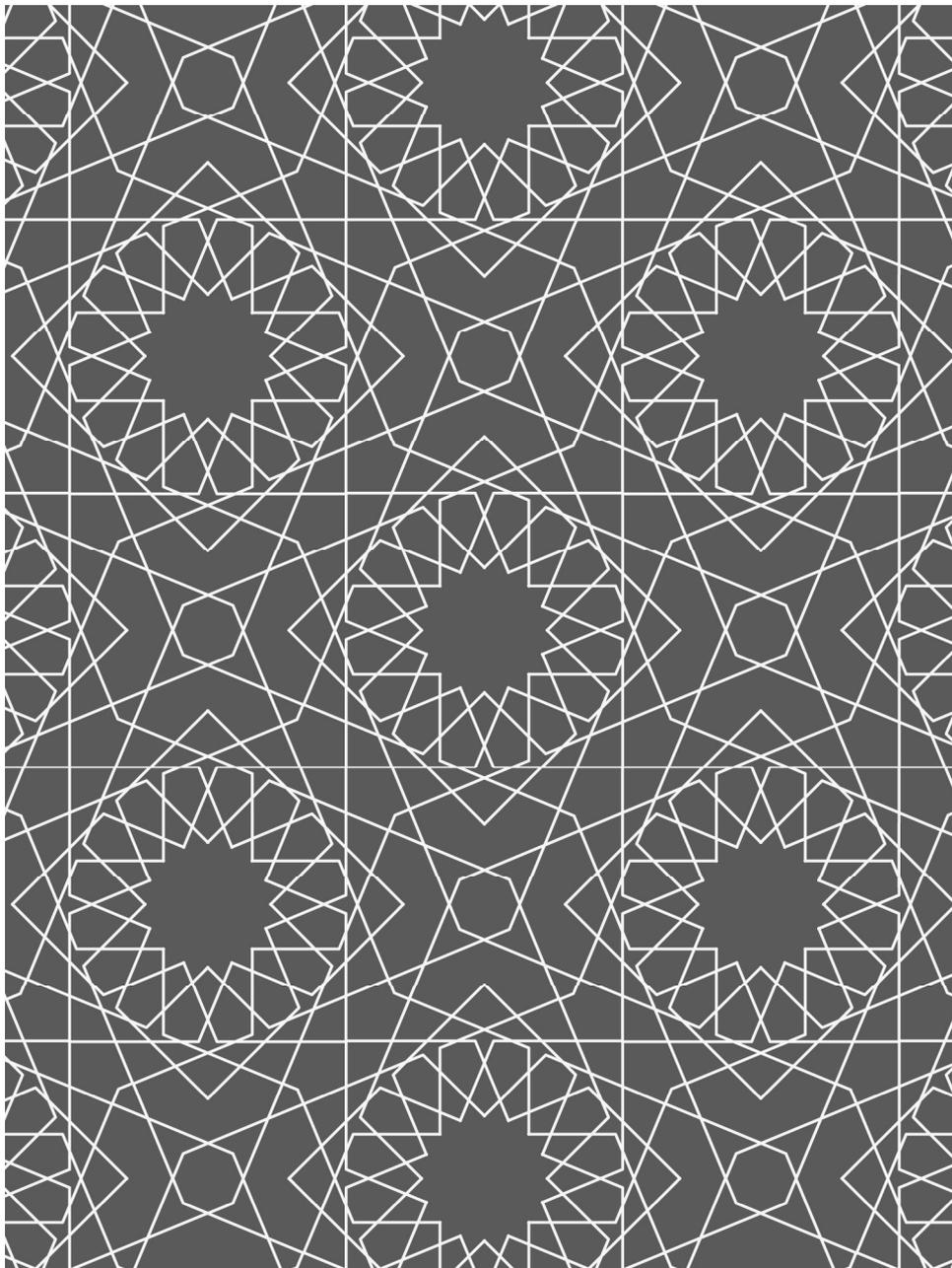




IBN ‘ARABĪ: *EL ADORNO DE LOS SUBSTITUTOS*
(*ḤILYAT AL-ABDĀL*)

Introducción y traducción de Gustavo Bize





“Comer poco, dormir poco, hablar poco y apartarse de las criaturas”.

Dicho sobre la regla del derviche

De esta pequeña *risāla* hay decenas de manuscritos dispersos en bibliotecas de oriente y occidente, lo que indica su popularidad entre la gente de la vía. A partir de una anécdota sobre las prácticas que condujeron a los *abdāl*—los siete Substitutos— a alcanzar esa jerarquía, Ibn ‘Arabī explica el significado e importancia del silencio, el aislamiento, el hambre y la vigilia, desde dos perspectivas: la del simple *murīd* y la del realizado (*muḥaqqiq*).

En cada caso el autor se refiere a los estados (*aḥwāl*) y estaciones (*maqāmāt*) asociados con estas prácticas, y a la interdependencia de todas ellas para alcanzar la “joya” con la cual se adornan los *Abdāl*.

