

# El agua de la vida

## El secreto de la Vida se ha difundido en agua

16/10/2008 - Autor: Toshihiko Izutsu - Fuente: Sufismo y taoísmo

En el capítulo anterior hemos visto que la Misericordia de Al-lâh impregna todos los seres en todos los planos del Ser. Ello equivale a decir que el Ser de lo Absoluto impregna todos los seres que se pueden describir como «existentes», y que la Forma de lo Absoluto fluye por todo el mundo del Ser. Esta tesis, en su aspecto general, es la misma que la tratada en el capítulo IV bajo la palabra clave de *tashbîh*. En el presente capítulo, se reconsiderará la cuestión desde un punto de vista particular.

La palabra clave que consideramos punto de partida en este contexto concreto es *latîf*, que significa aproximadamente «sutil», «fino» y «delicado». *Latîf* es lo contrario de *kathîf*, que connota la calidad de las cosas «gruesas», «espesas» y «toscas», o sea las que se caracterizan por su densa materialidad. Como contrapunto semántico, *latîf* se refiere a las cosas cuya materialidad alcanza un grado extremo de rarefacción y que, por lo tanto, son capaces de penetrar las sustancias de otras cosas, difundiéndose en éstas y mezclándose libremente con ellas. El hecho de que esta palabra, *latîf*, sea uno de los Nombres divinos es, para Ibn Arabî, extremadamente significativo.

El Nombre *Latîf* o «Sutil», con esta connotación en particular, representa lo Absoluto como una Substancia (*yawhar*) que, inmaterial e invisible, penetra y se difunde en todo el mundo del Ser, al igual que un color impregna las sustancias. Esta Substancia, infinitamente variable, se encuentra en todas las cosas y constituye su realidad. Todas las cosas individuales poseen sus propios nombres particulares, distinguiéndose así unas de otras como «diferentes», pero dichas diferencias son puramente accidentales. Desde la perspectiva de la Substancia invisible y omnipresente, todas las cosas se reducen, en el fondo, a una sola. Veamos cómo explica Ibn Arabî, a su manera, este punto:

*Al-lâh dice de Sí mismo: «En verdad, Al-lâh es Latîf» (XXXI, 16). Ello es efecto de Su latâfa o sea Su carácter latîf, en el sentido explicado anteriormente de flexibilidad inmaterial y Su lutf o sea su carácter latîf en el sentido de magnanimidad el que Él se halle inmanente en cada cosa concreta y determinada como tal por un nombre en particular, como realidad interna de dicha cosa. Él se halla inmanente en cada cosa concreta de tal manera que, en cada caso, se hace referencia a Él mediante el significado convencional y usual del nombre en particular de dicha cosa. De este modo, solemos decir: «Esto es el Cielo», «Esto es la tierra», «Esto es un árbol», «Esto es un animal». «Éste es un rey», «Esto es comida», etc. Pero la esencia en sí que existe en cada una de esas cosas no es más que una.*

*Los ash'arîes mantienen una postura similar cuando afirman que el mundo, en su totalidad, es de Substancia homogénea, porque el mundo, como conjunto, es una sola Substancia. Ello coincide exactamente con mi idea de que la esencia es una. Los ash'arîes añaden que el mundo a pesar de su homogeneidad se diferencia a través de los accidentes. También este punto es idéntico a mi idea de que la Esencia única se diferencia y se toma múltiple a través*

*de las formas y relaciones, de modo que las cosas se toman distintas unas de otras. Por tanto, en ambas teorías, esto no es eso o sea: las cosas concretas son distintas unas de otras en lo que se refiere a la «forma» (sûra), al «accidente» ('arad) o a la «disposición natural» (mîzây), llámese como se quiera este principio diferenciador, pero, por otra parte, esto es lo mismo que eso en lo que se refiere a su «substancia». Por esa razón, la «substancia» en sí como «materia» debe ser explícitamente mencionada en la definición de cada cosa que posea una «forma» o «disposición natural».*

*Sin embargo, también existe una diferencia fundamental entre mi postura y la de los ash'aríes, a saber que yo afirmo que la Substancia en cuestión no es sino lo «Absoluto», mientras que los teólogos ash'aríes imaginan que lo que llaman Substancia, si bien es una «realidad», no es la Realidad absoluta según la entienden las gentes que sostienen la teoría de la «revelación» y la «manifestación».*

