

# Espiritualidad o Vida en el Espíritu

---

*3 estudios en los textos bíblicos*

Néstor Míguez

## 1. Espiritualidad y materialidad en la Biblia

### La dificultad con la palabra y concepto de "espiritualidad"

El término espiritualidad no es un término bíblico. Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento encontraremos la palabra ni ninguna otra semejante. El primer antecedente lo encontramos en una frase en latín de Pelagio, que usa el término *spiritualitate* con el sentido de la vida guiada por el Espíritu de Dios. Algo similar ocurre con el sentido del término griego *pneumatiké*, que fue traducido al latín como *spiritualitas*. La influencia del platonismo y neoplatonismo griego será decisiva para esto, así como en otras expresiones de la teología cristiana. Pero, justamente por ello, nos aleja de la concepción bíblica. Si bien encontramos un principio de helenización hacia fines del tiempo del Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento, esta nunca es tan influyente y no llega a generar una separación tan fuerte entre lo material y lo espiritual, entre materia y espíritu, entre idea y realidad.

Eduardo Llorens Nuffez, sacerdote del Centro de Espiritualidad Pedro Arrupe, de La Habana, quien estudia el origen del término, señala: "A partir del siglo XII espiritualidad mantiene el sentido sobrenatural y también designa aquello que no es material; cuando su uso se asocia al discurso de vida devota e interior equivale a vida afectiva o interior"<sup>1</sup>. Es decir, que el cristianismo planteo en la patrística la espiritualidad como una realidad doctrinal. Sólo lentamente, doce siglos después, y especialmente en la modernidad, aparece la inquietud por el cultivo de una espiritualidad como algo propio, distinguido de la vida cristiana "normal", como lo entendemos hoy. Los "Ejercicios Espirituales" de Ignacio de Loyola en la Contrarreforma marcan un punto de inflexión en este sentido. De hecho, el término "espiritualidad" recién se comienza a usar regularmente a partir del siglo XVII, y se hace más popular con las devociones católicas desde finales del siglo XVIII, donde aparece vinculado al movimiento romántico dentro del catolicismo. Se podría decir, en sentido lato, que se corresponde con el surgimiento del pietismo en el campo evangélico. Esta comprensión tardía de lo que pasó a concebirse como espiritualidad establece una contradicción entre el mundo material y el espiritual. Como veremos, lo que podría llamarse, con muchas comillas, espiritualidad en la Biblia nunca se puede identificar con algo "sobrenatural" y menos aún como distinto y opuesto a lo material.

Como en los textos bíblicos no encontramos la palabra ni la idea de espiritualidad en la comprensión moderna, lo que nos pueda guiar en esta búsqueda es el discernir la presencia del Espíritu divino. En ese sentido, la "espiritualidad" supone una relación entre el Espíritu de Dios y el espíritu humano.

Así lo entenderá Pablo en 1Co 2:10-16, sobre lo que volveremos más adelante en una próxima conferencia. De momento, propongo hacer un recorrido sobre la presencia del Espíritu en los textos bíblicos.

### ***Espiritualidad y materialidad en el Antiguo Testamento***

Como señalamos, el AT no conoce la idea de una espiritualidad, en los términos en que se usa hoy en día. De hecho, el hebreo no es una lengua que da mucho lugar a los sustantivos abstractos. *Ruaj*, por aliento, viento o espíritu no nos da ningún derivado abstracto, no hay tal cosa como una "ruajicidad". El *ruaj*, sea el divino o el humano, es siempre una fuerza que actúa, un poder que se manifiesta, una realidad que se expresa. La vida se expresa por el aliento (también *neshamah*). Pero cuando este se separa de la carne, la vida cesa. Separada del cuerpo la *ruaj* humana se pierde, a lo sumo es un remanente inerte que descansa en el *Seol*, la morada de los muertos, desde donde no tiene fuerzas ni para alabar al Señor, según expresa el Salmo (88:10). El Antiguo Testamento, con la excepción de algunos salmos y ciertos textos tardíos del periodo helénico, no conoce expresiones de una interioridad que se recrea en una búsqueda de perfección o una subjetividad que se alimenta de emociones provocadas.

Por cierto algunos salmos, o algunos párrafos proféticos, especialmente en Jeremías, nos permiten conocer lo que pasa en la mente y el corazón del autor, sus sentimientos y reflexiones, principalmente frente al dolor, la frustración, o la angustia. El Cantar de los Cantares nos permite adentrarnos en el sentir de los enamorados. Pero ninguna de estas expresiones se asemeja a lo que luego pasara a llamarse "espiritualidad", es decir, el cultivo voluntario de la interioridad, de una religiosidad centrada en la fuerza de las emociones. No digo que ellas no hayan existido, pero no encontraremos en las páginas de las Escrituras hebreas instrucciones dedicadas al ejercicio y búsqueda de la dimensión subjetiva de la fe (*emunah*). Esta siempre debe expresarse en la acción, en un movimiento hacia afuera, hacia el prójimo y siempre ocurre a través de la corporalidad, de la dimensión material de nuestra humanidad. El conocido cap. 58 de Isaías, donde habla del verdadero ayuno, es quizás el párrafo más claro en este sentido: el arrepentimiento y el ejercicio de la piedad, como es el caso del ayuno, es inútil si no se manifiesta en la extensión del don de la vida al más necesitado.

Por ello, para hablar de "vivencia" y espiritualidad en el AT es necesario mirar, más que a la subjetividad humana, a la obra del Espíritu de Dios y como ese Espíritu obra, en la creación toda y en el ser humano en particular. Es allí, en el encuentro de la criatura con el Espíritu que le dio vida que se manifiesta lo que el teólogo hebreo podrá reconocer como la "espiritualidad", es decir, la acción del Espíritu.

### ***El Espíritu en el relato de la creación: Espíritu y materia unidos***

A riesgo de recaer en lo que es muy conocido, debe señalarse la obra del Espíritu divino en la creación. Si bien es algo sobre lo que se ha insistido mucho, especialmente en estos tiempos de cuidado de la creación y conciencia ecológica,

quisiera poner el énfasis en que lo que hace el Espíritu es “crear”, dar existencia a lo que no estaba ni era, poner en movimiento, hacer lugar a lo nuevo. La “materia”, podríamos decirlo, es obra del espíritu. El Espíritu aparece como el ordenador del caos, por un lado, pero en otras manifestaciones aparece también como lo que mueve lo que está quieto, lo que da vida a lo inerte. El orden del Espíritu no es un orden fijo, inamovible, no es el equilibrio y la estabilidad, es justamente lo que introduce lo nuevo, lo que anima lo inanimado, lo que conmueve lo inmóvil.

Vale la pena no solo señalar el muy citado Gén 1:2, sino mostrar que en todo acto creador está ese espíritu. El relato inicia cada momento de creación con la expresión “y dijo Dios”. Pero la palabra “dijo” no debe interpretarse como un “pensó”, como una voz interior a Dios. “Dios habló”, sería una mejor interpretación. Porque cuando “Dios habla”, emite sonido, emite aliento. Todo “hablar” es un acto del respirar, de exhalar del Espíritu. Cada vez que “Dios habló” en la creación en realidad está dando de su aliento, de su propio Espíritu, de su propia vida. Por eso las cosas creadas tienen movimiento, tienen finalidad, poseen vida, crecen, se reproducen, son creadas, pero a la vez tienen potencia para crear: “y produzcan las aguas”, “y produzca la tierra” indican que lo creado tiene de esa fuerza divina que les permite a ellas mismas, aguas y tierra, a su vez producir y crear. El Espíritu divino no solo es creador, es un espíritu creativo y que prolonga su fuerza creativa en aquello que produce, que crea.

Es decir, que si bien el espíritu produce materia (tierra, agua), le da a esa materialidad también la capacidad de producir vida: “produzca la tierra criaturas vivientes” (Gén 1:24). El Espíritu anima a la propia naturaleza, de manera que la acción del Espíritu no es “sobrenatural”, sino, en realidad, “intra-natural”. Toda la acción del Espíritu debe concebirse, no como algo que planea por sobre la materialidad de la naturaleza, sino como algo que la dinamiza desde su interior.

Esto se manifestará claramente en los relatos de la creación del ser humano. Ambos relatos señalan la capacidad humana de cuidar y ampliar la misma creación divina. El segundo relato, más detallado en la creación del **adam**, varón y mujer, señala el acto divino de soplar sobre el rostro de ese ser formado de **adamah**, la tierra fértil y productiva, para que sea “ser viviente” (2:7). La “espiritualidad humana” no es otra cosa que su condición de ser vivo, portador del aliento divino que le es insuflado en el mismo acto que lo genera. Podrá el ser humano luego rechazar y negar esa realidad que lo hace viviente, podrá desobedecer y rebelarse contra el Dios que lo lanza al mundo como portador de espíritu y continuador de la tarea creativa, pero de alguna manera está marcado “desde el origen” por esta realidad espiritual.

