

**REFLEXIONES SOBRE LA POBREZA ESPIRITUAL.
APUNTES PARA UN NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO**

Kamel Gomez El Cheij¹

ORCID: 0000-0001-5296-4563

Correo electrónico: kamel@live.com.ar

Resumen:

Intentaremos desarrollar aquí nociones básicas vinculadas a la “pobreza espiritual”. Haremos hincapié en la espiritualidad cristiana y principalmente en la musulmana. Como punto de partida, retomamos el encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Al-Malek en la Quinta Cruzada. Esbozaremos un breve recorrido histórico, para luego ahondar en la hermenéutica del encuentro. Creemos que desde ese momento hasta la actual asunción del Papa Francisco, hay conceptos que se recuperan y se actualizan. Es nuestra intención retomar y poner en dialogo el de la “pobreza espiritual”. Sostenemos que en la propuesta de la “pobreza espiritual” hay una convocatoria a resolver nuestra interioridad para señalar con urgencia, que este mundo, no da para más.

Palabras clave: peregrinación, pobreza espiritual, hacer, saber, ser

**REFLEXÕES SOBRE A POBREZA ESPIRITUAL.
NOTAS PARA UM NOVO HORIZONTE DE SIGNIFICADO**

Resumo:

Aqui tentaremos desenvolver noções básicas relacionadas com a “pobreza espiritual”. O enfoque será na espiritualidade cristã e principalmente na espiritualidade muçulmana. Como ponto de partida, tomamos como ponto de partida o encontro entre Francisco de Assis e o Sultão Al-Malek durante a Quinta Cruzada. Vamos delinear uma breve panorâmica histórica e depois mergulhar na hermenêutica do encontro. Acreditamos que

¹ Profesor de idioma árabe en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar Del Plata, Argentina.

desde esse momento até à actual inauguração do Papa Francisco, existem conceitos que são recuperados e actualizados. É nossa intenção retomar e pôr em diálogo o conceito de “pobreza espiritual”. Sustentamos que na proposta de “pobreza espiritual” há um apelo para resolver a nossa interioridade, a fim de assinalar urgentemente que este mundo já não aguenta mais.

Palavras-chave: peregrinação, pobreza espiritual, fazer, conhecer, ser.

REFLECTIONS ON SPIRITUAL POVERTY. NOTES FOR A NEW HORIZON OF MEANING

Abstract:

We will try to develop here basic notions related to “spiritual poverty”. We will emphasize Christian spirituality and mainly Muslim spirituality. As a starting point, we take the encounter between Francis of Assisi and Sultan Al-Malek during the Fifth Crusade. We will outline a brief historical journey, and then delve into the hermeneutics of the encounter. We believe that from that moment until the current assumption of Pope Francis, there are concepts that are recovered and updated. It is our intention to take up again and put in dialogue the concept of “spiritual poverty”. We maintain that in the proposal of “spiritual poverty” there is a call to resolve our interiority in order to urgently point out that this world can't take any more.

Key words: pilgrimage, spiritual poverty, to do, to know, to be.

1. Primera Parte: La Historia del Encuentro

Desde la lectura de Jacques Le Goff (1968), haremos un breve repaso de la vida de Francisco de Asís, hasta llegar a la Quinta Cruzada.

1.1. La Conversión

En febrero de 1181, nace Giovanni Bernardone. No se sabe bien el porqué de la elección del nombre con el que sería recordado: *Francesco*. Algunas fuentes consideran que se debe a su amor por el idioma francés. Francisco, hijo de un comerciante que intenta llevar una vida caballeresca, trata de imitar el comportamiento de los nobles. Es decir, no se incorpora a la incipiente burguesía mercantil.

Cuando se desarrolla el conflicto entre la nobleza y el pueblo, en realidad, la lucha entre los partidarios del Papa contra los del Emperador, Francisco se siente atraído por la guerra. Su toma de partido lo conduce a la prisión por más de un año, donde es encarcelado junto a los nobles, pues su vida era confundida como la de un caballero.

Al salir de la cárcel, cae enfermo. Durante su vida, Francisco tendrá una salud endeble. Su cuerpo le jugará malas pasadas con la enfermedad. Aquí aparece el primer episodio que marcará su nuevo rumbo espiritual. Francisco reclamará una cítara para poder vencer a sus fuertes dolores. Durante la noche, será un ángel el que lo visitará con una cítara.

Francisco decide realizar su primer abandono, el rechazo al dinero y a los bienes materiales. No es menor detectar que tal repudio se da en un contexto de economía cada vez más monetaria, en donde avanza la difusión del dinero. Tal rechazo acerca a Francisco a las “*bodas con la pobreza*”.

El segundo episodio trascendente de su vida se relaciona con su padre. Decide robarle para darle al cura de la iglesia de San Damián, la cual debía ser reparada. Francisco decide esconderse, para aparecer ante su gente y considerarse un vago. Las burlas llegan a su vida, es tratado como loco, le tiran piedras. En este segundo episodio, hay una prefiguración de la búsqueda del martirio tan importante en los primeros franciscanos. Un paso más por parte de Francisco: ya no solo renuncia a todos sus bienes, sino más bien se aleja de la vida mundanal completamente.

El tercer episodio es el encuentro con los leprosos, los *descartados* de esa sociedad. Al miedo de su gente a la enfermedad, que provocaba el rechazo absoluto de sus pares, Francisco con misericordia lo lleva a su encuentro. Besar al leproso era vencer a la repugnancia.

El cuarto episodio se refiere al crucifijo de San Damián. Francisco recibe una inspiración: “*Francisco, ve a reparar mi casa que está en ruinas*”. Interpreta literalmente la inspiración, se torna albañil. Desde este momento, la importancia del trabajo manual será destacada por siempre en sus enseñanzas.

El quinto y último episodio a destacar se desarrolla en una pequeña iglesia de Porciúncula. Francisco escucha del sacerdote la lectura del Capítulo 10 del Evangelio de Mateo, que solicita “*anunciar que el Reino de Dios está próximo...No llevéis ni oro ni plata en las cinturas...ni calzado ni bastón*”. Así, Francisco se convierte en misionero.