*Sin embargo, éste o sea el objeto de mi enseñanza es el significado profundo del carácter Latîf de Al-lâh.*

Es interesante ver cómo, en este pasaje, Ibn Arabî admite, hasta cierto punto, una similitud entre su tesis y la ontología ash'arí. Los teólogos de dicha escuela sostienen que el mundo es, en esencia, una única Substancia y que todas las diferencias entre las cosas individuales se deben a los atributos accidentales. Sin embargo, Ibn Arabî no olvida subrayar la existencia de una diferencia básica entre ambas escuelas. Como dice al-Qâshânî, los ash'aríes, si bien afirman la unidad de la Substancia en todas las formas del mundo, también afirman la dualidad esencial, a saber que la esencia de la Substancia que impregna el mundo es diferente de lo Absoluto.

Inmediatamente después de afirmar que **Al-lâh es Latîf**», el Corán declara que **Al-lâh es Jabîr**», es decir que Al-lâh tiene información sobre todas las cosas. También este punto tiene un significado muy especial para Ibn Arabî. Si *Latîf* es una referencia a la relación de lo Absoluto con las cosas externas que existen en el mundo, *Jabîr* remite a la relación de lo Absoluto con lo «interior», con la consciencia de todos aquellos seres que la poseen. Lo Absoluto, en otras palabras, no sólo impregna todas las cosas que existen exteriormente en el mundo, sino que se encuentra en el interior de todos los seres que poseen consciencia y constituye la realidad interna de la actividad de la consciencia.

Lo Absoluto es omnisciente, y Su conocimiento es eterno. Por lo tanto, en este sentido, todo sin excepción es conocido por lo Absoluto en la eternidad. Pero además de este tipo de Conocimiento eterno, lo Absoluto penetra también en el interior de cada uno de los seres dotados de consciencia y conoce las cosas a través de los órganos de cognición propios de esas cosas. Si se considera la cuestión desde la perspectiva opuesta, o sea humana, se advertirá que todas las cosas que el hombre cree ver u oír son en realidad cosas que lo Absoluto que reside en su interior ve y oye a través de sus órganos sensoriales.

Ibn Arabî denomina este último tipo de Conocimiento (a diferencia del Conocimiento «absoluto», *ilm mutlaq*) Conocimiento «experimental» (*ilm dawqî* o *ilm 'an i'tibâr*). Según él, el versículo coránico: **Ciertamente, os pondremos a prueba para saber**» (XLVII, 31) se refiere precisamente a este tipo de Conocimiento. De otro modo, carecería totalmente de

sentido el que Al-lâh dijera «para saber», ya que Al-lâh lo sabe (por Conocimiento «absoluto») todo desde siempre. El versículo es significativo porque se refiere al Conocimiento «experimental».

Es característico del Conocimiento «experimental», que es evidentemente un fenómeno temporal (*hadîth*), el hecho de que requiera necesariamente un órgano de cognición a través del cual pueda ser alcanzado. Sin embargo, puesto que Al-lâh no tiene órganos, la cognición se opera mediante los órganos de los seres individuales, si bien, como sabemos por el principio de *latîfa*, las cosas que exteriormente aparecen como órganos humanos no son sino diversas formas fenoménicas que adopta lo Absoluto.

*Al-lâh en el Corán Se califica a Sí mismo con la palabra Jabîr, que se refiere al que sabe algo por experiencia personal. Ello nos remite al versículo coránico: **Ciertamente, pondremos a prueba a estas gentes para saber***. La palabra «saber» se refiere aquí al tipo de conocimiento que puede obtenerse a través de la experiencia personal. Así, Al-lâh, pese al hecho de que conozca eternamente todas las cosas tal como son realmente, dice de Él mismo que «obtiene Conocimiento» de forma no absoluta ... Y distingue de este modo entre el Conocimiento «experimental» y el Conocimiento «absoluto».