Por ello la espiritualidad, en este sentido, no es algo que debemos alcanzar, un ejercicio formativo, una dimensión especial de nuestra vida, sino que consiste básicamente en reconocer de quién venimos, por quien y para que hemos sido creados. Más que alcanzar la espiritualidad mediante una búsqueda particular de emociones o sentimientos, el teólogo del Génesis nos propone volver a dar lugar a que el Espíritu de Dios se manifieste en nosotros, reconocer su presencia opacada por el pecado como una presencia creadora, como el impulso de la vida. La

espiritualidad no es el particular don o ejercicio de algunos seres humanos, es la condición de todos los seres humanos en la medida en que permiten que ese don creacional se manifieste.

### ***El Espíritu que está en las manos***

Nuestra tradición occidental, influida por la cultura helénica, ha tendido a hacer del Espíritu una realidad abstracta, una entidad diferenciada de la realidad cotidiana. Pero el Antiguo Testamento ve constantemente la dimensión práctica, material, de la fuerza del Espíritu. En un pasaje llamativo, pocas veces citado, el Espíritu obra en las manos del artesano. En Éxodo 31:2-5 (y luego se repetirá en 35:30ss.) se señala que el Espíritu reposa sobre los artesanos que elaboran los adornos del tabernáculo: “He aquí que llamé a Bezalel, hijo de Uri, hijo de Hur, de la tribu de Judá, y lo llené del Espíritu de Dios, de habilidad, de inteligencia y de conocimiento, en toda artesanía, para elaborar diseños y trabajar en oro, en plata, en bronce, para tallar piedras de engaste, para tallas de madera, para toda suerte de labores”. Algo similar se había ya referido en torno de las ropas de Aarón en Éxodo 28.

El mismo Espíritu de Dios reposa sobre estos hombres que, llenos de habilidad y conocimiento, se disponen a elaborar los utensilios del culto. Aquí el Espíritu no genera una interioridad piadosa o un recogimiento en silencio, sino que se expresará en el golpear del martillo, en el calor de la fragua, en el cuidado del bordador, en la invención y el ingenio para descubrir en la materia bruta la belleza que se esconde en ella. No solo en el hacerlo, sino en el enseñarlo a otros. El Espíritu dirige la obra artesanal, se manifiesta en la materialidad de la madera, de la piedra, de la tela.

### ***El compromiso material de la espiritualidad profética***

Hacia el final del periodo veterotestamentario el testimonio de Isaías, en el conocido pasaje que luego citará Jesús, según Lucas, en su predicación en Nazaret: “El Espíritu el Señor está sobre mí...” (Is 61:1-2; Lc 4:16ss ) se ve la dimensión del Espíritu como compromiso, como vocación. Pero ese compromiso tiene que ver con la materialidad de la vida: con la salud, con la libertad, con la condición de los pobres. Tampoco en este caso encontramos un mensaje de autoexaltación, ni elevación mística, o cosa por el estilo. El Espíritu es envío misionero y dispone al espíritu humano, no al examen de conciencia, a la interioridad o la vida devota, sino a la comunicación de la buena nueva.

Una y otra vez, cuando el Espíritu habla a través de los profetas se señalan dos pecados relacionados con la materialidad: la injusticia social y económica y la idolatría. En el primer caso es posible ver más claramente su relación con el mundo material. Ese mundo material creado bueno por el Espíritu es corrompido por la avaricia, por la violencia, por el sentido posesivo del pecado humano. Los bienes creados y dispuestos por Dios para el sostén de todas sus criaturas son acumulados por unos pocos a expensas de los muchos, son distribuidos inequitativamente, son degradados por el mal uso. Las mismas criaturas son

oprimidas, y la vida amenazada y destruida por la ambición y la violencia. El don de la vida en su materialidad es destruido por un espíritu adverso al espíritu de Dios, que lo ha creado y busca su preservación. Leyes como la del día de descanso en la versión deuteronomista de los 10 mandamientos (Dt 5:13-15), el perdón de deudas, el descanso de la tierra y la liberación de esclavos en el séptimo año, y el Jubileo (todas de naturaleza socio-económica) están destinadas a limitar el abuso y destrucción de la vida de los más pobres, y del suelo que los nutre.

Pero también lo es en el segundo caso. La idolatría, en la forma en que lo describe el Antiguo Testamento, sea en sus textos legales como especialmente en los profetas, es atribuir a una materialidad un espíritu distinto del Espíritu de Dios, que esa materialidad refleje un dios que no es en lugar del Dios que le ha dado existencia. Es decir, creer que la materia moldeada por el artesano adquiere una posibilidad divina, que es exactamente lo opuesto a lo que vemos en Génesis, donde es la divinidad la que moldea y anima a la materia.

Sin embargo, hemos de reconocer que en este caso se da un paso hacia otra dimensión, que es la incidencia del factor cultural. Es decir, lo que animará a esa escultura, lo que lo configurará como un falso dios es lo que el espíritu humano, y no ya el Espíritu de Dios, cree ver en ella. Es decir, el ser humano crea un espíritu al que le atribuye un carácter divino cuando no ha hecho más que proyectar en él su propia condición humana. Hay así una espiritualidad, para seguir usando ese término, que reconoce al creador, y otra falsa espiritualidad, que creyendo adorar a un dios no hace sino exaltarse a sí misma, endiosando su propia obra. Mucha de la espiritualidad de hoy, aún llamándose cristiana, suele hacer lo mismo. La espiritualidad que mucha cultura posmoderna ha puesto de moda, con su regodeo en la dinámica de la autoestima, tiene mucho de lo que los profetas llaman idolatría.

### ***Espiritualidad y materialidad en el Nuevo Testamento***

Al pasar al Nuevo Testamento debemos reconocer el cambio cosmovisional que produce el pasaje por la cultura babilónica primero, y luego, decisivamente, la introducción de la cultura helénica. Los mitos babilónicos proponen una clara separación entre lo bueno y lo malo, lo celestial y lo terreno. La materialidad es asociada con lo lúgubre, lo oscuro y malo, lo terrenal, mientras las deidades celestiales representan lo bueno y puro, la luminosidad. La influencia de la cultura caldea genera la idea de un cielo habitado por múltiples espíritus, con legiones del bien y del mal, una demonología y una angelología que deja sus rastros en las páginas tardías del Antiguo Testamento y en el Nuevo. Esta distinción se refuerza con la introducción del mundo helénico a través de las conquistas de Alejandro Magno en los finales del Siglo IV a.C. El mundo de la religiosidad popular griega, con sus múltiples deidades, sus conflictos y demonios, y luego la presencia romana también influyen en el lenguaje en que se expresan los autores bíblicos. No obstante, cuando miramos más allá del vocabulario empleado, y atendemos la concepción básica que subyace a nuestros textos canónicos, veremos que

subsiste claramente la idea de la imposibilidad de separar de manera tajante la vida espiritual de sus manifestaciones materiales.

Para ilustrarlo me limitaré a un par de textos de un autor claramente vinculado a la cultura griega como es Pablo de Tarso. Tomaré los textos de sus cartas a la Iglesia de Corinto, que además son claramente comunidades con un alto componente gentil, donde el mensaje de Pablo se enfrenta con la necesidad de señalar la condición material de la vida en el Espíritu. Uno de estos textos es 1 Co 6. Para el otro caso veremos la segunda carta de Pablo a los Corintios, los cap. 8 y 9.

### ***El espíritu que impulsa a la materia***

En su primer capítulo en la que llamamos “Primera Carta a los Corintios” Pablo se preocupa por las divisiones generadas dentro de la comunidad, pero también de diferenciar el mensaje del Mesías Jesús tanto de la cultura griega como de las expectativas judías. Locura y escándalo; ni humana sabiduría ni poder político han acompañado a este Mesías crucificado. Por eso mismo, quienes confían en Él no son ni los poderosos, ni los sabios, ni los que acumulan prestigio. Son los que nada tienen, los que no cuentan, los considerados locos y necios quienes ahora testifican desde su debilidad del Señorío del Cristo.

Esta sabiduría es un misterio: ¿cómo puede el Dios eterno encarnarse en un cuerpo mortal? Esta simbiosis de lo espiritual y material altera la lógica de la división griega del mundo, que diferencia idea y realidad, lo corrupto de lo inmortal, lo excelso de lo mundano. Y escandaliza al judaísmo porque el innombrable toma un nombre humano, el eterno se somete a la muerte, el Juez Supremo padece ante los magistrados humanos. Todo se vuelve en su contrario: el Dios de sabiduría genera una necedad, el Rey de la gloria aparece como un débil crucificado. El misterio no es lo que se oculta sino lo que es revelado de una manera inesperada. Algo que estando a la vista, no se puede ver, porque se presenta como su antagónico.