1.2. La Misión

Francisco decide empezar a predicar. Sabe que necesita la aprobación del Papa Inocencio III para su nueva orden. El Papa, en su primer encuentro con Francisco, lo confunde con un cuidador de cerdos por su desmejorado aspecto. De hecho, Inocencio III le señala despectivamente que vuelva con sus cerdos a predicar. La respuesta de Francisco es impactante. Se dirige a un corral donde se ensucia con estiércol para luego dirigirse otra vez al Papa. Inocencio III cede y le promete otra audiencia.

Un sueño intercede en ayuda de Francisco. El Papa Inocencio III ve una basílica que está por caer sostenida por un religioso “pequeño y sucio”. Así, decide aprobar de

palabra la solicitud de Francisco. Estamos en el año 1210. Regresando de Roma Francisco escribe la *Predicación a los Pájaros*².

1.3. *La Quinta Cruzada*

Pasamos ahora al año 1219, en un fuerte contexto escatológico dentro del ámbito cristiano medieval³. Tengamos en cuenta que Muhammad –conocido como Mahoma– en algunas fuentes cristianas de esa época era considerado el Anticristo⁴. Francisco se suma a la cruzada, sí con ánimo de martirio, pero desde una perspectiva no violenta, desaprobando la guerra y predicando la conversión a los musulmanes.

En Diametta⁵, Egipto, se encuentra el Sultán Ayyubí Nasiruddín Al-Malek Al-Kamel, sobrino de Salahuddin, es decir, el famoso Saladino. Desde noviembre de 1219 hasta agosto de 1221, los ejércitos cruzados intentarán doblegar la voluntad del Sultán.

Las principales fuentes cristianas relatan el encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Al-Malek desde la hagiografía del primero. Se menciona reiteradamente una prueba de fuego que es rechazada por el Sultán, quien decide no convertirse al cristianismo por miedo a la muerte.

Por supuesto, los historiadores actuales rechazan la probabilidad de ambos sucesos (la prueba de fuego y la posible conversión), y comparten las conclusiones que también aparecen en fuentes islámicas. Se sabe, por dichas fuentes, que el Sultán era cercano al sufismo, la vertiente mística del Islam, y que recitaba poesías de autores sufíes, como es el caso de Ibn Al-Farid⁶. En tal sentido, se entiende la pregunta que el Sultán haría a

² No queremos dejar de mencionar brevemente la famosa obra del místico persa Faruddin Attar (1145-1221), *El Lenguaje de los Pájaros* (Mantiq aT Tayr). En una misma época, dos tradiciones espirituales, desde dos geografías alejadas, se encuentran en el símbolo de las aves.

³ Véase Flori (2010), en especial el capítulo XVIII.

⁴ Remitimos al trabajo de Tolán (2007) y Flori (2003).

⁵ En árabe, *Dumyāt*.

⁶ Para más información sobre este poeta, recomendamos la traducción y el estudio preliminar de Carlos Varona Narvi3n (1989), "*Poema del camino espiritual*". Hay tambi3n otro excelente trabajo dedicado a nuestro místico, esta vez, del nro. 4 de la revista *Al-Hikma* (2009), cuya traducci3n y notas pertenecen a Ibrahim Estomba.

Francisco, del porqué los cristianos hacen la guerra, lo cual es respondido por Francisco “porque el amor no es amado”. Hay una característica más que merece ser destacada. Cuando el Sultán ve el aspecto de Francisco, lo ve semejante al de los sufíes con sus hábitos de lana⁷.

Francisco peregrina por tierras islámicas luego del encuentro, bajo expresa autorización del Sultán. Eloi Leclerc (1994) reconoce que Francisco de Asís valora positivamente a la religiosidad musulmana. A tal punto, que luego de escuchar la llamada a la oración, escribirá: “*cada tarde, haced proclamar por la voz de un heraldo o por cualquier otra señal que todo el pueblo debe rendir homenaje al Señor Todopoderoso*”. Francisco también convocará en una meditación, a contemplar la función espiritual de los cristianos que viven entre los musulmanes de dos maneras. O bien a “*ser sumisos a toda criatura a causa de Dios*”, o bien la apología. El *sometimiento* es una enseñanza que el Papa Francisco convoca a vivir en *Fratelli Tutti* (FT: n. 3), publicada en 2020, inspirándose en Francisco de Asís:

Hay un episodio de su vida que nos muestra su corazón sin confines, capaz de ir más allá de las distancias de procedencia, nacionalidad, color o religión. Es su visita al Sultán Malik-el-Kamil, en Egipto, que significó para él un gran esfuerzo debido a su pobreza, a los pocos recursos que tenía, a la distancia y a las diferencias de idioma, cultura y religión. Este viaje, en aquel momento histórico marcado por las cruzadas, mostraba aún más la grandeza del amor tan amplio que quería vivir, deseoso de abrazar a todos. La fidelidad a su Señor era proporcional a su amor a los hermanos y a las hermanas. Sin desconocer las dificultades y peligros, san Francisco fue al encuentro del Sultán con la misma actitud que pedía a sus discípulos: que sin negar su identidad, cuando fueran “entre sarracenos y otros infieles (...) no promuevan disputas ni controversias, sino que estén sometidos a toda humana criatura por Dios”. En aquel contexto era un pedido extraordinario. Nos impresiona que ochocientos años atrás Francisco invitara a evitar toda forma de agresión o contienda y también a vivir un humilde y fraterno “sometimiento”, incluso ante quienes no compartían su fe.

⁷ De hecho, la palabra “*sufi*” en árabe proviene de la palabra “*lana*”, porque los primeros musulmanes en ser denominados de esa manera se vestían con lana. El Papa Francisco cita expresamente a un maestro espiritual sufí en su *Laudato Si*, en la nota 159 (LS: n. 233).