*El Conocimiento «experimental» está condicionado por las facultades de cognición. Al-lâh lo afirma diciendo de Sí mismo que Él es las facultades cognitivas del hombre. De este modo, Él dice en una Tradición: «Soy su oído», siendo el oído una de las facultades del hombre, «y su vista», siendo la vista otra de las facultades del hombre, «su lengua», siendo la lengua un miembro corporal del hombre, «y sus pies y manos». Y vemos que menciona en esta explicación no sólo las facultades del hombre, sino también los miembros corporales y se identifica con ellos. Dado que el hombre, al fin y al cabo, no es sino dichos miembros y facultades, la propia realidad interna de lo que llamamos hombre es según esta Tradición lo Absoluto. No obstante, ello no significa que el «siervo» sea el hombre sea el «amo» sea Al-lâh. Todo ello se debe al hecho de que las relaciones en sí son esencialmente distintas unas de otras, pero la Esencia a la que se atribuyen no puede distinguirse o sea dividirse. Hay una única Esencia en todas las relaciones. Y esa Esencia singular posee diversas relaciones y diferentes atributos.*

Lo Absoluto, en este sentido, es omnipresente. Lo Absoluto impregna todos los seres del mundo, de acuerdo con lo que requiere la realidad (o sea la «preparación» eterna) de cada cosa. Si no fuera por esta difusión de la Forma de lo Absoluto a través de las cosas, el mundo no tendría existencia, ya que, como dice al? Qâshânî, *La base fundamental de las cosas posibles es la inexistencia. Y la existencia es la Forma de Al-lâh. Por lo tanto, si Él no apareciera en Su Forma, que es la existencia como tal, el mundo entero permanecería en la pura inexistencia*».

Todos los seres en estado de posibilidad ontológica requieren absolutamente ser impregnados de Existencia para abandonar el estado original de inexistencia y pasar al del ser. Ibn Arabî considera esta situación como análoga a la noción de que cualquier atributo o cualidad que muestre una cosa concreta no puede existir *in actu* excepto como individualización de un Universal. A propósito, en el esquema de pensamiento de Ibn Arabî, hay una manifiesta tendencia hacia el platonismo, si bien resulta evidente que no podemos

considerarlo a la ligera como platónico. El presente caso sirve de ejemplo para ilustrar esta faceta de su pensamiento. La siguiente observación de al?Qâshânî explicita este punto:

*Ibn Arabî compara la dependencia esencial de la existencia del mundo respecto a la «forma» o sea la realidad esencial de la Existencia de Al-lâh con la dependencia de las propiedades concretas respecto a las realidades universales, como la «vida» en sí o el «conocimiento» en sí.*

La existencia, por ejemplo, del «conocimiento» en una persona determinada, Zayd, depende del «conocimiento» universal per se. De no ser por éste, no habría «conocedor» alguno en el mundo, y la propiedad de «ser conocedor» no podría ser atribuida a nadie. Exactamente del mismo modo, cada ser existente, individual y determinado, depende de la Existencia de lo Absoluto, siendo la Existencia la «Faz» o Forma de lo Absoluto. Sin la Existencia de lo Absoluto, nada existiría, ni podría afirmarse la existencia de nada.

Puesto que, de este modo, nada puede ser considerado como «existente» (*nawyûd*), excepto cuando lo impregna la Forma de lo Absoluto, todos los existentes necesitan lo Absoluto. Esta necesidad reside en lo más profundo de la esencia de cada existente. No se trata de uno de esos casos en que algo necesita externamente otra cosa. Ibn Arabî da a esta dependencia interna y esencial el nombre de *iftiqâr* literalmente «pobreza», o sea «necesidad esencial».

Pero lo Absoluto, por su parte, no puede realizarse en el plano de los Nombres y Atributos sin el mundo. En este sentido, lo Absoluto necesita el mundo. De este modo, se puede decir que la relación de *iftiqâr* es recíproca: la *iftiqâr* del mundo respecto a lo Absoluto se produce en lo que se refiere a su existencia, y la *iftiqâr* de lo Absoluto respecto al mundo concierne a la «aparición» o manifestación de aquél. Ibn Arabî lo expresa en verso 12 :

*Nosotros* o sea el mundo *Le damos aquello por lo que aparece en nosotros, Él nos da la existencia* merced a la cual adquirimos apariencia externa. *Así, toda la materia* o sea el Ser *se divide en dos, a saber nosotros* que *Le damos* apariencia y *Él* que nos da existencia.

Ibn Arabî describe esta relación particular entre lo Absoluto y el mundo de las criaturas con la imagen vigorosa e intensamente sugerente del Alimento (*gidâ'*), que adscribe a Sahl al?Tustarî. Como dice al? Qâshânî:

Lo Absoluto es el «alimento» de las criaturas respecto a la existencia, porque las criaturas existen, subsisten y son mantenidas en vida por lo Absoluto, al igual que el alimento mantiene vivo al hombre que lo toma y que de él se nutre...