Esta realidad del tiempo mesiánico altera las conductas esperables según los cánones sociales vigentes. Por ello Pablo debe mostrar como el aceptar la fe mesiánica, vivir en el Espíritu del Mesías no es solo una convicción de la mente sino que debe mostrarse en la materialidad de la vida, y especialmente en dos áreas donde esta nueva realidad lleva a diferenciarse claramente de lo que el mundo gentil (y parcialmente el hebreo) ha naturalizado: lo económico y la sexualidad.

El capítulo 6 de la carta reúne ambos temas. Los primeros 11 versos se adentran en los conflictos de índole económica, los siguientes nueve giran en torno del cuerpo y su santificación. Sin pretender hacer aquí una acabada exégesis de estos pasajes, cabe señalar, a fin de nuestra temática, que en ambos casos los versos finales relacionan directamente cuerpos y espíritu.

Sin conocer específicamente la situación a la que se alude en los primeros versos, podemos inferir que algunos conflictos por cuestiones económicas

surgidos dentro de la comunidad fueron llevados a los tribunales civiles del Imperio. Este no es un dato menor: esos tribunales, que normalmente funcionaban en el ágora de la ciudad, estaban bajo la advocación de los dioses paganos. Los injustos son puestos así como jueces de los santos, según la expresión de Pablo. Pero más allá de los que esto puede implicar en otros terrenos, en lo que a nosotros concierne es señalar que el uso de los bienes materiales, y la disputa sobre ellos, quiebra el sentido de la comunidad mesiánica.

El verso 6 pone en juego el verdadero problema: “¿Mas irá un hermano contra otro hermano, y esto delante de los incrédulos?”. La hermandad generada por el Espíritu es quebrada por la disputa generada por la posesión de bienes. El tiempo mesiánico es el reencuentro con la plenitud de la vida, y esa plenitud es amenazada, dentro de la misma comunidad, por los resabios de un viejo orden donde las posesiones materiales se oponen al “*afecto societatis*”, se constituyen en objeto, no del compartir, sino de la confrontación, generan el desamor. Si en el capítulo primero los conflictos eran por líneas de liderazgo (que podemos suponer implicaban también opciones teológicas distintas), ahora lo que se resalta es que aún más graves son las disputas por los bienes, el juicio sobre los hermanos, porque esto lleva las reyertas internas al ámbito del mundo hostil, el mismo que los amenaza y persigue.

La lista de conductas que niegan el acceso al Reino (aunque hoy nos parezca prejuiciosa en algunos puntos) son todas conductas que afectan a la materialidad y a los cuerpos. Pablo señala que la santificación operada en Cristo, la justificación en el nombre del Señor Jesús, permite dejar atrás estas conductas, pero no dejar atrás el vínculo necesario entre lo espiritual y lo material. Un nuevo espíritu, el Espíritu de Dios que los habita, debe también generar una nueva forma de materialidad, de relación con el mundo material y con los otros seres humanos, especialmente aquellos que también, no obstante sus diversas y en muchos casos empobrecida o vulnerable situación social, han sido llamados a ser parte del tiempo mesiánico.

Algo similar ocurre con otras conductas relacionadas con los cuerpos. En la segunda parte del capítulo pone el acento en dos cuestiones totalmente vinculadas con la materialidad de los cuerpos: el alimento y la sexualidad. Sobre la primera no se detiene mucho en este capítulo, pero será decisivo en los capítulos 8 y 10. El lema “Todas las cosas me son lícitas, mas no todas convienen” (v. 12) inicia el párrafo, pero su centro hermenéutico será lo que determina qué conviene y qué no: “el cuerpo no es para la impureza, mas para el Señor, y el Señor para el cuerpo”. El compromiso de la realidad material, el cuerpo, compromete también la realidad espiritual. La unión física con una prostituta afecta la unión espiritual con Cristo y su iglesia. La posibilidad de separar la relación material de la relación espiritual, y mantener una relación física con una prostituta sin que sea involucrado el espíritu fraterno, y mantener una relación espiritual con la comunidad sin que ello comprometa la materialidad es, para Pablo, un imposible. El creyente es habitado por el Espíritu de Dios en su cuerpo, que es hecho templo del espíritu. Un templo sin Dios no es un templo, es solo piedras acumuladas. Un

cuerpo sin espíritu está ya muerto. Cuando uno acepta la vivencia de la realidad mesiánica, cuerpo y espíritu, lo material y lo espiritual son involucrados por igual: cuerpo y espíritu son de Dios, por lo cual es necesario glorificar a Dios en el cuerpo. Por eso para Pablo no es pensable una espiritualidad que se plantea como "sobrenatural", en lugar de reconocer la condición natural del cuerpo y que solo en ella y por ella glorificamos a Dios, en el cuerpo propio y en los cuerpos de los hermanos y hermanas.

El otro texto que nos proponemos examinar en esta línea está en la segunda carta a los Corintios, caps. 8 y 9, cuando se trata de la ofrenda para Jerusalén.

Repasemos un poco la historia de esta ofrenda, reconstruida a través de los datos de las distintas cartas de Pablo. La primera mención aparece en el epílogo de 1ª. Co (16:1-4), probablemente antes del 57. Allí Pablo sugiere alguna forma práctica de ir haciendo la colecta, como ya lo ha hecho en Galacia (Gál 2:10). En la segunda carta, hay dos capítulos, 8 y 9, que se extienden sobre el tema. La fecha es imposible de establecer, pero podemos suponer aproximadamente un año después de la primera. Allí Pablo se extiende en los argumentos a favor de la ofrenda. Destaca el papel de las Iglesias de Macedonia, que han dado con alegría, aún en medio de persecución y desde su extrema pobreza, aún más allá de su fuerza (2 Co 8:1-3). Aquí la calificación de la ofrenda ha variado: el término administrativo de la primera carta (*logeia*) ha sido reemplazado por dos términos que reflejan un sentido más profundo de esta colecta: es una "*diakonía*" (un servicio) y es una "*koinonía*" (una comunión). Es más, participar de la ofrenda es participar de "la gracia de nuestro Señor Jesús Cristo, que, siendo rico, se hizo pobre por amor de vosotros, para que, por su pobreza, vosotros fueran enriquecidos" (2Co 8:9). La realidad material de pobreza y riqueza se intercambian con la realidad espiritual.

Aquí entra a jugar el aspecto liberador que tiene la imagen del cuerpo. Hay un servicio mutuo por la comunión que reúne a este cuerpo. La imagen económica ha crecido para alumbrar aspectos totalizadores de la vida de la Iglesia. Pero esta ofrenda se transforma en una prueba también: es la comprobación de la sinceridad del amor de los corintios. Probablemente como reflejan otras porciones de este conjunto epistolar que es 2 Co, las separaciones no son ya por los evangelistas, como en la primera, sino que (aunque pueden estar vinculadas con ellas) ciertos disensos ocurridos en la Iglesia, especialmente entre las facciones "entusiastas", "judaizante" y "paulina", por llamarlas de algunas manera. Estos conflictos habrían enfriado la comunión interna, y especialmente la disposición anterior a ayudar a Jerusalén por el conflicto con el bando que respondía a la tradición judaica (2 Co 8: 10-11 y 9:1-5). No me detendré en las muchas consideraciones teológicas que acompañan esta sección. Sólo destacar la relación que Pablo establece entre el compartir de la ofrenda y la reciprocidad de la fe que tiene base cristológica. El argumento culmina con una invitación a "que se establezca una igualdad" (8:14).

Este servicio que se hace símbolo de entrega (la *diakonía* de esta liturgia), como Pablo llama más adelante a esta colecta (2Co 9: 12), está destinado a subvenir a las necesidades de los santos. Es propuesto como un verdadero



"compartir ecuménico de recursos". Es más, es propuesto como un gesto que demuestra la unidad liberadora del cuerpo de Cristo. La ofrenda no se hace en virtud de una especial "santidad" de la iglesia jerosolimitana sino en virtud de su pobreza. La ofrenda es destacada ahora por su significación social junto a su valor teológico como gesto de unidad. Hay un intercambio entre bienes espirituales y bienes materiales: El valiente testimonio de las comunidades de Judea proveyeron a la fe de los gentiles de Corinto; ahora, las posibilidades económicas de los corintios debe sostener a los hermanos y hermanas de Judea. Lo material y lo espiritual se conectan e intercambian, nunca podrán aislarse y tratarse como diferentes, menos aún como opuestos.