Hablar de sometimiento es hablar de Islam. Si tenemos que traducir la palabra Islam al español, pensamos en *sometimiento*, en *entrega* voluntaria del ser humano a la voluntad divina. El musulmán es quien se rinde incondicionalmente a Dios⁸. Sí, el término va a contramano de la libertad que hoy el individualismo occidental moderno convoca. Sin embargo, el recorrido que la libertad hoy supone vivir, termina sin ningún tipo de dudas en un sometimiento a nuestras pasiones. Para lograr la verdadera libertad, hay que empezar por someter tales pasiones que, empujadas por nuestros egoísmos, nos hacen seres injustos.

El encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Al-Malek, en el contexto antes mencionado, remite a una perspectiva nueva en el diálogo entre musulmanes y cristianos. Sabemos la importancia que tiene este suceso histórico para nuestra actualidad. El renovado compromiso del Papa Francisco con su peregrinación a tierras musulmanes es consecuencia directa de ese encuentro.

2. Segunda Parte: La Filosofía del Encuentro

En este caso, queremos destacar el uso de la palabra filosofía, la cual entendemos como *terapia, cuidado y tratamiento* del alma. Lo que sigue intenta ser algo más que una mera reflexión libresco divorciada de la realidad. Es decir, apuntamos a trascender el ejercicio racional, para convocar a coordenadas interpretativas que colaboren en acciones para la actual crisis civilizatoria.

2.1. La Peregrinación

No se explica el encuentro entre Francisco y Al-Malek sin la peregrinación. La importancia de esta práctica dentro del cristianismo y del Islam merece detenernos un momento.

⁸ Para más desarrollo del término Islam, recomendamos a Maanán (2006).

La palabra peregrinación proviene del latín *peregrinatio*, a su vez traducción del griego *xeniteía*. En el idioma griego, *xenos* significa extranjero, extraño, como así también hospitalario. En la historia del Islam, el calendario islámico lunar⁹ se inicia con la *hiyra*, es decir, con la *hégira* desde la Meca a la ciudad de Medina. Este término en árabe también implica la idea de exilio, de peregrinación, como así también la ruptura de los lazos familiares¹⁰. Dardo Scavino (2019: 65) vincula estos términos en el siguiente párrafo:

La cultura musulmana tiene una palabra precisa para aludir a este desplazamiento de un conjunto a otro: la *hégira*. La propia conversión del Profeta se vincula con esta *hégira*, con esta migración desde La Meca a Medina, y no es casual que el calendario musulmán se inicie con este exilio de Mahoma y sus seguidores mequíes. No hay autentica conversión, no hay ruptura con la vieja identidad, o con la vida vieja, sin *hégira*...Y el propio vocablo *hiyra*, en efecto, proviene de una raíz semítica que no significa solamente exilio o emigración son también ruptura con los lazos familiares o amicales. A esta ruptura se refería también el vocablo griego *xeniteía* que los romanos traducirían por *peregrinatio*: en la cultura monástica de los primeros tiempos del cristianismo no se trataba de un viaje a los lugares santos, sino de un exilio prolongado o de una ruptura con un entorno familiar, con unos amigos y unos hábitos, con una identidad cultural y religiosa. La *xeniteía* estaba estrechamente vinculada con la conversión. La *peregrinatio* era un viaje a otro lugar, sí, pero sobre todo hacia otra vida: la *vita nova*. Sucede algo similar con la *hégira*: el exiliado pasa de un espacio a otro pero también de un conjunto a otro, de un grupo a otro, de una identidad a otra.

⁹ La *hégira* comienza en el año 622 D.C. Seyyed Hossein Nasr (1985: 292) nos explica la importancia de este calendario: “*Sólo hay un modo de que la obligación de los ritos puesta sobre los hombros de los musulmanes pueda ser aplicada del mismo modo a todos los creyentes, y es que el año lunar siga la rotación a lo largo del año solar como el Islam ha ordenado. De este modo, a lo largo de la vida terrenal de un hombre se compensan las desigualdades de día y noche que existen entre las diferentes regiones de la tierra. El musulmán que vive en Londres y ayuna diecinueve horas en verano podrá romper su ayuno alrededor de las cuatro de la tarde en invierno. En el transcurso de su vida, las dificultades de sus ayunos de verano son compensadas por condiciones de ayuno más fáciles durante el invierno, y al final se equilibran para resultar equivalentes a las condiciones impuestas a una persona que viva, digamos, en Persia, Afganistán o Pakistán*”.

¹⁰ Vale la pena mencionar que la primera peregrinación fue realizada por un grupo de los primeros musulmanes a la corte de Etiopía, quienes recibieron protección del rey cristiano en el reino de Abisinia. Véase el capítulo XXVII de la biografía del profeta Muhammad de Martin Lings (1989) como así también el capítulo XVIII de la biografía de Ya’far Subhani (1989).

La noción de peregrinación llega a la filosofía, quizás porque ella también deba peregrinar. El filósofo Byung-Chul Han retoma esta idea central, en este caso discutiendo a Bauman en su distinción entre peregrino y turista. Byung plantea que el peregrino se siente extranjero en esta tierra, por eso siempre su camino no es seguro. Agrega que:

El camino que separa el lugar de partida de la meta también es un intervalo. Posee una semántica rica, como el propio *lugar*. La peregrinación, por ejemplo, no es un espacio vacío que habría que recorrer lo más rápido posible. Es, más bien, constitutivo de la meta a la que se llega. Estar en camino adquiere aquí una gran importancia. El caminar apunta a la penitencia, la sanación o el agradecimiento. Es una plegaria (Byung-Chul Han, 2015: 49-60).