Lo Absoluto, por su parte, toma alimento de las propiedades del mundo de los fenómenos y las formas de las criaturas... en el sentido en que sólo en virtud de éstas pueden los Nombres, los Atributos, las Propiedades y las Relaciones hacer su aparición real en lo Absoluto.

Los Nombres y Atributos no existirían si no hubiera mundo MÍ criaturas. Éstas «nutren» lo Absoluto, actuando como su «alimento» y manifestando de este modo todas las perfecciones de los Nombres y Atributos.

*Eres alimento de Al-lâh a través de tus propiedades particulares. Pero Él también es tu alimento a través de la existencia que te confiere. A este respecto, para contigo cumple exactamente la misma función que cumples tú*

para con Él. Así, el Mandato viene de Él a ti, pero también va de ti a Él.

*Ciertamente, recibes el nombre de mukallaf de forma pasiva eres, en este mundo, una persona moralmente responsable, «cargada» de las responsabilidades que te son impuestas por la Ley Sagrada y, sin embargo, Al-lâh sólo te ha «cargado» con lo que tú Le has pedido, diciendo «¡Cárgamæ con esto y lo otro!» a través de tu propio estado o arquetipo permanente y de lo que eres realmente.*

La idea de que lo Absoluto, en cuanto existencia, es el alimento y sustento de todas las criaturas es relativamente fácil de entender, incluso para el sentido común. Pero resulta menos fácilmente, aceptable el reverso de la tesis, a saber que las criaturas son el alimento de lo Absoluto.

*Las cosas nutricias alimentan a quienes las asimilan. Al igual que el alimento se difunde en el cuerpo del ser vivo, de tal manera que finalmente no quede en éste ni una sola parte que no haya sido impregnada, el alimento llega a todas las partes de quien lo haya asimilado. Sin embargo, lo Absoluto no tiene partes. Por lo tanto, el «alimento» sólo puede penetrar en todas las estaciones (maqamât) de Al-lâh, que suelen llamarse los Nombres. Y la Esencia divina se hace manifiesta mediante dichas estaciones cuando éstas son impregnadas de «alimento».*

El alimento no puede actuar como tal, o sea no puede nutrir el organismo, sin penetrar en todas las partes del cuerpo y ser completamente asimilado por éste. De modo que la condición es que el organismo tenga partes. Pero lo Absoluto no las tiene, si entendemos la palabra «parte» en el sentido material. Sin embargo, en el sentido espiritual, lo Absoluto sí tiene «partes». Las «partes» espirituales de lo Absoluto son los Nombres. Esta idea tiene una importante consecuencia, ya que afirma que lo Absoluto, en el plano de los Nombres, es completamente impregnado por las criaturas y que sólo mediante esta difusión pueden todas las posibilidades incluidas en lo Absoluto adquirir existencia concreta.

Así, pues, vemos que el *tayallî* o manifestación divina no es en modo alguno un fenómeno unilateral consistente en que lo Absoluto impregne todas las cosas del mundo y se manifieste en las formas del mundo. El *tayallî* implica, al mismo tiempo, la difusión de lo Absoluto por parte de dichas cosas. Sin embargo, puesto que resulta absurdo imaginar las cosas del mundo, en cuanto sustancias, impregnando lo Absoluto de manera que sean asimiladas por éste, debemos necesariamente entender el proceso como algo puramente no substancial. Lo mismo se puede decir de la otra cara del proceso, o sea la difusión de lo Absoluto en el mundo y su manifestación en las cosas del mundo. La interdifusión de ambos que se produce en el proceso de *tayallî* no es algo que ocurra entre lo Absoluto como Ente y las cosas como entes. Es un fenómeno de puro Acto por ambas partes. Este punto, creo, es de capital importancia para la correcta comprensión de la idea de *tayallî* en Ibn Arabî, ya que, de no entenderla de este modo, caeríamos en el materialismo más burdo.

Concluiremos esta sección citando y comentando unos versos en los que Ibn Arabî describe este proceso de impregnación recíproca:

*Así somos para Él como para nosotros mismos. Lo han demostrado nuestras pruebas. Así*

nosotros, el mundo, somos «alimento» para Al-lâh porque Lo sustentamos en existencia concreta, al igual que somos «alimento» para nosotros mismos, o nos sustentamos en existencia siendo nosotros mismos.