Si volvemos, pues, a la definición provista por Llorens Nuffez, donde "espiritualidad mantiene el sentido sobrenatural y también designa aquello que no es material", tendríamos que llegar a la conclusión de que la Biblia no es un libro de espiritualidad. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento ven la vida en el Espíritu vinculando profundamente lo espiritual con la materialidad de la vida: no es la interioridad que es espiritual: materia y trabajo, artesanía y economía, alimento y sexualidad son los espacios de manifestación de lo espiritual, y sin ellos la espiritualidad no es sino idolatría. Y lo que es peor, idolatría del propio yo, egolatría. Frente a esto se levanta la espiritualidad que se afirma en la presencia viva del Cristo que toma cuerpo en la iglesia y los creyentes: "no soy yo quien vive, sino Cristo vive en mí" (Gal 2:20).

## 2. Espiritualidad y deseo: encuentro y contradicción

En este segundo estudio hemos de entrar un poco en el camino de la psicología y de la antropología, ya que mucha espiritualidad hoy parece correr un camino paralelo, si no totalmente coincidente, con el de cierta psicología y una cierta visión del hombre, de lo que es ser humano. Eso se puede notar especialmente en la línea de la denominada espiritualidad de autoayuda o autoestima, y de otra manera en la meditación espiritual que produce algunos “best-sellers” a nivel mundial.

El ser humano tiene un sustrato biológico material sobre el que se asienta su condición de ser vivo. Sin embargo, la vida del ser humano ha dejado, hace tiempo, de ser una vida puramente biológica, como puede ser la vida animal. El animal obedece a conductas instintivas, y carece de un mecanismo de discernimiento, no hace ni bien ni mal; su objeto primario es la supervivencia que se resuelve en la inmediatez. Si bien la ciencia actual parece indicar que en algunos mamíferos superiores hay una capacidad de aprender ciertas conductas, y que hay una cierta transmisión de aprendizajes a través de la imitación en la relación parental o de manada, esto, hasta donde sabemos, está lejos de generar un aparato cultural que medie los instintos, los contenga y reprima, y menos aún que les de contenido moral.

Por el contrario, para el ser humano todo acto es mediado por la cultura. Es más, diríamos que el ser humano existe como tal sólo cuando se aparta de la pura vida biológica, cuando adquiere conciencia de sus actos, cuando a través de su mente y sus manos modifica y cualifica la condición natural. Pero más aún, todo acto es pasible de ser evaluado desde una percepción ética, por sí mismo y por sus pares y comparado con otros actos humanos. Esta posibilidad de pensar sus actos, de encauzar las conductas que en los animales serían directas e instintivas, como conductas pensadas, mediadas por la cultura, y calificarlas en buenas y malas es lo que lo aleja de la naturaleza y simultáneamente de Dios.

Efectivamente, el relato de la Creación pone el ejercicio de la libertad, el conflicto con la naturaleza, el origen de la condición moral, la vergüenza, el disimulo y la excusación culposa y la separación de Dios acumulados en el momento de la transgresión. Podríamos decir que el hombre cae (otros dirían “se eleva”) de su condición de ser biológico a la condición de ser humano cuando adquiere la capacidad de discernimiento ético. La posibilidad de conocer el bien y el mal le da sentido a sus actos. Así intenta cubrir su desnudez, exculparse mediante la acusación al otro y esconderse de la deidad.

La tentación que se le presenta es la de conocer el bien y el mal, y en ello ser como Dios. Al ser tentado de ser como Dios, lo primero que se nos comunica es que el hombre efectivamente no es como Dios, ni nunca lo fue. La imagen creacional de Dios y el aliento que le dan vida no lo hacen divino. La idea de que el ser humano primordial podía ser omnisciente, inmortal, totalmente bueno, es una falacia de los mitos extrabíblicos. No podía ser bueno porque no sabía qué era lo bueno y lo malo. A lo sumo se puede decir que era inocente. Por eso el ser

humano no cae al pecado desde una condición superior, sino que, en realidad, se apodera de su libertad y la ejerce justamente para alejarse de su ser puramente natural. Y en esa opción, en la posibilidad de esa opción, se destruye el vínculo natural: decide actuar en desobediencia a la ley de la naturaleza, la del creador. Es más, solo así podría reconocerla como ley. Y en el ejercicio de esa opción juega su condición, se construye como un ser que tendrá siempre una relación mediada con la naturaleza, con el creador y con los otros seres humanos. Allí es donde se instala lo ético, y más allá de lo meramente ético, el sentido y significado de ser humano. El verdadero sentido de su vida quedará ahora a la vez oculto y revelado, misterio y expectativa. El ser humano ya no vive ni nunca podrá vivir de acuerdo a la ley natural porque ya nunca más será su ley. A partir de ese momento la desconocerá para siempre, porque opta por vivir de la ley pensada, aceptada o transgredida, la ley de la libertad que existe solo en la diferenciación. Fuera del ámbito bíblico también los sofistas griegos ya distinguían entre *physis* (el orden natural) y *nomos*, las leyes creadas por los seres humanos.

Pero no por ello deja lo humano de ser parte del mundo creado, sino que por el contrario, recubre su naturaleza, que le sigue exigiendo desde su materialidad, con una nueva dimensión, que será la del deseo. Se podría decir que la serpiente, justamente, introduce el deseo. No introduce ni el pecado ni el mal, sino que formula la primera posibilidad de un deseo, el de ser como Dios. Y así impulsa el primer acto de transgresión. En seguimiento de ese deseo es que la pareja humana pierde su inocencia: se descubre desnuda. La relación natural (estaban desnudos y no se avergonzaban), se troca por una relación habitada por el deseo: no es casualidad que la palabra deseo (en hebreo *teshukah*) aparece por primera vez en este contexto (Gén 3:16), cuando Dios le dice a la mujer que por causa de la transgresión “tu deseo será para tu varón y él te poseerá”. La relación varón-mujer, la atracción sexual ya no es natural, no parte del instinto de reproducción: ahora se recubre de deseo, y a la vez ese deseo genera un poder, una posibilidad de dominio.

La transgresión envía al ser humano a un exilio definitivo de su condición natural, un exilio del que no hay retorno. El retorno está impedido por el ángel con la espada de fuego. Ya no habrá instinto, conducta inocente; todo ha de ser reformulado en términos de deseo. El paraíso será siempre vedado, sin posibilidad de retorno. De hecho solo será posible en una nueva creación, en la renovación primordial, pero no ya como jardín sino como ciudad, la nueva Jerusalén. Sin embargo, siendo nueva, mantiene los rastros de la historia humana, las marcas de la cultura. Los nombres de patriarcas y apóstoles están inscriptos en sus puertas, los pueblos y las naciones con sus reyes (es decir, con sus sistemas políticos) van a ella, aunque deberán deponer, entonces, sus coronas.

Pero al paraíso como jardín primordial, como espacio de la inocencia, no se retorna. La simple pulsión biológica quedó en el pasado, en una capa y nivel que ya nunca se podrá expresar directamente, al cual no se puede regresar. La forma en que se expresa esa necesidad primaria, la supervivencia, la pulsión a alimentarse, reproducirse, etc., que nos impone la naturaleza biológica en la que

subsistimos, encuentra camino de realización (y de transfiguración) en una forma en que a la vez que la encauza, la desvía, la modifica, la disfraza. Por eso, porque es desvío, la llamamos pecado. El pecado no es el mal, sino la brecha, la separación, el desvío. Los pecados, en plural, son los momentos inciertos y destructivos de ese desvío. Por eso, veremos, el pecado no puede ser superado, sino solo perdonado. No puede pagarse (porque su paga es la muerte) sino repararse mediante el puente que reúna lo que se ha distanciado.

El pecado se instala en la cultura que el ser humano genera a partir de su separación de la naturaleza y de Dios. Se formula como cultura, por lo que se establece como realidad simbólica. Pero como esos símbolos son los que median sus relaciones el hombre vive en y por ellos. El ser humano, para decirlo con los conceptos de Jacques Lacan, ya no vive en lo real sino en la realidad, que es lo real en sus expresiones simbólicas. Lo real es un insondable, al que solo tiene acceso parcial cuando lo representa, cuando lo simboliza. Solo puede conocerlo (y a la vez desconocerlo) cuando lo nombra, cuando distingue parcialidades en la masa informe de la percepción primaria. Por eso será siempre un constructo, y los deseos forman parte de esa construcción.

Ese lenguaje se instala en el ser humano como su condición de humanidad. Existe cuando nombra y es nombrado. Por eso los padres comienzan a pensar nombres para el recién nacido antes de que nazca: le comienzan a dar existencia humana. El pecado original no sería pues una mancha de la naturaleza sino de la cultura, de la economía y de la política, de la condición social que nos es transmitida en el lenguaje, sin la cual la vida humana no es humana. No se transmite en el acto sexual que engendra, sino en el acto cultural que nombra, que establece el código moral, que tensiona el sentido. El deseo no es el pecado, sino la forma que toma el pecado como expresión de la voluntad de diferenciar y diferenciarse. El pecado es a la vez estigma y condición de nuestra libertad.