2.1.1. De la peregrinación de Francisco de Asís a la del Papa Francisco

En marzo de 2021 el Papa llegó a Iraq, y en la llanura de Ur, recordando al profeta Abrahán-Ibrahim en un encuentro interreligioso¹¹, Francisco nos convoca a no cansarnos de mirar el cielo y las estrellas. Nos recuerda la importancia de peregrinar a nuestros lugares sagrados, porque “*es el signo más hermoso de la nostalgia del Cielo en la tierra*”. Destaca el viaje del profeta Abrahán-Ibrahim, “*un viaje de ida que implicó sufrimientos: tuvo que dejar la tierra, el hogar y el parentesco*”. Luego agrega:

A nosotros nos pasa algo parecido: en nuestro camino, estamos llamados a dejar esos lazos y vínculos que, encerrándonos en nuestros grupos, nos impide acoger el amor ilimitado de Dios y ver a todos los demás como hermanos. Sí, tenemos que salir de nosotros mismos, porque nos necesitamos unos a otros.

Francisco nos menciona el cielo y la tierra. Aprovechamos, entonces, la ocasión para compartir una definición del jesuita Javier Melloni: “*El discernimiento es una escucha sagrada para tratar de unir el cielo y la tierra*”.

¹¹ Recomendamos la lectura completa de las palabras de Francisco en Ur (Francisco, 2021).

El Corán, el libro sagrado de los musulmanes, justamente es denominado también Discernimiento. Leemos en el Corán: “*Bendito sea Aquel que ha hecho descender a Su siervo el Discernimiento...*” (25:1).

La palabra árabe para Discernimiento –*Furqan*– está vinculada a la idea de diferenciar la verdad de la falsedad. Para distinguir a la verdad de la falsedad, para unir cielo y tierra, caminar en peregrinación al encuentro del otro. Como Francisco de Asís con el Sultán de Egipto.

2.2. La Pobreza Espiritual

Reconocemos de antemano que nuestra intención principal en este artículo, es retomar esta hermosa enseñanza, propia del cristianismo y del Islam, como así también de otras perspectivas espirituales.

La filosofía tiene su ejemplo. Sócrates era un maestro que no cobraba y que mencionaba a su pobreza con orgullo. En la Apología (1973), vincula su pobreza por estar al servicio del dios (23, c), reniega de los que están más preocupados en las riquezas y famas antes que mejorar el alma (29, e). Incluso presenta a su pobreza como testigo suficiente de que dice la verdad (31, c), y advierte a sus hijos de preocuparse más del dinero que de la virtud (41, e).

Cuando Clemente de Alejandría¹², un apologista cristiano de origen griego que participa en la helenización del cristianismo, intenta sumar a las familias ricas a sus filas, encuentra que el rico no sigue a Jesús como enseñan los Evangelios. Decide resolver esa tensión en la distinción entre salvación y perfección. Los ricos solo llegan a la primera, no pueden acceder a la perfección porque no se encuentran a disposición de Dios, sino que están vinculados a las cosas materiales. Clemente interpreta que el rico debe despojarse de sus riquezas para así hacer buen uso de las mismas y ponerlas a disposición del prójimo.

¹² Sigo a Daniel Dei (n.d.), *Preliminares sobre un planteo de la libertad en Clemente de Alejandría*.

Lo que nos interesa de Clemente es que, junto con Platón, van a plantear que hay una riqueza que importa más en la filosofía, vinculada a la sabiduría. El sabio es el rico, porque posee belleza interior. Clemente hace coincidir a Jesús con Platón. Este último vincula el vicio a la esclavitud, como la virtud a la libertad. Para Clemente, toda persona que cometa pecado es un esclavo, porque pertenece a las cosas. El principal problema del rico es que se encuentra apegado a las riquezas, a las cosas, o lo que es lo mismo, a la multiplicidad, lo que en última instancia impide el conocimiento unificado.

En la actualidad, el Papa Francisco también condena el dinero, al que denomina “*estiércol del diablo*”¹³, caracterizando a las riquezas como una idolatría, capaces de seducción que nos llevan a la esclavitud. En *Laudato Si’* (LS) anuncia el Papa que el camino de Francisco de Asís, su pobreza y austeridad, no se reducan a un ascetismo simplemente externo: estamos en presencia de algo radical, una renuncia a convertir la realidad en “*mero objeto de uso y de dominio*” (LS: n. 11).

También en Ignacio Ellacuría encontramos a la “*civilización de la pobreza*”, la cual Sobrino (2013) resume como el compartir austeramente los recursos de la tierra. Del compartir a la fraternidad, y desde ahí, recuperar el sentido de la vida, que en los pobres se traduce en recuperar a la comunidad frente al individualismo, en la servicialidad frente al egoísmo, en la sencillez ante la opulencia y el lujo, y la recuperación de la trascendencia contra el positivismo occidental.

Desde otro lugar del mundo, Inazo Nitobe, en su libro *Bushido* (2010) menciona que el samurái también se desentendía del dinero, como así también de conseguirlo y acumularlo. De hecho, la sabiduría japonesa resumía así una época de decadencia: “*que los civiles amaban el dinero y los soldados temían a la muerte*”. Hablar de dinero se consideraba mala educación y se reconocía que las riquezas entorpecían a la sabiduría.

Suzuki (1996: 171) vincula la pobreza con el zen: “*Pobreza es zen*”. Inclinarsse a la pobreza, dice Suzuki, es desentenderse de la idea de posesión, de estar atados a las cosas,

¹³ En el rezo del *ángelus* del 22 de septiembre de 2019.

incluso “*el apego a la vida se debe suprimir*”. Apego y libertad se contraponen, de ahí la reivindicación de la *pobreza espiritual* como camino.