*Él no tiene más Ser que mi Ser. Y Le debemos nuestra existencia al subsistir por nosotros mismos.* YO, el mundo, soy la única cosa por la cual Él se manifiesta en el mundo del Ser. Nosotros, el mundo, existimos únicamente en calidad de lugar para su manifestación pero, por otra parte, somos seres independientes y existimos por nosotros mismos como cosas determinadas.

*Así poseo dos faces, Él y Yo. Pero Él no posee Yo a través de mi yo.* Yo, como ser individual concreto, poseo dos rostros opuestos entre sí. Uno es lo Absoluto en cuanto mi esencia más profunda, es decir tú Ipseidad. El otro mira el mundo y es mi Yoidad externa, la que hace de mí una criatura diferente de lo Absoluto. Así, cada criatura obtiene a través de lo Absoluto Ipseidad y Yoidad, mientras que lo Absoluto no obtiene Yoidad por parte del mundo porque la Yoidad de cualquier criatura individual no constituye de por sí el Yo de lo Absoluto.

*Pero Él encuentra en mí un lugar en que manifestarse, y somos para Él como un recipiente.* Al manifestarse en mi Yoidad, establece Su Ipseidad en Él mismo.

Tras estas observaciones preliminares, volvamos al tema del presente capítulo, la difusión de la Vida divina en el mundo.

Como ya hemos visto, la «existencia» (*wuyûd*), en la cosmovisión de Ibn Arabî, es principal y esencialmente lo Absoluto en su aspecto dinámico, como *Actus*. La «existencia», en este caso, no sólo significa que las cosas estén. Ibn Arabî subraya especialmente el concepto de «existencia» en cuanto Absoluto como *Actus* al identificarlo con la Vida.

Decir que lo Absoluto impregna todos los seres equivale a decir que la Vida divina impregna el mundo del Ser en su totalidad. El universo entero palpita de Vida cósmica eterna. Pero este latido no es perceptible para la mayoría de los hombres. Para ellos, sólo una pequeña porción del mundo está viva, es decir que sólo algunos de los seres son «animales» o seres vivos. A los ojos de quienes ven la verdad, en cambio, todo en el mundo es «animal» (*hayawân*).

No hay en el mundo sino seres vivos, si bien este hecho se halla oculto, en esta vida, a la percepción de algunos hombres, mientras que se revela a todos los hombres sin excepción en el Más Allá, porque el Más Allá es donde reside la Vida.

La Existencia?Vida se difunde y fluye en todo. En este hecho, el aspecto relativo a la Existencia es fácil de ver para cualquiera ya que todo el mundo entiende sin dificultad que todas las «cosas» existen. Pero el aspecto relativo a la Vida no es tan fácilmente perceptible. Por esta razón, la mayoría de los hombres no ven que todo en el mundo está vivo. Para verlo, es necesaria la experiencia de la revelación (*Kashf*).

Lo Absoluto en su manifestación, como ya hemos observado, no posee uniformidad. Al contrario, la manifestación es infinitamente variable y múltiple según los lugares en que se produzca. Por tanto, si bien es verdad que la Existencia o la Vida impregna todo, no lo hace

de forma uniforme y homogénea. Sus modos de difusión varían en cada caso, de acuerdo con el grado de pureza (*safâ'*) y de turbiedad (*kudûra*). Los filósofos entienden las diferencias que se producen en función de la proporción correcta (*i'tidâl*) en la mezcla de los «elementos» (*ânâsir*). Según ellos, en los casos en que la mezcla elemental está bien proporcionada, el resultado es el nacimiento de animales. Cuando la mezcla se produce de modo que la proporción correcta de los elementos no se mantiene, nacen las plantas. Y si la mezcla se aleja aún más de la proporción correcta, aparecen los minerales o las cosas «inanimadas».

Desde el punto de vista de Ibn Arabî, esta teoría es característica de aquellos que no advierten el hecho básico de que la Vida divina se manifiesta en las cosas del mundo en diversos grados de «pureza» y de «turbiedad». La gente corriente verá la realidad sólo en el Más Allá, cuando el «velo» que impide su vista le sea retirado. Pero los hombres de la «revelación» saben ya en este mundo que todo está animado por la omnipresente Vida de lo Absoluto.