### ***El deseo del otro***

*A partir de Freud, la teoría del deseo cobra una especial relevancia en la concepción del ser humano: éste se construye como tal mediante su deseo, no por el mero cúmulo de sus necesidades e instintos primarios, sino a través del deseo que es en cierto modo deseo del otro al que imita o debe reflejar, así como por una serie de leyes o normas (Edipo, castración) que participan y coartan la experiencia deseante.<sup>2</sup>*

En una mirada ingenua parece que el objeto es lo que provoca el deseo. Pero en realidad es el sujeto quien reviste al objeto de su calidad de deseable. Es la cultura la que le da valor al objeto y que lo vuelve deseable. Cuantas veces uno pasa frente a un objeto y ni siquiera lo percibe. Pero se modifican las circunstancias, algo o alguien señala o atiende al objeto y entonces éste se vuelve totalmente deseable. Justamente la cultura es lo que enviste al objeto de su condición de objeto del deseo al adjudicarle valor. Cuando tengo sed, la condición biológica me lleva a buscar agua. Pero entre esa necesidad primaria y su satisfacción media una cadena cultural que me dice qué agua puedo tomar y cual no, quién la envasará, le pondrá marca y precio. Cuanto más elaborada es una

cultura, mayores serán las mediaciones que surgen entre la necesidad y su satisfacción por los modos de construcción del deseo.

Hay, por supuesto, que distinguir entre la necesidad biológica que impulsa la creación de un deseo, y el modo en que luego cada cultura construye ese deseo, y aún más, como la cultura genera objetos deseables. La pregunta es, ¿cómo un objeto que no era siquiera percibido como deseable se hace deseable? ¿Cómo intervienen las mediaciones culturales en la transformación del objeto en un bien, como para ser deseado? Porque lo que anima al deseo es la posibilidad de posesión y los conflictos que surgen por esa posesión.

Volvamos al mito primordial que nos brinda la visión bíblica sobre este tema, su concepción antropológica básica, el momento en que el ser humano se autonomiza de su relación natural y de su relación inmediata con Dios. En mi análisis del relato del relato de Génesis 3 el objeto deseado no es el conocimiento del bien y del mal, sino el ser como Dios. La posesión del conocimiento es la posibilidad de reemplazar a Dios mismo, de ser su igual. Quieren poseer lo que Dios posee. Antes que la serpiente lo enunciara, la pareja primordial, donde está representada la humanidad toda en ese relato mítico, no se interesa en el árbol del bien y del mal. El árbol está allí. Estaba allí y no los atraía. No los provoca ni el hecho de que estuviera vedado ni el nombre del árbol que indicaba lo que ofrecía su fruto. Pero cuando la serpiente les avisa que al comer de él serán como Dios es que su fruto se vuelve apetecible.

El deseo, en ese sentido que va más allá de la satisfacción biológica, es despertado no por la cosa sino por el otro que lo posee. Es más, según René Girard, un objeto es deseable porque es percibido como objeto de otro. Un niño ve un objeto y puede ignorarlo completamente. Pero si otro niño lo toma y comienza a jugar con él, entonces el primer niño lo desea. Se crea un conflicto por el objeto, no porque el objeto haya desatado el conflicto, sino porque el objeto se transformó en objeto del otro, y por lo tanto en objeto para mí.

No es casualidad que, para ejemplificar la relación de pecado y ley Pablo haya tomado en cuenta el último mandamiento: no codiciarás. En realidad, la expresión hebrea, *hamad*, significa desear. La misma raíz significa tener placer, gozar de algo. Pero el mandamiento no prohíbe tener placer, gozar, sino gozar de lo que es de mi prójimo. Incluso la forma latina *cupid* y sus derivados, que está en la raíz del español codicia, tiene ese mismo origen, expresa deseo, pero a la vez ansias de posesión. La mitología lo marca: *Eros*, que es una deidad menor ayudante de Afrodita, es quien despierta el deseo sexual, la atracción que justamente llamamos erótica. En la mitología romana esa misma deidad se llama *Cupido*, de donde proceden nuestras palabras codicia y concupiscencia. Es el deseo encendido de posesión del otro, de la otra. Una posesión que implica dominio.

Por eso el deseo es básicamente relacional. En el fondo es siempre deseo del otro, porque el ser humano ha sido hecho un ser relacional (varón y hembra los creó...; no es bueno que el *adam* esté solo...). El deseo es siempre deseo de

encuentro, la certeza de que solo existimos en relación, en una red de múltiples relaciones. De allí, por su naturaleza cultural, por su raíz relacional, todo deseo es siempre deseo del otro. Pero cuando decimos deseo del otro aparece un doble sentido, un sentido objetivo (el objeto que el otro desea) y subjetivo (deseo al otro como sujeto-objeto).

Hay un sentido objetivo: deseo el objeto que tiene el otro. El objeto se reviste de una atracción que mueve mi voluntad, que acciona en mí, consciente o inconscientemente, una serie de mecanismos que me impulsan a apoderarme de ese objeto, porque siento que su posesión me puede producir placer. Ese es el mecanismo fundamental de la publicidad, que veremos en el tercer estudio. Es la creación de un deseo que se ata a la figura de un objeto porque percibimos, sospechamos, imaginamos que ha producido placer en otro, porque aparece como vinculado a un otro placentero. Es decir, el objeto es deseable porque ha sido construido como objeto del deseo por otro. Deseo lo que otro desea justamente porque ese otro lo tiene, o porque lo he percibido como deseable también para el otro; así se instala la competencia por el objeto, el conflicto de posesión.

Esto desencadena el otro sentido, el subjetivo. En tanto el otro aparece como un competidor por el objeto del deseo, el sentido de la posesión incluye la posesión o dominio de ese competidor. El otro sujeto se produce no ya como sujeto sino como objeto a ser poseído. Llegar a poseer (dominar, subordinar, condicionar) al otro asegura la doble satisfacción: poseer el objeto deseado y poseer, a la vez, el sujeto que lo desea. El apóstol Pablo ve con claridad este procedimiento: "Si se muerden y se devoran unos a otros, vean también de que no se consuman los unos a los otros. Digo, pues: anden en el Espíritu y no satisfagan la concupiscencia de la carne"(Gal 5:15-16).

El deseo implica poseer y ser poseído. Por eso el sentido subjetivo del deseo es también una forma de cautividad del deseo. Quien desea es poseído por su deseo, que, en realidad, como vimos, es el deseo del otro. Ese mismo deseo lo vuelve vulnerable, lo expone en su dependencia de la relación con un objeto, con otro. Por eso Slavoj Žižek señala que nadie es más vulnerable que el que ama, que el enamorado, porque su felicidad e integridad depende totalmente de la respuesta del amado.<sup>3</sup> Por eso el amor es a la vez la plenitud y la falta, es la brecha y la conciencia de que solo el otro puede suturar ese desgarró. En eso el amor es el sentido profundo de la fe. Por eso Dios es amor: es la conciencia y la búsqueda de la necesidad del otro. Por eso Pablo dice en 1Co 13 que si no tengo amor nada soy. Sin conciencia y sin deseo del encuentro con el otro dejo la condición humana.

De alguna manera, el otro deseado, por poseedor de lo deseado, adquiere un poder sobre el deseante. En el caso del deseo sexual se ve al otro como poseedor de su cuerpo, y por ello como el que tiene la capacidad de dar (o negar) un placer que no puede procurarse plenamente sin el otro o la otra. Esto da al deseado un cierto poder sobre el deseante. Esto es lo que señala el autor del Génesis cuando dice que el deseo de la mujer permite que el varón la domine. Sin

duda el texto está teñido de patriarcalismo y también se debería señalar lo recíproco.

El deseo absoluto de poseer sin ser poseído atrae la destrucción, el desprecio y aún la muerte de lo deseado. Sin poder entrar ahora en una exégesis detallada del episodio del asesinato primordial, que en la Biblia es un fratricidio, podemos considerar algunos aspectos del mismo. Ya de por sí es un hecho significativo que, a diferencia de los mitos griegos, el homicidio arquetípico no es el parricidio ni el filicidio que se repiten en la saga helénica, sino crimen entre hermanos. El deseo es leído desde la envidia, y no desde la erótica. Esto le da aún mayor amplitud antropológica a este relato.

Caín desea lo que Abel obtuvo: el favor de Dios. Al no poder poseer ese don, decide acabar con el hermano. La envidia es despertada como parte del mecanismo del deseo. Nuevamente la filología es iluminadora: la vista, el ver algo (in-vidēa) que el otro posee es lo que despierta el ansia de tener. Al no poder obtener ese bien, decide eliminar a quien lo posee, su hermano. La violencia se genera desde el deseo insatisfecho, desde el no poder poseer el objeto; entonces se destruye a su poseedor. Otro caso de violencia fratricida se da entre los hijos de David. Allí el episodio completa una saga de deseos, posesiones y violencia homicida. Revelador es el caso de Amnón y Tamar: una vez que Amnón posee a Tamar por su violación, la desprecia. Satisfecho el deseo, el objeto es desechado. Ha destruido el objeto de su deseo: "Entonces Amnón la aborreció con gran fastidio, porque el disgusto con que la aborrecía era mayor que el amor con que la había amado. Y Amnón le dijo: Levántate y vete" (2Sa 13:15).