En *Historia de la Filosofía Japonesa*, Jesús González Valles se dedica a la filosofía de la pobreza en Japón (2014). Advierte, y nosotros con él, que estamos indagando una perspectiva que valora la sencillez y la austeridad. No hay apología a la indigencia. Allí se cita un libro, *Felicidad de la Pobreza Noble* (1996), de Koji Nakano, en donde se critica el desarrollo material japonés, y se hace hincapié en que no ha colmado las expectativas de vida de su país. En su segunda parte, el libro intenta recuperar el concepto de “*pobreza noble*” (1996: 159), destacando que la libertad interior implica mantener las propiedades de uno “*al más bajo nivel posible*”. Nakano considera que cuanto más se posee, es menor nuestra libertad interior. Nos menciona la “*idea japonesa de refinamiento*” (1996: 148), la cual define como la capacidad de desentenderse de las ataduras mundanales y del ego mezquino, para comunicarse con la naturaleza y entregarse a sus actividades:

Los japoneses compartimos ahora los beneficios de esa civilización, pero, por otra parte, resulta evidente lo mucho que la cultura científica está perjudicando y destruyendo al globo... el problema reside en que los cimientos de esa civilización están mal puestos desde el principio. Una solución radical es imposible mientras no cambiemos de actitud con respecto a la naturaleza (1996: 176).

Desde la perspectiva del Islam, es conocida la máxima del Profeta Muhammad “*la pobreza es mi orgullo*”. La *pobreza espiritual* se entiende en primer lugar, como el carácter transitorio de la creación, que depende ontológicamente de Dios. Tal concepción conlleva la acción de desentenderse de la posesión de lo manifestado, y torna sin sentido el querer acumular bienes materiales.

Nos enseña el Corán: “*El placer y la rivalidad por acumular bienes materiales os mantendrá ocupados...hasta que os llegue el momento de visitar las tumbas*” (102: 1-2). De una extensa pero muy sabia enseñanza, leemos:

El Profeta Muhammad preguntó a Dios:

¡Oh Dios mío! Oriéntame hacia una acción que provoque mi aproximación a Ti.

Y Dios le respondió: Coloca la noche como el día y el día como la noche,

¿De qué modo?, dijo el Profeta.

Le contestó Dios: De tal manera que tu sueño sea la oración y jamás llenes tu estómago por completo...

Ahmad¹⁴, Mi amor es amor hacia los pobres y los desposeídos. Acércate a ellos, participa en sus reuniones para que Yo me acerque a ti. Aparta de ti a los ricos amantes del mundo y evita participar en sus reuniones...

Ahmad, Detesta los oropeles del mundo y a los mundanos, y ama la otra vida y a los que la buscan.

Dijo el Profeta: Dios mío, preséntame a los mundanos y a los que aman la otra vida.

Dios le contestó:

Los mundanos son quienes comen mucho, se ríen mucho y duermen mucho. Se encolerizan reiteradamente y pocas veces están conformes, no piden perdón frente a sus maldades ni aceptan las disculpas de quienes se las ofrecen. Son perezosos en la adoración a Dios, y valientes con los pecados, tienen ilusiones desmedidas y lejanas; y aunque se les acerque su hora nunca piensan en la rendición de cuentas por sus actos. Su beneficio para el prójimo es escaso, son individuos charlatanes, desprovistos del sentido de la responsabilidad y amantes de la gula.

Los mundanos no agradecen a Dios por sus mercedes ni son pacientes frente a las calamidades. Desvalorizan los grandes servicios de otros (destacando los pocos propios), se alaban por una obra que no han realizado y exigen aquello que no les corresponde. Continuamente hablan de sus deseos, señalan los defectos y ocultan las bondades de la gente (Zadeh, 1994: 9)¹⁵.

Hasta el momento, hemos dejado en claro que el rechazo a las posesiones materiales, el acumular riquezas y dinero está mal visto desde las enseñanzas de las religiones. Sin embargo, todavía debemos esclarecer con más detalle a qué se refiere la *pobreza espiritual*, que es mucho más profunda que el solo hecho de desentenderse de los bienes materiales. Vamos a profundizar nuestra idea.

¹⁴ Es otro nombre del Profeta Muhammad.

¹⁵ Como decíamos, la narración es más extensa. También recomendamos nuestro trabajo de recopilación *Riqueza y Pobreza en el Islam* (Factor Francisco, n.d.).

2.2.1. La Triple Renuncia: sobre el Tener, el Hacer y el Ser.

La primera renuncia, en relación al tener, se trata de desentenderse del deseo de posesión de las cosas. En relación al hacer, implica cuál es la intención que nos moviliza para la acción tratando de no apegarnos a las consecuencias de tales acciones. En relación a la renuncia de ser, se concibe como la principal de las luchas espirituales, queremos decir, el combate contra nuestro ego, el reconocimiento de nuestra indigencia ontológica, la renuncia a nuestro yo (Hani, 2005).

Vamos a partir de una enseñanza del Maestro Eckhart (2013 y 2008), quien nos dice que *“un hombre pobre es aquel que no quiere nada y no sabe nada y no tiene nada”*. Entonces, la pobreza ya no es solo un aspecto exterior, porque esa pobreza puede ser mera apariencia. El sentido de *“nada tiene”* implica ahora que el ser humano *“nada quiere”*, y reconoce que *“nada sabe”*.

“Nada tiene”, decíamos antes, no es solo no poseer de las cosas. Implica estar vacío de todas esas cosas, lo que se logra eliminando el deseo de posesión de nuestro interior.

“Nada quiere” le permite al Maestro Eckhart ser un gran provocador. El pobre es el que ni siquiera quiere hacer la voluntad divina, nos afirma. Pero es un error suponer que no es la voluntad divina el ideal de la pobreza. El Maestro señala que en el querer ya se cruza una pretensión del hombre vinculada a este mundo. Desde ahí llegamos a la radicalidad de su enseñanza: el pobre vacía su voluntad.

“Nada sabe” implica la intuición de estar vacío de todo conocimiento que habite en él. Afirma Eckhart que *“el hombre debe vivir de tal manera que ignore que no vive ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios”*.

El Maestro nos pide volver al “*estado primordial*”, el equivalente a “*ser como niños*” de los Evangelios, es decir, cuando nuestra voluntad y saber se encuentran con el querer y el conocimiento divinos.