Es interesante señalar que este mismo tema lo trata Ibn ‘Arabī en el capítulo 53 de las *Futūḥāt* (“Respecto del conocimiento de las acciones que debe imponerse a sí mismo el aspirante antes de encontrar al *ṣayḥ*”), aunque allí, como reza el título, lo recomienda como una preparación antes de encontrar al maestro y ponerse en sus manos. Se trata pues de una disciplina que él considera necesaria a todo lo largo del camino, desde el simple aspirante hasta los más elevados grados espirituales, pasando por los *sālikūn*, los viandantes que se dirigen hacia Dios.

El tono si se quiere práctico y concreto de esta pequeña epístola —contrastante con otros escritos del *Ṣayḥ al-Akbar*— explica su popularidad.

El texto árabe se publicó por primera vez en Damasco en 1929, y luego entre las *Rasāʾil* editadas en Haydarabad en 1948 (a partir de dos manuscritos diferentes). Cuando ya habíamos terminado la traducción conseguimos la edición crítica y traducción al inglés de Hirtenstein¹. Además contábamos con la traducción al francés de Michel Vâlsan², realizada a partir de la edición de Damasco y de dos manuscritos de la Biblioteca de París. Nosotros trabajamos con las ediciones de Haydarabad en una reimpresión reciente realizada en Beirut³, y conseguimos en Internet la impresión de Damasco y un manuscrito parcial

1 Ibn ‘Arabī, *The Four Pillars of Spiritual Transformation*, translated by Stephen Hirtenstein, Anqa Publishing, Oxford, 2008. Incluye el texto árabe compuesto a partir de varios manuscritos antiguos y confiables, pero no se detallan las diferencias puntuales entre ellos como correspondería a una edición crítica con lo cual tuvimos que reconstruirlo con un cotejo puntual en los lugares en que encontramos discrepancias.

2 Ibn ‘Arabī, *Le parure des Abdāl*, Les Editions de l’Œuvre, París, 1992. Ésta es una reimpresión de la traducción original publicada en los números 286/287 de *Études Traditionnelles* en 1950.

3 *Rasāʾil Ibn ‘Arabī*, Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, Beirut, 2ª ed., 2004. El tratado se encuentra en las pp. 388-393.

de la Universidad de Tokio. Las diferencias entre las distintas versiones consisten en unas pocas omisiones o adiciones de alguna palabra, o bien en una dispar ortografía en algunos casos. Fuimos indicando estas diferencias en notas al pie, y cuando recibimos la edición de Hirtenstein volvimos a revisar el texto y agregamos nuevas aclaraciones.

EL ADORNO DE LOS SUBSTITUTOS Y LO QUE MANIFIESTA SOBRE LOS CONOCIMIENTOS Y ESTADOS DEL CAMINO ESPIRITUAL

En el Nombre de Dios, el Más Misericordioso, el Misericordiosísimo

Alabado sea Dios por lo que ha inspirado, y por habernos enseñado lo que no sabíamos: Su merced para con nosotros ha sido inmensa⁴. Y bendiga Dios y salude abundantemente al más noble señor [el Profeta], quien recibió la suma de las palabras⁵ en la estación más sublime.

Consulté a Dios Altísimo la noche del lunes 12 de Ġumādā al-Ulā del año 599 [de la Hégira]⁶, en la estación de al-Mayyā^t, en Ṭāʾif⁷, durante nuestra visita a [la tumba de] ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās⁸, hijo del tío del Mensajero de Dios. La causa de mi consulta⁹ fue la pregunta de mis compañeros Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Badr al-Ḥabašī¹⁰ —liberto de Abū l-Ganāʾim ibn Abū l-Futūḥ al-Ḥarrānī, Dios tenga misericordia de él—, y de Abū

4 Alusión al Corán cuando dirigiéndose al Profeta le dice: *Él te reveló el Libro y la sabiduría, y te enseñó lo que no sabías. Su merced para contigo ha sido inmensa* (C. 4:113).

5 *Ġawāmiʿ al-kalim*: lit.: ‘los compendios de las palabras’, en el sentido de su *śintesis* y de la más perfecta elocuencia en la transmisión de la sabiduría. Dijo el Profeta: “Fui distinguido entre los profetas con seis cosas: se me otorgó la Suma de las Palabras...”, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-masāğid, I, 5-8.

6 Esto corresponde a fines de enero del 1203.

7 Localidad ubicada a unos 65 kms. de La Meca en dirección este-sudeste. La estación mencionada debe ser un paradero cercano difícil de identificar con precisión.

8 ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās (m. 68 H./687 d.C.), que murió en Ṭāʾif donde está su tumba, fue uno de los grandes discípulos del Profeta además de su pariente directo. Fue el primero de los exégetas del Corán y el que inauguró esa disciplina en virtud de una especial súplica en este sentido que el Mensajero de Dios hiciera por él (“¡Oh Dios! ¡Otórgale una comprensión profunda de la fe!”), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb faḍāʾil al-ṣaḥāba, “Faḍāʾil ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās”). Ibn ʿArabī lo considera uno de los *afṛād*, los espirituales solitarios de más alto rango.