Para Ibn Arabî, el símbolo más adecuado de la Vida lo proporciona el «agua». El agua es el fundamento de todos los elementos naturales, fluye y se infiltra hasta en los más recónditos rincones del mundo. «El secreto de la Vida se ha difundido en agua». Y todo, en la existencia, posee un elemento acuático en su constitución, ya que el agua es el elemento más básico de todos. Todo vive por el «agua» que contiene. Y el elemento acuático contenido, en diversos grados, en todas las cosas corresponde a la Ipseidad de lo Absoluto que, como Actus, fluye en todo.

Es significativo que Ibn Arabî mencione el agua en este sentido al principio del capítulo que trata de la «sabiduría de lo invisible» simbolizada por Job. Affîfî señala acertadamente a este respecto que Job constituye, para Ibn Arabî, el símbolo de un hombre que se esfuerza por conseguir «certidumbre» (*ÿaqîn*) acerca del mundo de lo invisible. El dolor intolerable que experimenta Job no es, por lo tanto, un dolor físico, sino el sufrimiento espiritual de un hombre que lucha por alcanzar la «certidumbre» sin obtenerla. Y cuando Job implora a Al-lâh que lo libere de ese dolor, Al-lâh le ordena que se lave en el agua que fluye a sus pies. Aquí, el agua simboliza la Vida que fluye en todos los seres existentes, y «lavarse en el agua» significa sumergirse en el «agua de la existencia» llegando así a conocer la realidad de la misma.

Así, pues, el Agua de la Vida fluye eternamente en todo. Cada cosa es, en sí, un existente único, aunque inmerso en el ilimitado océano de la Vida junto con todos los demás existentes. En el primer aspecto, todo es único y singular pero, en el segundo, todas las cosas pierden su identidad, inmersas en el «agua» que todo lo impregna.

Cada cosa en el mundo tiene, de este modo, dos aspectos distintos:

- 1) uno en que es ella misma y
- 2) otro en que es Vida divina.

Ibn Arabî da al primero, que es el aspecto creado de cada individuo existente, el nombre de *nasût*

o «faceta humana» (o personal), y al segundo, que es el aspecto de lo Absoluto en cada individuo existente, el de *lahût* o «faceta divina».

Según Ibn Arabî, la «vida» es de naturaleza espiritual, ya que es propio de la naturaleza esencial del «espíritu» el vivificar todo lo que alcanza. Como señala Bâlî Effendi, la «vida» es el atributo primario del «espíritu», y éste lo infunde a todo lo que alcanza.

Has de saber que todos los espíritus poseen una propiedad particular mediante la cual dan vida a todo lo que se halle bajo su influencia. Apenas un espíritu toca una cosa, en ésta empieza a fluir vida.

Desde la perspectiva de Ibn Arabî, todo el mundo del Ser se encuentra bajo la influencia directa del Espíritu Universal. Por lo tanto, todas las cosas que existen se encuentran, sin excepción alguna, en contacto con él y, en consecuencia, están vivas. Sin embargo, la influencia que reciben varía de un individuo a otro, de acuerdo con la «preparación» particular de cada uno. En otras palabras, las cosas difieren unas de otras en cuanto a la intensidad de la Vida que manifiestan, pero son iguales en la medida en que mantienen su «identidad» en medio de la Vida omnipresente.

*La Vida universal que fluye por todas las cosas recibe el nombre de «aspecto divino» (lahût) del Ser, mientras que cada lugar individual en que ese Espíritu la Vida reside se llama «aspecto humano» (nasût). El «aspecto humano» también puede denominarse «espíritu», pero únicamente en virtud del que en él reside.*

La estrecha relación entre *nasût* y *lahût* en un hombre puede compararse con la que se produce entre la «masa» (*âyîn*) y la «levadura» (*âmîr*). Cada hombre posee en sí algo de la «levadura» divina. Si consigue dejar que crezca de forma perfecta, su «masa» se encontrará completamente bajo su influencia y acabará transformándose en algo de la misma naturaleza que la «levadura». Es lo que se llama, en la terminología del misticismo, «autoaniquilación» (*fanâ'*).

\* Sufismo y taoísmo, vol. I, ed. Siruela, pp. 163-173