### ***El deseo de Dios: religión y espiritualidad***

La búsqueda religiosa revela que el deseo es deseo del Otro infinito, porque se desea la infinitud, ser como Dios. Es decir, tener la sabiduría, la potencia, la eternidad de Dios. El deseo de ser Dios, que nunca podrá ser satisfecho por el ser humano porque el ser humano creó una brecha con Dios en la transgresión. La religión (re-ligar) es la dimensión cultural que ha venido a llenar esa brecha. Entonces el ser humano se ilusiona con que puede hacer el puente desde su cultura, construir la torre de Babel que lo vuelva a depositar cara a cara frente a Dios. Así genera espiritualidades que, en lugar de dejarse encontrar por Dios, intentan alcanzarlo, poseerlo. Ese intento de llenar la brecha desde el propio esfuerzo en el fondo solo genera un fantasma, un símbolo sin contenido verificable, una fantasía que llena su carencia.

Por eso Cristo se hace presente, no como un fantasma sino como una presencia: "Pero cuando lo vieron caminar sobre el mar, pensaron que era un fantasma y dieron grandes gritos. Porque todos lo vieron y se turbaron; pero luego les habló y les dijo: "Ánimo, soy yo; no tengan miedo. Y se subió a la barca para estar con ellos... (Mr 7:49-51<sup>a</sup>). No es necesario buscar al otro en la fantasía, sino que nos viene a encontrar aún en medio de la tormenta. Dios no se presenta en la búsqueda del imaginario de lo divino, sino en la realidad de otro que nos alcanza.

Por el contrario, Dios se hace presente no en el imaginario de Dios (no te harás imágenes), sino en la realidad de la presencia del otro finito. Así lo señala el Cristo: “De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis” Mt 25:40). En una interesante hermenéutica de la Parábola del Buen Samaritano hecho en forma de poema, Carlos Wesley invierte el sentido usual de la lectura:

Desconocido extraño, ¡tú eres mi Dios!  
Aunque doblado sobre mi propia sangre  
no puedes pasar más allá de mí,  
Derrama vino y aceite de tu Espíritu,  
revíveme por tu graciosa sonrisa,  
muéstrame tu misericordia perdonadora.

Venda mis heridas abriendo las tuyas,  
aplícame el bálsamo de tu sangre divina  
para salvar a este pobre pecador.  
A la vida, al gozo, a la paz del Evangelio  
(segura promesa de perfecta santidad)  
Restaura mi alma desfalleciente. <sup>4</sup>

Wesley se identifica, no ya con el samaritano solidario, sino con el pecador necesitado, mortalmente herido, a quien ese desconocido rescata. La brecha no puede ser suturada desde la criatura doblada en su mal, sino desde ese otro que por amor accede a él. Se podría decir que el deseo del otro, en tanto tomado como mi propio deseo, me pierde, pero el deseo del otro, en cuanto me hace objeto de su amor, me rescata.

Pablo va a señalar que allí estriba la diferencia. Lo que él llamará “deseo de la carne” son justamente los que me inclinan a apropiarme del otro: “Porque manifiestas son las obras de la carne, que son: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, enemistad, contienda, emulación, ira, contienda, disensión, herejías, envidia, homicidio, embriaguez, glotonería, etc., acerca de las cuales declaro, como dije antes, que los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios” (Gal 5:19-21). Por el contrario, la verdadera espiritualidad, la vida del Espíritu, no se consigue con aislamiento y negación, sino en conductas que recomponen la relación con mi prójimo: “Pero el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza” (Gal 5:22).

Hay, pues, deseos que responden al mandato de amor y otros que responden a la ambición egoísta. Pero la santidad no es la anulación del deseo, porque eso sería la anulación de nuestra humanidad. Las espiritualidades, influidas por ciertas religiones orientales, que buscan poner “la mente en blanco”, eliminar todo deseo, aislarse del dato cultural, o reencontrarse consigo mismo y Dios en el todo real que nos circunda, ignoran que eso ya no es posible. La eliminación del deseo es la eliminación de la condición humana. Una conciencia vacía es una conciencia muerta, sin espíritu. Es el estado más peligroso. Quedarse sin pensamiento es abrir la conciencia a cualquier idea que ande



vagando por allí: “Luego va y lleva consigo otros siete espíritus peores que él, y entran y habitan allí. Y los últimos actos de este hombre son peores que los primeros” (Mt 12:45). Pretenden, como decíamos al principio, la posibilidad de volver al tiempo sin pecado, pero el pecado no puede ser superado, sino solo perdonado. La espiritualidad no puede saltar la brecha, solo lo puede hacer el Espíritu, que da sus dones y recoge sus frutos en las conductas de los fieles.

El deseo de lo infinito solo se encamina cuando lo infinito se hace presente en lo finito. La transcendencia no hay que buscarla en lo inalcanzable, sino en lo que desechamos, en lo que por nuestra propia vanidad hemos expulsado, hemos anulado o destruido. El puente no puede ser construido desde el lado humano, la brecha no puede superarse desde nuestra elaboración, por más bien intencionados que sean los esfuerzos de espiritualidad, la magia de los ritos que crean fantasmas. Ese es el error de muchos intentos de espiritualidad. Solo puede superarse desde el lado divino, y esto ya se ha hecho en el Mesías Jesús. La verdadera espiritualidad, la vida en el Espíritu, es el ejercicio del amor que no ve al otro como su competidor, sino como su colaborador, no es la competencia sino el deseo comunitario, porque el mismo Dios nos ha llamado a ser sus colaboradores en la procreación de la vida. Es responder al amor con que fuimos amados, como deseo conjunto con el otro, con el otro necesitado.

### 3. Espiritualidad y cultura: caminos de cautividad y caminos de liberación

#### *La constitución cultural*

Mark Twain incluye en su novela *Las aventuras de Huckleberry Finn* un curioso episodio que seguramente captó en la vida real. Tom Sawyer, amigo del protagonista, se disfraza de niña, y se encuentra con una señora. Esta sospecha algo, y le arroja una madeja de lana para que teja. Tom cerró las piernas para atraparla. Allí se revela su disimulo: las niñas separan las piernas para que el objeto caiga en la falda, y los niños, con pantalones, cierran las piernas para atraparlo con ellas. ¿Por qué traigo esta historia a cuento acá? Para mostrar que incluso los actos reflejos de los niños están marcados por la cultura. En el sur norteamericano del Siglo XIX las niñas usaban faldas y aún sus reflejos estaban marcados por ello.

Si esto ocurre con los actos que ni siquiera pasan por la corteza cerebral, cuanto más los que habitan nuestro inconsciente y nuestro ser consciente, los que se producen en nuestro proceso de socialización e inculturación. El destacado sociólogo francés Pierre Bourdieu, quien ha realizado profundos estudios sobre el tema cultural, ha utilizado la palabra latina *habitus* para indicar los aprendizajes y actitudes que nos son incorporadas en nuestro proceso de socialización y que llegan a formar un estrato subconsciente que gobierna muchos de nuestros pensamientos y actos. Los *habitus* son incorporados, no por un proceso educativo consciente, sino a través del cuerpo, de las formas y modos en que nuestro entorno cultural nos muestra en la práctica ciertas conductas, miradas, comprensiones. Por ejemplo, la distancia que debe mediar entre dos personas conversando no está escrita en ninguna regla. Pero si alguien se acerca más de lo que es usual, nos produce una incomodidad, y si nos conversa a la distancia nos levanta sospechas. El saludo, los contactos corporales permitidos y prohibidos en cada cultura y según las circunstancias, los modos y modales en la alimentación, y muchas otras cosas que hacemos cotidianamente sin detenernos a pensar cómo realizarlos, qué conductas son esperables, etc. constituyen nuestros *habitus*.

Estos *habitus* están marcados no solo por la cultura general de la que participamos, lengua, condiciones geográficas, alimenticias, etc., sino también por la pertenencia de clase, vínculos generacionales, entorno ambiental. Aunque ambos se críen en un ambiente rural, no será la misma la socialización del hijo del estanciero que la del hijo del peón. No poseerán el mismo capital cultural (para seguir usando palabras de Bourdieu), no tendrán las mismas expectativas de vida, etc. A su vez ambos se diferenciarán de otros de su misma clase criados en la ciudad porque las costumbres urbanas no son iguales a las rurales.