9 La *istiḥāra*, lit. ‘procurar el bien’, ‘consultar a Dios sobre el mejor camino a tomar’, es una práctica tradicional ante la necesidad de tomar una decisión difícil. Tradicionalmente va precedida de una oración de dos ciclos y una súplica acorde, y luego por una lectura del Corán al azar para encontrar allí una inspiración, o bien por una paciente espera de la guía divina por otros medios.

10 Al-Ḥabašī fue el discípulo más íntimo y el incansable compañero de viajes de Ibn ʿArabī durante muchos años hasta su muerte en Malatya en 1221. A él le dedicó el Ṣayḥ al-Akbar varias de sus obras, incluso las *Futūḥāt*.

‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ḥālid al-Ṣadaḡī al-Ṭilimsānī¹¹; que Dios los favorezca a ambos y pueda anotar para ellos en estos días de visita aquello que los beneficie en el camino hacia el más allá. Hice pues la consulta a Dios sobre esto y lo registré para ellos en este fascículo, que he denominado “El adorno de los substitutos y lo que manifiesta sobre los conocimientos y estados espirituales”, a fin de que resulte para ambos y para otros una asistencia en el camino hacia la felicidad, y un epígrafe donde se resuman las artes de la voluntad espiritual (*irāda*)¹². Del Existenciador del ser solicito la asistencia y la ayuda [para esta tarea].

La autoridad¹³ es fruto de la sabiduría (*ḥikma*), y la ciencia (*‘ilm*) fruto del conocimiento espiritual (*ma‘rifā*)¹⁴. Luego quien no tiene sabiduría no posee autoridad y quien no posee conocimiento espiritual no posee la ciencia [verdadera]. Así pues el que detenta la autoridad y la ciencia (*al-ḥakīm al-‘ālim*) es por Dios que se yergue [y actúa], y el que detenta la sabiduría y el conocimiento espiritual (*al-ḥakīm al-‘arīf*)¹⁵ en Dios se detiene [y reposa]; los primeros son entonces los vinculados a la *lām* y los segundos los vinculados a la *bā’*¹⁶.

Cuando el renunciante se vale del abandono de su mundo, o el que se encomienda confiadamente le encarga a su Señor sus asuntos, o el aspirante (*murīd*) se sirve del *samā’*¹⁷ y el éxtasis, o el devoto se agencia devociones y esfuerzo, o el sabio de conocimiento espiritual (*al-ḥakīm al-‘arīf*) se vale del anhelo y la [atracción de la] meta, entretanto los sabios con

11 Otro destacado discípulo de Ibn ‘Arabī oriundo de Tlemcén.

12 La voluntad espiritual es la energía del *murīd*, el aspirante.

13 Autoridad espiritual para sentenciar y decidir (*ḥukm*), es decir: la verdadera autoridad y no la autoridad del gobernante o el juez. *ḥukm* es también en este contexto el verdadero gobierno: el gobierno de sí mismo.

14 Hay aquí una inversión de lo que habitualmente se dice en el *taṣawwuf*: Ibn ‘Arabī está colocando a la “ciencia” por encima del “conocimiento espiritual” (o ‘gnosis’), es decir que el *‘ālim* es superior al *‘arīf*. Dice en su obra *Iṣṭilāḡāt al-ṣūfīya*: “El gnóstico (*‘arīf*) y el conocimiento espiritual (*ma‘rifā*): Es aquel a quien Dios Altísimo le hace contemplar su Sí Mismo y entonces lo superan los estados. En cuanto al conocimiento espiritual, es su estado. / El sabio (*‘ālim*) y la ciencia (*‘ilm*): Es aquel a quien Dios le hace contemplar Su Divinidad y Su Esencia [simultáneamente]. En cuanto a la ciencia, es su estado”. El sabio al que aquí se refiere no es, desde luego, el mero erudito en las ciencias religiosas exotéricas que recibe también esa denominación.

15 Nótese la diferencia entre los dos términos utilizados: *ḥakīm*: quien con autoridad activamente gobierna y juzga, y *ḥakīm*: sabio y prudente en sus juicios.

16 Aquí usa dos adjetivos de *nisba* formados con las letras de las dos preposiciones empleadas: *l(i)*, por, para, y *b(i)*, en, con. La *lām* es un trazo vertical (se asemeja al *alif*) y la *bā’* es un trazo horizontal, con todas las connotaciones que esto tiene según la ciencia de las letras y su simbolismo. La primera preposición sugiere una representación u objetivo: actuar *por*, *para*, la segunda en cambio un instrumento o situación: pararse, detenerse *en*, *con*. Son como dos funciones, activa y pasiva: la acción (*por*, *para*) y la no acción (*en*, *con*). De ahí que los de la *lām* son superiores pues en ellos Dios es causa y objetivo, y en los otros es un medio.

17 Las sesiones colectivas de *dīkr* y de audición de poemas místicos.

autoridad (*al-‘ālimūn al-ḥākīmūn*) permanecen ausentes en lo Oculto, y no los reconocen ni doctos, ni aspirantes, ni devotos, ni pueden verlos un encomendado o un renunciante. Y esto es porque el abandono del renunciante es por la compensación [que espera por ello], la entrega confiada del encomendado es por la obtención del objetivo, el éxtasis del aspirante es para consolarse de la aflicción, el esfuerzo del devoto es por el ansia de acercamiento, y la meta del sabio conocedor espiritual es por su anhelo de la unión, pero el Real sólo se manifiesta para quien ha borrado su forma y se ha despojado de su nombre.