Vamos a intentar resumir ahora la contribución del Islam a esta temática, de la mano de Ibn Arabi. La *pobreza espiritual* está señalada en el Corán, por ejemplo, leemos en esta aleya (35:15): “*Oh, Humanos. Ustedes son los necesitados de Dios y Dios es el Autosuficiente, el Rico por Sí mismo, el Digno de Alabanza*”. Y en otra (47:38), nos indica: “*Y Dios es rico por Sí mismo, y ustedes son los necesitados*”.

Lo que traducimos por “*necesitados*” en árabe también significa “*pobres*” (alfuqará). Aquí hacemos una mención a la renuncia de ser, en el sentido de que todos los existentes necesitan de Dios. A esta indigencia, Ibn Arabi la denomina *iftiqar*, es decir, “*pobreza*”, en el sentido de “*necesidad esencial*” (Izutsu, 1997: 167). Sin embargo, Ibn Arabi establece una relación recíproca de *iftiqar* entre Dios y el mundo. Precisemos: si el mundo, la creación, necesita de Dios para su existencia, también Dios necesita de Su creación para realizarse en el plano de sus Atributos divinos. Si la primera parte de su tesis es aceptada con simpleza, su segunda parte exige un esfuerzo que este gran místico plantea a nuestro entendimiento. A esta relación recíproca Ibn Arabi la describe como “*alimento*”, porque, así como el ser humano se mantiene vivo gracias al alimento, es así como Dios es el “*alimento*” para la existencia del mundo. Sin embargo, también Dios requiere de ese “*alimento*” del mundo, porque se explican los atributos divinos en Dios gracias a su vinculación con Su creación.

En el libro *Las máximas de Sabiduría* de Ibn Ata Allah (2014: 129), leemos que “*el mejor de tus momentos es aquel en el que eres testigo de tu indigencia y se te devuelve a tu insignificancia*”. Esta enseñanza se puede entender en relación a la servidumbre del musulmán a Dios, la cual, mientras más se desarrolla, más libertad interior tiene. Para desarrollar la servidumbre, se tiene en cuenta la práctica del *dikr*, o recuerdo de Dios, el cual es equivalente al olvido de sí. Esta tarea es fundamental en la vida cotidiana del musulmán, porque “*el ego es una especie de cristalización del olvido de Dios*” (Schuon,

1987: 118). Por eso el Corán nos reclama (59:19): “*Y no seas como aquellos que olvidaron a Dios, y Dios hizo que se olviden de sí mismos*”.

En última instancia, la *pobreza espiritual* nos lleva a la extinción (en árabe, *Al-Faná*) de ese ego o yo que nos mantiene presos de sus ilusiones. Sin apegos, sin pasiones, la servidumbre se realiza en armonía con Dios, con la naturaleza y sin deseo de posesión y dominación.

En relación a la renuncia del tener, entre los musulmanes, quien se desprende del mundo se denomina *zahed*. El desapego es condición *sine qua non* para transitar el sendero espiritual, y tal actitud también atraviesa nuestro interior. Siguiendo al Sheij Al-Alawi (2007), los musulmanes hablan de tres desapegos o renunciaciones. El primero está vinculado a renunciar a lo prohibido, y es propio de todos los musulmanes en general. Luego está la renuncia a lo ambiguo o dudoso, ya más propio de aquellos que se dedican con más predisposición al camino espiritual. Finalmente, se encuentra la renuncia o desapego a aquello que es lícito, con la intención de agradar a Dios. Por ejemplo, uno puede renunciar a los deleites de la vida en el paraíso.

Nos queda mencionar la renuncia al hacer. Nuestros sabios distinguen entre un corazón desapegado, o *qalb zahed* y un corazón ávido, en árabe, *qalb rageb*. Mientras que el segundo es distraído por el mundo, el primero tiene presente la importancia del significado interno de la acción. De ahí la insistencia en la calidad de las acciones antes que en su cantidad (Ibn Ata Allah, 2014).

Queremos destacar la advertencia que nos deja el Corán, en su capítulo 64, que vincula el Día del Juicio con otra denominación: el Día de la Mutua Decepción, o del Desengaño. Si bien la primera interpretación implica el desengaño entre creyentes y no creyentes cuando vean las consecuencias de sus obras; también hay una lectura que involucra a Dios con el creyente. Es decir, ¿realmente hacemos nuestras acciones con intención correcta? ¿O estamos pensando en los beneficios inmediatos de nuestras acciones

en relación a este mundo y sus personas? Si la respuesta es la segunda, se entenderá por qué el Día del Juicio puede ser un día de decepción y desengaño para el creyente.

Hagamos un ejercicio simple que ejemplifique lo que queremos explicar: supongamos que estamos dando dinero a una persona que lo necesita, sin testigos, sin comentarle a nadie nuestra buena acción. Pasa el tiempo, y esa acción ya la hemos compartido con amigos y familia. Más adelante, decidimos publicar en nuestras redes lo que hicimos en su momento. Efectivamente, la acción en su aspecto exterior sigue siendo la misma, en el sentido de que la persona que recibió el dinero fue ayudada. Desde un punto de vista pragmático, es suficiente. Pero desde una perspectiva espiritual, una acción también vale por su aspecto interior. Si la acción era válida desde una perspectiva espiritual al comienzo, ya ha perdido “*su recompensa*” desde que fue publicada en las redes sociales. Una acción sincera a Dios se transformó en una acción que desea principalmente el reconocimiento de las personas, demostrando que no se ha renunciado al yo. Entonces, la intención no puede confundirse con una posición sentimental, en realidad se debe entender como un grado de comprensión, implica un grado de conocimiento que otorga claridad a la acción.

Mencionábamos recién las consecuencias de la acción, su recompensa. Ya antes, con el desprendimiento o la renuncia al tener, decíamos que, en un determinado nivel espiritual, uno se desentiende de las recompensas de Dios por sus acciones. Sin embargo, muchas veces estamos atados a las consecuencias de las mismas entre las personas. Estamos esperando que nuestras acciones tengan un determinado curso de acción, que produzcan consecuencias que nos beneficien. La *pobreza espiritual* en este caso coincide plenamente con las enseñanzas del Hinduismo y el Budismo en relación al concepto de «karma», y la importancia de la “*acción sin deseo*”¹⁶. Enseñanza a nuestro criterio equivalente en el Taoísmo, cuando se habla de la (tan mal comprendida) no acción, o *wu*

¹⁶ “Los sabios consideran que ha comprendido el que actúa sin deseos, sin un motivo pensado, aquel cuyos actos han sido quemados en el fuego de la sabiduría” (B.G.IV,19) (Martín, 2010:52).