Estos *habitus* son naturalizaciones de la cultura. Es decir, que si bien son construcciones que son propias de cada cultura, los sujetos las perciben como naturales, porque han crecido en ellas y han modelado sus conductas. No son

pensadas como algo aprendido, sino casi como actitudes que podríamos llamar espontáneas, aunque no lo son. Las apreciaciones estéticas, las valoraciones corporales y las habilidades físicas son parte de estos *habitus* naturalizados. Hasta el aparato de fonación se acomoda a la lengua y acento regional; por eso resulta tan difícil, aunque uno aprenda una lengua, a pronunciar como lo hace el hablante nativo. En América Latina es normal que un niño de 5 años ya tenga habilidades motrices con sus piernas que no las tendrá un niño norteamericano: el fútbol, incorporado a nuestra cultura, será responsable. Las expectativas de los padres atenderán cuidadosamente el grado de destreza que desarrolle y pondrán en ello algunas de sus esperanzas. En cuanto sepa caminar (o aún antes) tendrá una pelota frente a los pies, mientras que en otras culturas las posibilidades y demandas serán otras.

De manera que estos *habitus* conforman un conjunto de formas, actitudes, apreciaciones a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. Estos esquemas, en el lenguaje de Bourdieu, se definen como "estructuras estructuradas estructurantes". Esto es porque por un lado son dadas al sujeto como parte de su constitución cultural, vienen ya formadas, estructuradas por los siglos de cultura que lo preceden, por la experiencia social que las ha establecido. Pero a la vez serán estructurantes, es decir, le permiten organizar sus experiencias y saberes, le dan los moldes mentales y actitudinales mediante los que se ubica en el mundo, a través de los cuales actuará y pensará. Serán estas estructuras las que le permitirán aceptar o rechazar lo nuevo, pero a su vez serán desafiadas por otras experiencias, por el encuentro con otros *habitus* y cosmovisiones. La religión se ubica, también, en esta línea. Es generadora de *habitus*, naturaliza ciertas conductas (rituales), es una realidad estructurada (a partir de sus mitos, doctrinas, cosmovisión), y a la vez estructurante de la comprensión y autocomprensión del sujeto social. Esto es lo que conforma la idea de una "religión del pueblo", una cierta identidad entre religión y cultura, que, en algunos casos, se vuelve incluso una demanda legal, cuando aparece una 'religión de estado'.

Es decir, la cultura, los *habitus*, pueden conformarse como un espacio de captura del sujeto. Al ser estructurantes moldearán, como vimos en nuestro estudio anterior, también nuestros deseos. En ese sentido los *habitus* intervienen en la formulación del deseo de una forma más sutil, pues nos cuesta reconocerlos como tales, nos moldean el deseo sin que nos demos cuenta de cómo esas visiones éticas, estéticas, prácticas han intervenido en nuestra psiquis.

Pero además aparecen otros factores explícitos, que se apoyan en ese sustrato subconsciente. Son los factores ideológicos y las prácticas sociales aprobadas o sancionadas, sea social o incluso legalmente. Así, los prejuicios, las conductas y discriminaciones de género, la formulación de metas sociales y expectativas económicas, los modos de la gestión política, también se incorporan en las formas de captura del sujeto.

Sería imposible enumerar en este momento todas estas formas. Pero para poner un ejemplo, podemos apreciar claramente cómo influye en la cultura la

etapa de capitalismo de consumo que estamos viviendo. Es una de los mecanismos más claros de captura del deseo. Es más, lleva a la formulación de deseos cuyo fin es quedar insatisfechos, porque el consumismo necesita que el sujeto nunca quede satisfecho para que luego siga consumiendo. Y esa idea de consumo ilimitado genera una ansiedad por el tener que lo obliga a estar siempre pendiente de la nueva oferta. Esto genera el *habitus* que Zygmunt Bauman llamó el “estar de compras”, vivir en el *shopping*<sup>5</sup>. Que es hábito de consumo y de descarte. Todo se debe consumir, y todo se puede descartar una vez consumido. Incluso las relaciones personales y las personas mismas.

Estas formas culturales impuestas, esa cautividad del sujeto, individual y social, configuran incluso la espiritualidad humana. Véase, si no, lo que significa la “teología de la prosperidad”: la bendición es tener, tener siempre más, tener siempre mejor. La realidad del otro se expresa como un competidor de ese tener: a lo sumo es puesto como ejemplo para despertar el deseo: el deseo del otro como deseo de la carne. El otro es descartable como hermano, como hermana. Recuerdo haber participado en un culto donde el predicador nos invitaba: “cierre los ojos, olvídense de quienes lo rodean, Ud. está solo, a solas con Dios. No piense en los demás, eleve su alma a Dios y solo a Dios...”. Es algo que seguramente muchos hemos escuchado e incluso hemos dicho. No encontraremos una recomendación similar en ningún texto bíblico ¿Cuánto de esto nos es inspirado por la Palabra de Dios y cuánto por el individualismo y la religiosidad de mercado que hoy dominan?

### ***La cultura como exilio***

Desde nuestro lugar de lectores de la Biblia podemos ver el producto de las diversas cautividades que sufrió Israel y cómo influyeron en su configuración religiosa, en lo que hoy llamaríamos su espiritualidad. Cautividad en Egipto, en Asiria, en Babilonia: distintas cautividades que dan cuenta de un estado de exilio. En cada una de esas cautividades influyó en su manera de entender la fe. Sin pretender ahora hacer un análisis de cada uno de estos momentos, tomemos uno como ejemplo: el de dos retornos: el retorno desde Egipto, y el retorno desde Babilonia.

Es interesante poner en contraposición el texto de Números 12 con el de Nehemías 13. Al Salir de Egipto hacia la tierra prometida se produce un episodio en el cual Aarón y Miriam murmuran contra Moisés por haber tomado por esposa a una mujer extranjera, cusita (una mujer afro, diríamos hoy). Esto les da ocasión para mostrar su deseo de ser ellos también interlocutores de Dios. Frente a esto YHWH muestra su enojo, defiende a Moisés, castigo a los hermanos, por los que luego Moisés intercederá. El haberse casado con una mujer extranjera y tener hijos con ella no fue visto como pecado ni afrenta, aunque sí lo será si ello lleva a adorar a otros dioses.

Pero al retornar del exilio en Babilonia, Nehemías somete a castigo y tortura a quienes tomaron mujeres extranjeras, obliga a expulsarlas a ellas y a los hijos nacidos de esos matrimonios. El mismo Nehemías no señala la adoración de otros

dioses e incluso expulsa a un sacerdote del Templo: el móvil no es la pureza del culto sino la pureza racial. Si Moisés hubiera regresado del exilio con Nehemías hubiera sido azotado. Las circunstancias, las influencias culturales, las formas de ejercicio del poder, generaron una ética distinta, otra comprensión de la religiosidad y del pueblo.

Este episodio es importante porque está al origen de la construcción de dos templos: el de Jerusalén y el templo samaritano en el Garizim, y de todas las consecuencias que ello tendrá para la historia de Israel y del judaísmo hasta el día de hoy. Generó una espiritualidad de la pureza, de la observancia legal, una exigencia de disciplina ritual y una práctica de la endogamia que darán lugar al fariseísmo. Una espiritualidad que en algunos casos podemos ver repetida (con sus diferencias en la dogmática, pero no en la práctica) en algunos grupos e iglesias cristianos.

Jesús, como veremos, propone una ética de la justicia y del don antes que una ética de la pureza (Busquen primero el Reino de Dios y su justicia, e todas las cosas serán por añadidura. –Mt 6:33). El encuentro con la mujer samaritana en Jn 4 señala justamente esta diferencia: No importa si se adora en el Tabor o en Sión: “Pero la hora está llegando, y es ahora, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque el Padre está buscando a tales personas para que lo adoren. Dios es Espíritu, y los que lo adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad” (Jn 4:23-24). Hay una espiritualidad que queda cautiva de la cultura, que obedece a las prácticas y *habitus* impuestos desde las tradiciones y el poder, desde el prejuicio y el temor. Por otro lado hay una espiritualidad que cree poder evitar todo vínculo cultural, que pretende elevarse a un imposible estado de pureza, y al hacerlo no hace sino reforzar sus propios prejuicios, su etnocentrismo, un individualismo que niega la presencia y verdad del prójimo. ¿Cuánta espiritualidad refuerza, justifica, afirma los *habitus* culturales, vinculados con prejuicios de clase, miradas sobre el mundo, realidad económica, discernimiento político? ¿Cuánta, por el contrario, nos permite hacer una crítica que tome distancia de esos *habitus*?