Pues el conocimiento espiritual (*ma‘rifā*) es un velo para lo conocido (*ma‘rūf*), y la sabiduría (*ḥikma*) una puerta ante la cual detenerse, y lo que permanece de las cualidades son causas [secundarias] como las letras, y todas estas cosas son defectos que ennegrecen la visión espiritual y oscurecen las luces. Si no fuera por la existencia se manifestaría la Esencia, si no fuera por los Nombres se destacaría el Nombrado, si no fuera por el amor persistiría la unión¹⁸, si no fuera por las suertes diversas se poseerían [todas] las jerarquías, si no fuera por la *ḥuwāya* se manifestaría la *an‘yā*¹⁹, si no fuera por Él, sería [únicamente] Él²⁰, si no fuera por Ti la marca de la ignorancia se manifestaría claramente, y si no fuera por la comprensión se fortalecería el poder de la Ciencia [Absoluta], pues cuando se desvanecen esas tinieblas los pájaros de la extinción (*fanā’*) se llevan volando esas confusiones:

Se manifiesta para tu corazón Quien no ha cesado
de habitarlo en los secretos de la preeternidad.
Y no vela al ojo para captarlo
otro que tú, mas mediante una parábola
se le aclara al corazón que aquél al que
ve en él es un Anfitrión que nunca dejó de invitarlo.
Y viene una arenga que abarca a las palabras
y manifiestan su elogio las formas del receptáculo²¹.

18 Si no fuera por el amor, según el *ḥadīṭ qudsī*: “Yo era un tesoro escondido, y amé ser conocido, y creé el mundo y Me hice conocer por las criaturas, que así Me conocieron”, habría perdurado la Absoluta Unidad.

19 O sea: “Si no fuera por la aparición del *Él (ḥuwa)* divino, como un tercero ausente para alguien, prevalecería el *Yo (ana)* divino sin nada que lo acompañe”. Véase el “Tratado sobre la *mīm*, la *wāw* y la *nūn*”, sección [19] y su comentario en mi traducción de la obra (nº 1 de la revista *Al-Ḥikma*).

20 Aquí la edición de Haydarabad y la que usó Vâlsan, contiene el pronombre “yo”, con lo cual se leería: *si no fuera por Él, existiría [únicamente el] Yo*. La edición de Hirtenstein y el manuscrito parcial que consultamos no tiene esa palabra.

21 En este verso una versión dice *rasūl*, ‘mensajero’ y otra *rasūm*, ‘formas’. Vâlsan sigue la primera, nosotros nos ajustamos a la edición de Hirtenstein que es la misma de las *Rasā’l* y el manuscrito ya citado.

Teníamos en Marchena de los Olivares²², en las comarcas de al-Andalus, un compañero justo que enseñaba el Corán y era un excelente *faqīh*, un memorizador [del Libro y los hadices] dotado de gran mérito y escrupulosa piedad, dedicado al servicio de los *fuqarā'*, que se llamaba 'Abd al-Mağīd ibn Salma²³, quien me contó —¡que Dios le dé el éxito!—: “Mientras estaba una noche en mi oratorio, habiendo ya completado mi rosario y puesto la cabeza entre mis rodillas²⁴ para recordar a Dios, he aquí que percibí la presencia de una persona por la sacudida de mi alfombra debajo mío, cuando colocaba una alfombrilla remendada en reemplazo de la que tenía diciéndome: ‘¡Reza sobre ella!’. La puerta de mi casa estaba cerrada y [no sabiendo cómo había entrado] me embargó el miedo por su causa. Entonces me dijo: ‘Quien ha llegado a la intimidad con Dios no se asusta’, y luego agregó: ‘[Más vale] Teme a Dios en toda circunstancia’. Al cabo me sentí inspirado y pregunté: ‘Señor, ¿con qué adquieren los substitutos su categoría?’, y me respondió: ‘Con las cuatro [prácticas] que menciona Abū Ṭālib [al-Makkī] en su *Alimento [de los corazones]*²⁵: el silencio, el aislamiento, el hambre y la vigilia nocturna’. Luego desapareció de mi vista y nunca supe cómo entró ni cómo salió dado que la puerta estaba cerrada y la alfombrilla que me regaló estaba debajo mío”²⁶. Ese hombre era uno de los *Abdāl* (substitutos) y se llamaba Mu'ād ibn Ašras, ¡Dios esté complacido con él!