*wei*¹⁷. En idioma árabe, el término equivalente es *tawakkul*, es decir, las consecuencias de la acción se confían a Dios, abandonando la dependencia del mundo.

Con Eckhart, mencionábamos antes que la *pobreza espiritual* implica no saber nada. Es interesante destacar que los musulmanes reconocen que el Profeta Muhammad no sabía ni leer ni escribir cuando le llegó la Revelación del Corán. El término árabe utilizado es *ummy*, traducido generalmente como “*iletrado*”. La primera explicación tiene que ver con el carácter pasivo del Profeta en la recepción del mensaje. La naturaleza iletrada de Muhammad representa simbólicamente esto. Para un musulmán, esto implica que el mensaje celestial no se encuentra modificado por conocimiento humano alguno, que el corazón del Profeta funcionaba como un espejo que reflejaba la palabra revelada.

Desde la perspectiva de Ibn Arabi, Fernando Mora (2019: 238) nos aclara que la *ummyya* es un estado espiritual en el que “*la faceta más profunda del corazón acoge la Revelación de la realidad sin que apenas existan velos que obstruyan su recepción*”. Ibn Arabi explica que “*cuando el corazón está a salvo de la consideración reflexiva, entonces, de acuerdo tanto a la Ley como a la razón, es iletrado y se halla de inmediato y de la manera más perfecta receptivo a la divina apertura*”. En este sentido, más que negar la importancia del conocimiento racional, lo que se está haciendo es ubicarlo en un lugar secundario en relación al conocimiento propio de la Revelación.

El Corán para los musulmanes representa el eje fundamental de sus existencias. Desde que nace, cuando escucha las primeras palabras al oído, hasta que muere y es despedido en su entierro con recitaciones, el libro sagrado marca distintas etapas de su vida. Nuestros sabios siempre recomiendan leer el Corán como si hubiera sido revelado para uno mismo, porque su mensaje siempre tiene nuevas interpretaciones. El libro sagrado acompaña nuestro camino espiritual. Es en este sentido, que, desde la *pobreza espiritual*, además de la lectura literal, racional y filosófica, también se reclama una lectura con su

¹⁷ “Intraducible, el termino *Wu Wei* ha sido, sin otra explicación, interpretado por los sinólogos como equivalente de inacción o, dicho de otro modo, inercia. Y precisamente es lo contrario lo que hay que comprender, pues se trata de la inactividad de las pasiones y de los deseos malos, que están en contradicción con la naturaleza y de la actividad en el movimiento natural que procede del Tao” (Borel, 1998).

“*devenir iletrado*”, en palabras de Mora. Un ejercicio simple para empezar la lectura del Corán desde tal perspectiva, consiste en renunciar a nuestros conocimientos y juicios previos.

Vamos a citar una aleya del Corán con la inusual lectura de Ibn Arabi. Recordemos que esta interpretación no niega el sentido literal de la misma, sino más bien le incluye otro complementario que no rechaza el anterior. Hecha esa importante aclaración, ahora pasemos a leer lo que dice Dios en el Corán (2:7 y 171): “*Dios ha sellado sus corazones y sus oídos; una venda cubre sus ojos y tendrán un gran castigo*”. “*Son sordos, mudos, ciegos, no razonan*”.

La interpretación literal no deja lugar a dudas. Ahora vayamos a la interpretación que nos deja Ibn Arabi (Bize, 2007). En árabe, los que no creen se denominan «*kafirun*». Esta palabra proviene de *kafara*, raíz trilitera que significa “*ocultar*”, “*cubrir*”. La palabra “*castigo*” la vincula a la raíz *a`duba*, que significa “*ser dulce, ser agradable*”. Por lo tanto, la primera aleya citada debe entenderse también de otra manera. Según Ibn Arabi, se refiere a los santos que tienen sellados sus corazones para que solo se encuentre ubicado Dios y sus oídos están sordos de toda otra cosa que no sea Dios; así como sus ojos están ciegos por la Luz de Dios, lo que les dará una recompensa agradable y dulce.

Cuando en la segunda aleya se menciona que “*no razonan*”, Ibn Arabi vincula la palabra, siguiendo su etimología, al término *a`qala*, que no solo significa razonar, sino también “*atar*”. Es decir, tales santos no se encuentran atados a los razonamientos, son verdaderamente libres.

3. Conclusiones

Como vimos, el concepto de *pobreza espiritual* tiene múltiples perspectivas de desarrollo. Creemos que la actualización de esta enseñanza puede poner en tela de juicio muchos dogmas de la actual civilización: la noción de libertad, de dominación, el rol de la razón, del dinero y la riqueza, del consumismo, etc. La *pobreza espiritual* no solo nos

permite colocarnos en el lugar del rechazo y la negación, sino también en una posición de alternativa frente a un mundo en crisis. En el ejercicio de la peregrinación y el de conocer radicalmente al otro, en la disputa por el sentido de la vida y por nuestra interioridad, plantemos nuestras propuestas superadoras.

Retomemos el encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán Al-Malek: ambos son ejemplo de una *cultura del encuentro* que reconoce al otro, que no tiene vocación de dominarlo, que busca la paz. Hay que animarse a salir de nuestros grupos, peregrinar desde nuestros narcisismos y salir de nosotros mismos, hasta el encuentro de otras culturas, con las cuales aprendemos a respetar y convivir.