### ***Exilio y liberación: la espiritualidad y la misión***

El ser humano es un ser exiliado: su exilio es su cautividad, como lo universaliza la historia de Israel. Entendiendo la experiencia de Israel como arquetipo, podemos decir que esta situación de exilio le ayuda a entender el exilio permanente que el ser humano experimenta, desde su exilio del paraíso. La situación de extrañamiento de la naturaleza en el que se construye la subjetividad humana genera la añoranza de lo imposible. El ser humano sabe que de alguna manera es exterior a su propio ser, se sabe ambiguo y frágil. Los intentos psicológicos, antropológicos y políticos por superar desde uno mismo esa ambigüedad, por generar el superhombre, por establecer la cultura superior, por generar pureza, por instalar la competencia en lugar de la colaboración ha llevado a las peores guerras y masacres, a los más dramáticos genocidios. La búsqueda del encontrarse a si mismo será imposible si no aceptamos que vivimos entre el

exilio y el retorno, en la ambigüedad de las múltiples culturas que son a la vez cautiverio y camino de liberación. La palabra del profeta indica ese ser en mitad del camino, camino que nuevamente debe pasar por el desierto: “Consuela, consuela a mi pueblo, dice tu Dios. Habla amablemente a Jerusalén y dile que su servidumbre ha terminado, que su iniquidad ha sido expiada, y que ha recibido el doble de la mano del Señor por todos sus pecados” (Is 40:1-2).

Esa es la espiritualidad que hoy necesitamos, una espiritualidad capaz de anunciar esperanza, caminos de liberación. Cuando Jesús habla del Espíritu no piensa en un ensimismamiento o en su elevación espiritual: lo percibe como un compromiso, como un envío. Tiene esa dimensión misionera: “El Espíritu del Señor está sobre mí por cuanto me ha enviado...”. En Jesús ese envío tiene un sentido particular: anunciar el evangelio a los pobres, sanar, liberar. Es decir, construir el pueblo de Dios (que es más amplio que la iglesia). Los dones del Espíritu (1Co 12 y 13) son dones dados a la Iglesia, pero con el fin de poder cumplir su misión.

La presencia del Espíritu puede ser puerta de entrada a nuevas experiencias, proveer otro lugar desde donde pensar y nombrar la realidad. Ese desafío es lo que llamamos conversión, *metanoía*. “Y no se conformen a este siglo, sino transfórmense por medio de la renovación del entendimiento, para que comprueben cuál es la buena, agradable y perfecta voluntad de Dios” (Ro 12:2).

La instrucción de Jesús en Hch 1:8 pone en estrecha relación Espíritu y testimonio. El Espíritu no es dado, en primer lugar, para dar certeza al creyente ni para edificar la Iglesia: esas son virtudes derivadas del objeto primero: dar testimonio, “me serán testigos”. De hecho, al recibir el Espíritu, lo primero que hacen los apóstoles es proclamar, y se produce la primera predicación cristiana pública post-pascual. La certidumbre del creyente y la presencia de la Iglesia son instrumentos del Espíritu para que el evangelio sea anunciado y vivido.

El Espíritu mismo es misionero, y su acción se encuentra en el mundo y en la historia más allá de que sea nombrada por los cristianos. Las funciones del Paracleto, en el discurso de despedida en el Evangelio de Juan, son dones necesarios para la tarea misionera que Jesús encomienda a los discípulos (acompaña, guía, recuerda, da testimonio, convence, consuela). En ese sentido el Espíritu no solo nos envía a la misión, sino que además nos llama a la misión desde el escenario misionero, es decir, el mundo. Justamente el Espíritu está en el mundo para saldar la brecha, no desde nuestra autoafirmación, sino desde su presencia en nosotros. Solo quien, por el Espíritu, ama al mundo (Jn 3:16) es capaz de escuchar esa voz (creer) para encontrar salvación, para sí y para ese mundo desde el que lo llama el Espíritu de Dios.

### ***Esperanza***

Romanos 8 debe leerse como la “carta magna” de la pneumatología cristiana. La vida en el Espíritu es descrita como opuesta a la vida “en la carne” (y no en el cuerpo, como mal se ha interpretado). La vida en el Espíritu es la

fuerza que permite discernir el deseo que se nutre en el amor del que se manifiesta en la carne (el deseo de satisfacción egoísta inmediata). La carne es el olvido del otro como prójimo, el deseo de poseerlo como cosa, de “devorarlo”. La vida en el Espíritu, por el contrario, se nutre de la esperanza, de un bien que se anhela como mutualidad y que sabe que no se puede conquistar sin el esfuerzo del amor (Gál 5:13-15). Es la fuerza que permite sostenerse en la debilidad (2Co 12:7-10). Como señalamos en los estudios anteriores, la debilidad es la condición del amor: nadie es más vulnerable que el que ama. Por eso Jesús es extremadamente vulnerable, como lo muestra la cruz. Para el que ama, una palabra hiriente del amado lo destruye. Pero viene en su auxilio el Espíritu, que permite seguir amando porque es la presencia de Dios en nosotros. Jesús, cuando ya no puede sostener la vida, lo último que hace es “entregar el Espíritu” en manos del Padre. Por eso dar la vida es el máximo amor, es entregar hasta el espíritu.

Por el contrario, la vida en la carne es la vida cautiva por la ilusión del placer ilimitado, de la posibilidad de no ser responsable, de obrar sin consecuencia para lo que nos rodea (el cautiverio de nuestra subjetividad). Es el deseo de ser para sí, sin ser al mismo tiempo ser para los otros, ser con los otros. Allí no puede habitar el amor, porque el amor es dación de sí, y el egoísmo es usar el otro en función de lo propio. Por eso conduce a la muerte. Pero es el Espíritu el que levanta de la muerte, el que vivifica, por el amor, lo que el egoísmo mata.

Esa vida en el Espíritu se la muestra como vida “en esperanza”: no solo del ser humano, sino de toda la creación (Ro 8:19-21). La esperanza se constituye en la dinámica que sostiene el acto de amor. No es “esperanza del triunfo”, sino esperanza de plenitud (la redención de nuestro  *cuerpo*  (v.23). La brecha ha sido cubierta, desde lo divino, por la presencia del Cristo. La salvación ya se ha efectuado, pero se ha efectuado en esperanza. La esperanza hace presente y activo el futuro; no es lo que ha de venir, ni lo que ya vemos, sino lo que anticipamos, y por lo tanto vivimos “por el Espíritu” en ese anticipo. La ética cristiana en el Espíritu no es, por lo tanto, una ética sólo de resistencia, sino una ética de anticipación: actuamos según lo que sabemos que ha de ser, según vivimos por el Espíritu el anticipo del Reino, y clamamos por ello.

### ***Escatología***

Por lo tanto la escatología cristiana no se centra en la “segunda venida”, sino en la manifestación de la plenitud. La idea de una “segunda venida” supone un tiempo de ausencia, tras lo cual se produce un retorno. Eso supone la inactividad del Espíritu en el mundo. Por el contrario, una teología de la “manifestación plena de la gloria divina” afirma una presencia constante del Espíritu en el mundo, que se mezcla en la historia humana, inspira a los seres humanos para novedad de vida, propicia y sostiene todo acto de amor. Dios nunca se va del mundo. La ascensión no es la salida del mundo sino el fin de una forma de manifestación para dar lugar a otra, por lo que el Espíritu es el “ya pero todavía no” de Dios.

Aún en la nueva Jerusalén subsisten los pueblos (Ap 21), incluso con sus formas de gobierno (sus reyes). Esto es lo que Juan ve “en el Espíritu”. El Espíritu, pues, es quien provee la visión de lo que aguardamos. Es el presente escatológico activo, pero a la vez el que impulsa hacia la manifestación final de la justicia divina. Entiendo que la espiritualidad que hoy necesitamos es la activación de esa esperanza, y esa esperanza es la que da sentido al mandato de amor. Por eso, creo, vale la pena repetir la expresión con que Pablo concluye su exposición de lo que entiende como la verdadera vida en el Espíritu: “Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro.” (Ro 8:38-39)

---

<sup>1</sup> “Espiritualidad cristiana” en *Revista Vitral* No. 78, año XIII, marzo - abril de 2007. Accesible 4/4/2014 en <http://www.vitral.org/vitral/vitral78/espир.htm>

<sup>2</sup> Jorge Fernández Gonzalo: “El anhelo de lo infinito. La teoría del deseo en Maurice Blanchot”, en *Neutral*, Edición # 1 | 01.11, p. 1; accesible (5/2014) en [http://revistanneutral.files.wordpress.com/2011/01/neutral\\_01\\_infinito.pdf](http://revistanneutral.files.wordpress.com/2011/01/neutral_01_infinito.pdf)

<sup>3</sup> *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 158.

<sup>4</sup> El poema original en inglés se encuentra en S T Kimbrough Jr. y Oliver A. Beckerledge, *The Unpublished Poetry of Charles Wesley: Hymns and Poems on Holy Scripture*, Abingdon Press, Nashville, 1990, Vol. 2. p. 122-123. Mi traducción al español. El poema en inglés ha sido musicalizado por el prof. Pablo Sosa.

<sup>5</sup> *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 78-82.