Estas cuatro [virtudes] que él menciona son los pilares y fundamentos de este camino sublime, quien no pone pues los pies sobre ellos, afirmándose, está extraviado de este sendero

22 Marchena es una localidad ubicada a unos 50 km al este de Sevilla y aún dedicada a la producción de olivos.

23 Ibn 'Arabī menciona a este *walī* en su obra *Rūḥ al-quds*, y relata con leves diferencias la misma historia que transcribe a continuación. Cfr. *Los sufíes de Andalucía*, Ibn Arabi, Sirio, Barcelona, 2007, p. 215. La misma historia, un poco más detallada, se encuentra en el cap. 53 de las *Futūḥāt* (“Respecto del conocimiento de las acciones que debe imponerse a sí mismo el aspirante antes de encontrar al *ṣayḥ*”).

24 Esta es una posición tradicional para el *dīkr*: sentado con las rodillas elevadas y los pies cruzados por delante, abrazando las piernas con las manos y recostando la cabeza entre las rodillas, levemente girada hacia la izquierda. A veces se ataban con un cinto las piernas en esta posición para una estancia prolongada.

25 Abū Ṭālib l-Makkī (Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Aṭīya al-Ḥārīṭī, ?-386 H./996 d.C.) es el autor de uno de los más antiguos y prestigiosos manuales de sufismo, el *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb* (El alimento de los corazones en el comportamiento con el Amado).

26 En el cap. 53 de las *Futūḥāt*, luego de mencionar lo de la pequeña alfombrilla y ordenarle que rece sobre ella, el relato añade: “Luego me tomó y salió conmigo de la casa, y luego de la comarca, y caminé conmigo por lugares que no conocía por lo que no sabía en qué lugar de la tierra de Dios me encontraba. Hicimos el *dīkr Allāh* en esos lugares y luego me devolvió a mi casa donde estaba previamente...”. En el mismo capítulo Ibn 'Arabī describe nueve acciones que debe emprender el aspirante, cuatro externas que son las aquí mencionadas (silencio, aislamiento, hambre y vigilia) y cinco internas (sinceridad, entrega confiada a Dios, paciencia, constancia y certeza). Cfr. *Futūḥāt*, t. 1, pp. 418/419, ed. de Beirut.

hacia Dios, exaltado sea. Aspiramos a explicar [dichas virtudes] en este fascículo en cuatro capítulos, consagrando cada uno a la mención de lo que proviene de estas prácticas en cuanto significados y estados espirituales. Quiera Dios establecernos, y también a vosotros, entre aquellos que han realizado estas virtudes perseverando en ellas, pues Él es Quien tiene poder para hacerlo.

EL SILENCIO (*al-ṣamt*)

El silencio es de dos tipos: el silencio de la lengua evitando —a la vez— que converse sobre otra cosa que Dios Altísimo y con otro que Él, y el silencio absoluto del corazón respecto de los pensamientos que le sugiere el alma (*nafs*) sobre los seres.

Quien ha silenciado su lengua pero no su corazón ha aligerado su carga, pero el que guarda silencio con su lengua y en su corazón, manifiesta por ello²⁷ su secreto interior (*sirr*) y su Señor se le revela. Quien, habiendo silenciado a su corazón, no acalla a su lengua, ése habla el idioma de la sabiduría (*hikma*), y finalmente quien no silencia ni a su lengua ni a su corazón es un esclavo de Satanás y está sometido a él.

El silencio de la lengua es pues una de las cualidades de las estaciones tanto de la generalidad [de los espirituales] como de los señores del camino, mas el silencio del corazón es una de las cualidades [exclusivas] de los próximos²⁸ entre la gente de las contemplaciones [de los misterios divinos].

El silencio de los viandantes espirituales (*sālikūn*) se transforma en seguridad ante las penurias, y el silencio de los próximos se convierte en conversaciones de la intimidad y familiaridad [con Dios].

A quien guarda silencio en todos los estados ya no le queda conversación alguna excepto con su Señor. Y si bien el silencio [absoluto] en la intimidad del alma es para el hombre algo [casi] imposible, no obstante, cuando emigra de la charla con las criaturas a la conversación con su Señor, se convierte en un confidente íntimo, protegido en lo que dice, pues cuando habla lo hace con rectitud, ya que no habla sino *por* Dios. El Altísimo dice sobre la realidad de Su Profeta, con él sean la bendición y la paz: *No habla por sí mismo* (53:3)²⁹. Hablar con rectitud y corrección es entonces un fruto del silencio evitando el error. Conversar con otro

27 En la versión que usó Válsan dice *zahara*, ‘purifica’ en lugar de *zahara lahu*, ‘se manifiesta por ello’. Se leería entonces: ‘purifica su secreto interior...’.

28 *Al-muqarrabūn*: los próximos a Dios, hombres y ángeles (cfr. 4:172, 56:11).

29 Literalmente: *no habla por deseo/capricho*. Los *mufassirūn* coinciden en que se refiere a que no habla por sí, sino por Dios.

que Dios es un error en cualquier circunstancia, y hablar sobre otro que Dios es malo en todos los sentidos. Dice el Altísimo sobre la perfección de las condiciones de la conversación: *No hay bien en la mayoría de sus conciliábulos, salvo en alguien que ordene una limosna, o el bien o la reconciliación entre la gente* (4:114). Y dice también: *Y no se les ordenó sino que adoraran a Dios con un culto sincero* (98:5), y ciertamente el estado de silencio es la estación de la inspiración divina según sus diversos modos.