Nuestro recorrido es incompleto, lo sabemos. Y quizás, reconocemos, el resultado final de este artículo pueda parecer forzado. Pero nuestra intención y comprensión es clara. Tenemos que insistir en un reencuentro entre la espiritualidad y nuestra vida cotidiana, tanto desde lo individual como desde y para la comunidad. Hay un mensaje claro de las religiones que deben dar su batalla en la disputa por el sentido común. Nuevos sentidos llegarán con ideas que resuenan en nuestras sabidurías. En fin, la propuesta de la *pobreza espiritual* nos abre un nuevo horizonte de sentido, en una convocatoria a resolver nuestra interioridad. La disputa principal del mundo que se viene deberá darse en nuestras almas.

Referencias bibliográficas

- Al- Alawi, Sheij Ahmad. (2007). *El Fruto de las Palabras Inspiradas*, [Traducción y notas: Juan José González], Córdoba, Almuzara.
- Al- Farid, Ibn. (1989). *Poema del camino espiritual*, [Traducción y estudio preliminar: Carlos Varona Narvi3n], Madrid, Hiperi3n.
- Bize, Gustavo. (2007). “Ibn Arabi y el Cor3n: entre el tafsir y el ta’wil”, *Revista Al-Hikma*, No. 1, pp. 59-64.
- Borel, Henri. (1998). *Wu Wei, La v3a del no actuar*, Barcelona, Obelisco.
- Cortes, Julio. (1995). *El Cor3n*, Barcelona, Herder.
- Dei, Daniel. (n.d.). *Preliminares sobre un planteo de la libertad en Clemente de Alejandr3a*.
- Eckhart, Maestro. (2008). *El fruto de la nada*, Espa3a, Siruela.
- Eckhart, Meister. (2013). *Tratados y sermones*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Estomba, Ibrahim. (2009). *Revista Al-Hikma*, No. 4.
- Factor Francisco. (n.d.). *Riqueza y pobreza en el Islam*, Antolog3a realizada por Kamel G3mez, El Cheij. Recuperado de https://drive.google.com/file/d/1Na4DlztGwdUHEJ4sJWwsAcsQym9R4on3/view?fbclid=IwAR2fzW_Wgqjpz_W6xoQdXdk0S4CSj-1qQdsuJlaFX7toYyuGkZvBk8AknZ0. Fecha de consulta: 25 de marzo 2022.
- Faruddin Attar. (1145-1221). *El lenguaje de los paj3ros (Mantiq aT Tayr)*.
- Flori, Jean. (2003). *La guerra santa*, Madrid, Trotta.
- Flori, Jean. (2010). *El islam y el fin de los tiempos*, Madrid, Akal.
- Fundaci3n Cultural Oriente. (2010). *El Cor3n*, [Traducci3n de Ra3l Gonz3lez B3rnez], Qom, Ed. Elhame Shargh.
- Francisco. (24 de mayo de 2015). Carta Enc3clica *Laudato Si’* (LS).

- Francisco. (15 de agosto de 2019). *Solemnidad de la asunción de la Virgen María, Rezo del ángelus*. Recuperado de: https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20190815.html>. Fecha de consulta: 25 de marzo 2022.
- Francisco. (3 de octubre de 2020). Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (FT).
- Francisco. (6 de marzo de 2021). “*Discurso en Ur*” (Iraq), Recuperado de: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210306_iraq-incontro-interreligioso.html>. Fecha de consulta: 25 de marzo 2022.
- González Valles, Jesús. (2014). *Historia de la Filosofía Japonesa*, Madrid, Tecnos.
- Guenón, René. (1992). *Esoterismo Islámico y Taoísmo*, Barcelona, Obelisco.
- Han, Byung-Chul. (2015). *El aroma del tiempo*, Buenos Aires, Herder.
- Hani, Jean. (2005). *Mitos, ritos y símbolos*, Barcelona, Editor José J. de Olañeta.
- Ibn Ata Allah. (2014). *Las Máximas de Sabiduría*. [Traducción, estudio preliminar y notas: Gustavo Bize], Buenos Aires, Ediciones Al-Hikma.
- Izutsu, Toshihiko. (1997). *Sufismo y Taoísmo*, Vol. I, España, Siruela.
- Leclerc, Eloi. (1994). *Exilio y Ternura*, Madrid, Ediciones Marova.
- Le Goff, Jacques. (1968). *Francisco de Asís*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Lings, Martin. (1989). *Muhammad: Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Hiperión.
- Maanán, Abderramán Mohamed. (2006). *Tasawwuf*, España, Almuzara
- Martín, Consuelo. (2010). *Sabiduría en la Acción*, Barcelona, Editor José J. de Olañeta.
- Mora, Fernando. (2011). *Ibn Arabi, Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós.

- Mora, Fernando. (2019). *El perfume de la existencia: Sufismo y no-dualidad en Ibn Arabi de Murcia*, Córdoba, Almuzara.
- Nakano, Koji. (1996). *Felicidad de la Pobreza Noble*, Madrid, ed. Maeva.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1985). *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona, Herder.
- Nitobe, Inazo (2010). *Bushido*, Madrid, Miraguano Ediciones.
- Platón. (1973). *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Editorial Astrea.
- Scavino, Dardo. (2019). *El sueño de los mártires*, Barcelona, Anagrama.
- Schuon, Frithjof. (1987). *Comprender el Islam*, Barcelona, Editor José J. de Olañeta.
- Sobrino, Jon. (1990). “Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahve”, *Concilium: Revista Internacional de Teología. Ejemplar dedicado a: Teología del tercer mundo: 1492-1992. La voz de las víctimas*, No. 232, pp. 497-508.
- Subhani, Ya'far. (1989). *Luz de la eternidad*, Buenos Aires, Mezquita At-Tauhid.
- Suzuki, Daisetsu Teitarō. (1996). *El zen y la cultura japonesa*, Barcelona, Paidós.
- Tolan, John Victor. (2007). “Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea”, Valencia, *Publicacions de la Universitat de València*.
- Zadeh, Huyatulislam Moallemi (trad. y comp.). (1994). *Páginas de Sabiduría*, Teherán, Organización de Propagación Islámica.