El silencio conduce al conocimiento de Dios (*maʿrifat Allāh*).

EL AISLAMIENTO (*al-ʿuzla*)

El aislamiento provoca el silencio de la lengua pues quien se aparta de la gente no encuentra con quien conversar, y eso lo lleva a silenciar su discurso.

El aislamiento es de dos tipos: el de los aspirantes espirituales (*murīdūn*) con los cuerpos, apartándose del trato con los demás, y el de los realizados (*muḥaqqiqūn*) con los corazones, desapegándose de los seres, pues en sus corazones no hay lugar para otra cosa que el conocimiento de Dios —exaltado sea—, que es el testigo del Real en los corazones como resultado de la contemplación³⁰.

Los que se aíslan tienen tres intenciones: [1^a] temor a la maldad de la gente, [2^a] temor a perjudicar a los demás, —y esta intención es más elevada que la primera, pues en aquella hay una mala opinión sobre la gente, y en la segunda una mala opinión sobre sí mismo, y la mala opinión sobre ti mismo es más conveniente porque te conoces más—; y [3^a] la intención de preferir la compañía del Protector junto a la Asamblea Sublime, pues el más elevado de la gente es quien se aparta de sí mismo prefiriendo la compañía de su Señor, y quien prefiere el aislamiento por sobre la frecuentación [de la gente] ha preferido a su Señor por sobre los demás. Nadie conoce lo que Dios, ¡exaltado sea!, le ha concedido —en cuanto talentos y secretos— a quienes prefieren a su Señor.

Jamás se produce el aislamiento del corazón sino se presenta de improviso en éste una triste nostalgia³¹ por algo que se ha apartado de él, y asimismo una confortante alegría en intimar con Aquel que se ha retirado, lo que le hace desear ardientemente el aislamiento [que favorece el reencuentro].

30 O sea: el conocimiento de Dios (*ʿilm bi-llāh*) es el 'testigo' (*šāhid*) que permanece en el corazón del que ha pasado por la estación de la contemplación (*muṣāhada*). En la contemplación no hay 'conocimiento', solo 'visión'; el conocimiento es lo que el corazón 'retiene' de su contemplación de las realidades divinas.

31 *Wāḥṣa*: Una sensación de extrañamiento, alienación, soledad.

El aislamiento no requiere de la condición del silencio, pues éste ya está adherido a él, tratándose aquí del silencio de la lengua.

En cuanto al silencio del corazón no lo provoca el [simple] aislamiento [físico] pues a veces el que está solo conversa consigo mismo sobre otro que Dios y con otro que Él, exaltado sea. Por eso colocamos al silencio como uno de los pilares del camino que se basta por sí mismo.

Quien se aferra al aislamiento descubre el secreto de la Unicidad Divina (*wahdānīya ilāhīya*), y esto le otorga —de los saberes y misterios— los secretos de la Unidad en tanto Atributo. Pero el estado de aislamiento es [en realidad] para despojarse de los atributos [humanos], tanto sea el que se aísla viandante espiritual o ya realizado.

El más elevado de los estados del aislamiento es el retiro solitario (*ḥalwa*)³², porque es aislamiento en el aislamiento y su resultado es más profundo que el del aislamiento común.

Le cabe al que se aísla que abrigue certidumbre sobre [la Gracia de] Dios Altísimo hasta no tener ya ninguna preocupación relativa a lo exterior de la morada de su retiro. Y si le es vedada la certidumbre, que insista aislándose con determinación durante todo su retiro hasta que se fortalezca su certidumbre en lo que se le desvelará necesariamente. Esta es una de las condiciones firmes del aislamiento.

El aislamiento conduce al conocimiento del mundo (*maʿrifat al-dunyā*).

EL HAMBRE (*al-ḡūʿ*)

El hambre es el tercero de los pilares de este camino divino e implica al cuarto, la vigilia, análogamente a como el aislamiento implica el silencio.

El hambre es de dos tipos: deliberadamente elegido, que es el hambre de los viandantes espirituales, y forzado, que es el hambre de los realizados. Pues el realizado no pasa hambre por sí mismo sino que su ingesta [a veces] disminuye cuando está en la estación de la intimidad (*uns*), y [en cambio] cuando está en la estación del temor reverente (*ḥayba*) aumenta lo que come. El aumento de la ingesta de comida para los realizados es una señal de la autenticidad de los embates de las luces de la Realidad que asaltan sus corazones por la Majestad en el Contemplado. Su disminución, en cambio, es para ellos una evidencia de la corrección de la plática en la intimidad con el Contemplado.

³² La *ḥalwa* es el retiro solitario, en una celda u oratorio cerrado, normalmente durante cuarenta días y ayunando; viendo solamente al *ṣayḥ* de tanto en tanto para recibir guía sobre sus experiencias. Ver lo que Ibn ʿArabī dice sobre la *ḥalwa* al hablar de los ‘santos que están sobre el corazón de Noé’, en el texto sobre *Las categorías de los hombres de Dios* que encabeza el número 7 de la revista *Al-Ḥikma*, p. 24.

El aumento de la ingesta de comida en los viandantes espirituales [por el contrario] es una señal de su lejanía de Dios —exaltado sea—, de que han sido expulsados de Su Puerta y de que el ego pasional animal se ha adueñado de ellos con su poder. Su disminución en cambio es un signo de que las brisas de la Generosidad Divina soplan sobre sus corazones distrayéndolos de atender a sus cuerpos.

En todo aspecto y circunstancia el hambre es algo que conduce —al viandante y al realizado por igual— a obtener un grado superior, sea de los estados espirituales para los viandantes, o de los secretos para los realizados. Esto en tanto y en cuanto el que practica el hambre no se exceda con fastidio, pues excederse lleva al aturdimiento, la pérdida de la razón y la alteración del temperamento. De ahí que no cabe que el viandante espiritual se entregue a la práctica del hambre para obtener los estados espirituales si no es bajo las órdenes de un *šayḥ*; si está solo que no lo haga, sino que más bien le conviene al aspirante cuando está solo disminuir la ingesta de comida, prolongar los ayunos y tomar una sola colación entre la noche y el día³³, y que si va a tomar algo sustancioso que no lo haga más de dos veces por semana si quiere beneficiarse con esto hasta que encuentre un *šayḥ*³⁴. Cuando lo encuentre debe ponerse a sus órdenes en este asunto y su *šayḥ* dirigirá este tema y sus estados pues él conoce mejor como obtener ventajas de ello.

El hambre tiene un estado y una estación espirituales. En cuanto a su estado para los viandantes importa la humildad, la sumisión, la pobreza, la humillación, la necesidad, considerarse sin méritos, la calma y la ausencia de pensamientos pérfidos. En cuanto a su estado para los realizados importa la compasión, la pureza, la intimidad [con Dios], el apartamiento de lo creado y la superación de los atributos humanos con la fuerza divina y el poder señorial.

Su *maqām* es la Estación de la Autosubsistencia (*ṣamadānī*)³⁵, una estación muy elevada que posee secretos, manifestaciones y estados que ya hemos mencionado en el libro *Mawāqif*

33 'Prolongar el ayuno' en la práctica islámica es hacerlo más difícil cortándolo con una sola comida por la noche. Normalmente los musulmanes, durante el ayuno obligatorio de Ramaḍān u otros, además de comer al caer el sol, toman una colación antes del alba llamada *subḥūr* y que fue recomendada por el Profeta (ﷺ).

34 Recordemos que Ibn 'Arabī trata el tema de estas cuatro prácticas en el cap. 53 de las *Futūḥāt*, titulado: "Respecto del conocimiento de las acciones que debe imponerse a sí mismo el aspirante antes de encontrar al *šayḥ*". Allí estas prácticas se presentan como un preludeo y preparación para demostrar la sinceridad y la entrega que ameritan ser dirigido por un maestro, aquí en cambio como su equivalente en el viajero que ya se ha puesto en marcha, y en el realizado. Para todos estos niveles tiene diferentes significados y reglas.

35 El nombre de esta estación viene del Nombre Divino *al-Ṣamad*, palabra que ordinariamente significa 'aquel que soporta el hambre y la sed', pero que aplicada a Dios indica que se abastece a sí mismo, señalando Su Autosubsistencia por encima de toda necesidad.

al-nuǧūm, en la sección del corazón, aunque sólo en algunos ejemplares pues lo completé y corregí en la ciudad de Bugía en el año 597 y ya se habían difundido muchas copias en la comarca en las cuales no se dejaba constancia de esta morada espiritual.

Tal es el provecho del hambre acompañado del anhelo espiritual (*himma*), no así del hambre común. El hambre común es [asumido solamente] para corregir los humores y beneficiar al cuerpo con el equilibrio y no para otra cosa³⁶.

El hambre conduce al conocimiento de Satanás (*mārifat al-šayṭān*), ¡Dios nos guarde de él y también a vosotros!

LA VIGILIA (*al-sahar*)

La vigilia es un fruto del hambre, pues cuando en el estómago no hay comida se va el sueño.

La vigilia es de dos tipos: la vigilia del corazón y la vigilia del ojo. La vigilia del corazón es su estado de atención librándose de la ensoñación de las distracciones para procurar así las contemplaciones [de la Realidad Divina]. La vigilia del ojo es el esfuerzo por mantener encendido en el corazón el anhelo (*himma*) en aras de la tertulia nocturna [con Dios], pues cuando el ojo duerme es vana la acción del corazón. Si el corazón no durmiera cuando duerme el ojo su objetivo no sería otro que la contemplación de su vigilia previa, y no otra cosa³⁷. La utilidad de la vigilia es pues mantener la actividad del corazón y ascender a las moradas sublimes atesoradas junto a Dios Altísimo.

El estado espiritual propio de la vigilia es conservar el momento (*waqt*) [estando atento], tanto para el viandante como para el realizado, excepto que para este último se incrementan en ese estado atributos señoriales [del carácter] (*taḥalluq rabbānī*)³⁸ que el primero desconoce.

36 El hambre y el ayuno son buenos para la salud corporal y nada más. El hambre acompañada del anhelo de lograr la intimidad con Dios tiene otros frutos y reglas muy diferentes.

37 E.d.: ante el sueño del ojo el corazón sólo puede ocuparse de lo previamente captado en vigilia. Su 'actividad' es vana en esa situación.

38 *Taḥalluq rabbānī*: 'imitación del carácter señorial'; la manera en que el siervo puede manifestar en sí mismo los Atributos Divinos. El término viene de *ḥulq*, 'carácter', 'naturaleza' 'rasgo ético'. Los Atributos Divinos se manifiestan de tres maneras: *ta'alluq*, su vínculo con la Esencia Divina; *taḥaqquq*, su realización por el siervo; y *taḥalluq*, la manera en que el siervo lo manifiesta en su carácter. En lo que sigue se discute la posibilidad de esto último con todos los Atributos Divinos, a lo cual Ibn 'Arabi da una respuesta positiva.

En cuanto a la morada espiritual propia [de la vigilia] es la Estación de la Autosuficiencia (*al-qayyūmīya*)³⁹. Algunos de nuestros compañeros [en este camino espiritual] niegan que alguien pueda realizar la autosuficiencia, y otros rechazan que alguien pueda revestirse con sus cualidades. Me encontré por ejemplo con Abū ‘Abd Allāh ibn Ğunayd, quien negaba esto [último]⁴⁰, pero nosotros no sostenemos lo mismo pues hemos recibido de las realidades [sutiles] que el hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*) no deja de portar en sí ningún Nombre en la Presencia Divina. Si alguien de nuestros compañeros [en este camino] cuestiona esto, es porque no conoce lo que el hombre es verdaderamente en su realidad esencial y en su constitución original. Si se conociera a sí mismo no le sería difícil captar esto.

La vigilia conduce al conocimiento de sí mismo (*ma‘rifat al-nafs*).

Con esto se completan los pilares del Conocimiento (*ma‘rifā*), el cual versa sobre la obtención de cuatro conocimientos: de Dios, del alma, del mundo y de Satanás.

Cuando el hombre se aparta de lo creado y de su alma, silencia el recuerdo de sí mismo con el recuerdo que su Señor tiene de él, evita la comida corporal y se mantiene despierto cuando duermen los durmientes, entonces se conjugan en él estas cuatro cualidades y su condición humana se convierte en angélica, su servidumbre troca en señorío, su intelecto en intuición, lo oculto en él se torna visible, su interior se transforma en exterior.

[Quien ha alcanzado este grado] Cuando se va de un lugar deja allí un substituto suyo imbuido de una realidad espiritual que congrega [la atención de] los espíritus de los lugares de los cuales ha partido este *walī*. Y si alguien de la gente de esos lugares manifiesta un deseo intenso de ver a esta persona esa entidad espiritual que él dejó substituyéndolo toma forma corporal y la hace hablar y ella le habla, y se imagina el interlocutor que es la persona que buscaba aunque él esté ausente hasta cumplir con su cometido. A veces esta entidad espiritual toma forma corporal cuando su dueño tiene un deseo intenso o un anhelo por los lugares de los que ha partido. Esto también puede pasarle a quien no sea un Substituto (*badal*), y la diferencia entre ambos es que el *Badal* cuando parte de un lugar *sabe* que deja allí un reemplazo suyo, pero el otro no lo sabe aunque lo haya hecho, y esto es porque no ha dominado estos cuatro pilares que mencionamos.

39 El nombre de este *maqām* proviene del Atributo *al-Qayyūm*, ‘el que se yergue (sostiene, establece) por sí mismo’, que indica la existencia independiente e incausada. La cuestión que se plantea a continuación es si estos Atributos de la Esencia Divina (*qayyūm*, *ṣamad*) pueden proyectarse en la criatura.

40 En el capítulo 98 de la *Futūḥāt* (titulado: “La estación de la vigilia”, *maqām al-sahr*) Ibn ‘Arabī se refiere a este personaje como un *mu‘tazilī* al que conoció en Qabrafiq, una localidad cercana a Ronda, y que negaba la posibilidad del *taḥalluq*. Discutió con él y sus discípulos convenciéndolos de su error. (cfr. *Fut.*, t. III, p. 273, edición de Beirut, 2006)



Sobre esto he escrito [estos versos]:

¡Oh tú que anhelas las moradas de los Substitutos
Sin disponer para ello de los actos [correctos]!
¡No las codicies pues no serías digno de ellas,
a menos que te acerques a ellos con los estados!

Silencia a tu corazón y apártate de todo lo que
te acerca a otro que el Amado Maestro.
Velando y hambreándote obtendrás su estación
y su compañía estando presente o de viaje.

La morada de la Santidad tiene firmes pilares,
y residen en ella nuestros señores los *Abdāl*.
Entre el silencio y el apartamiento constante,
y el hambre y la vigilia, está la pureza inefable.

Que Dios nos dé el éxito en la aplicación de estos pilares y nos aloje a nosotros y a vosotros en las moradas de la perfección, pues es el Protector Dadivoso. Y alabado sea Dios, Señor de los mundos.