

## Populismo y espiritualidad, o cómo no regalar Dios al Diablo

### Populism and Spirituality, or How Not to Give God to the Devil

José Luis Romero

**Resumen:** La conocida teoría populista de Laclau analiza el proceso de construcción simbólico-social de toda identidad colectiva mediante la articulación de determinados significantes axiales calificados como vacíos o flotantes, con los cuales se apuntala la hegemonía o sentido común dominante en una sociedad. De este modo cumplen una función social crucial, estructuradora de la dimensión política e imprescindible en su concreción democrática. Sin embargo, las fuerzas progresistas o de izquierdas han tardado en comprender la importancia de una estrategia que, aunque teorizada en su lado, las fuerzas conservadoras y reaccionarias llevan tiempo aplicando con éxito consecuente. Con todo, en Europa, salvo excepciones vinculadas a Podemos, todavía persiste en las primeras el desprecio u olvido de la religión y la espiritualidad, regalando al adversario un valioso instrumental simbólico que, paradójicamente, al menos en su núcleo más relevante, puede y hasta pide de suyo estar a su favor.

**Palabras clave:** Populismo, espiritualidad, Laclau, significante vacío, Podemos.

**Abstract:** Laclau's well-known populist theory analyzes the process of symbolic-social construction of every collective identity by articulating particular axial signifiers that are qualified as empty or floating, by which the hegemony or dominant common sense in a society is underpinned. In this way they play a crucial social role, structuring the political dimension and essential in its democratic concretion. Progressive or leftist forces, however, have been slow to grasp the importance of a strategy that, though theorized on its side, conservative and reactionary forces have long applied with consequent success. Nevertheless, in Europe, with exceptions linked to Podemos, the contempt or neglect of religion and spirituality still persists in the former, giving to the adversary a valuable symbolic instrument which, paradoxically, at least in its most relevant core, can and even asks to be in his own favor.

**Keywords:** Populism, Spirituality, Laclau, Empty signifier, Podemos.

#### POPULISMO: IDENTIDAD COLECTIVA Y SIGNIFICANTES VACÍOS

Las transformaciones políticas más relevantes del presente siglo, tanto de corte progresista como conservador, han tenido en la teoría y práctica del populismo uno de sus principales y más controvertidos ejes. La conocida obra de Laclau *La razón populista*, sin embargo, da un salto cualitativo sobre esta valoración. La tesis que allí ofrece este autor plantea hasta qué punto la estrategia populista, lejos de ser una llamativa contingencia de la política contemporánea, constituye la condición de

posibilidad misma de lo político en general y de la política democrática en particular. Para ello presenta el populismo, sin más ambages, como la lógica que articula la formación del pueblo en tanto que identidad colectiva, la cual no es en modo alguno una esencia, algo ya dado de antemano o autoconsistente una vez ya generado, sino el efecto o resultado, siempre provisional, de un proceso político, inevitable e incesante, de construcción social. Previo a cualquier propuesta política o social concreta, para Laclau el populismo es la teoría ontológico-analítica de la construcción popular, el estudio de las condiciones que permiten la emergencia de una identificación colectiva, la disección del proceso que permite pasar del yo al nosotros, cualquiera que fuera este último.

Para remar en esta dirección Laclau bebe de un variopinto abanico de fuentes entre las que destacamos tres: el jurista alemán Carl Schmitt, conocido tanto por sus trabajos de filosofía jurídica como por su filiación nazi; el psicoanálisis, bajo el binomio Freud-Lacan; y la tradición marxista con especial atención a la figura de Gramsci y su concepto de hegemonía, a partir de cuyo desarrollo Laclau y Mouffe (1987) elaboraron su teoría ontológica de la democracia en la considerada como obra fundacional del posmarxismo y base de sus posteriores trabajos.

Tomemos como evidente punto de partida que toda acción social implica la convergencia de intereses individuales, los cuales solo gracias a dicha confluencia pueden prevalecer sobre los intereses de signo contrario de otros individuos. Por esta razón, Schmitt (2005) ubicó la esencia o delimitación conceptual de lo político en el antagonismo amigo-enemigo, cuya lógica desemboca en el conflicto violento, la guerra, pero que Mouffe (2003), desde la deseable perspectiva de confrontación agonista o democrática, basada en el reconocimiento mutuo e institucional, transforma en la oposición aliado-adversario. La asunción de una pluralidad de intereses particulares ubicados bajo el signo de lo común, por lo tanto, constituye el requisito fundamental de toda actividad social que pueda ser calificada con propiedad como política y democrática.

Laclau sitúa en primer plano, entonces, que este proceso de articulación e identificación colectiva tiene como eje fundamental la dimensión simbólica, lingüística o conceptual de la realidad social. Una red simbólica cuyos nodos nucleares, a su vez, son los conocidos como significantes «vacíos». Estos son capaces de generar una condensación afectiva de demandas e identidades colectivas dispares en una misma cadena equivalencial, cadena cuya concurrencia global es posible y viene delimitada por su común contraposición respecto de una misma instancia antagónica. Por otro lado, Laclau explicita que se trata de una condensación a la par e indisolublemente simbólica y afectiva, donde los significantes son vinculados en la misma cadena equivalencial mediante un proceso de investidura afectiva cuya lógica, además, es idéntica a la del objeto *a* lacaniano. La ontología de lo social laclausiano, por lo tanto, incorpora en sí misma, como dimensión nuclear, los avatares del sujeto y de la subjetividad dilucidados por el psicoanálisis, donde la tensión del campo simbólico configura recíprocamente la polaridad individual-colectivo, de manera que «la psicología individual es, al mismo tiempo y desde un principio, psicología social» (Freud, 1984a: 9) o, por decirlo en la consabida fórmula lacaniana «el inconsciente es el discurso del Otro.» (Lacan, 2003: 10)

De este modo, por un lado, los significantes vacíos operan como puntales de la hegemonía cultural, esto es, como los presupuestos cosmovisionales que estructuran el sentido común predominante en una sociedad. No obstante, por otro lado, la pugna político-cultural, centrada justamente en ellos, convierte estos significantes vacíos en “flotantes”, es decir, en referentes modulables e inestables, susceptibles de presión y desplazamiento de sentido. Queda así manifiesta su relevancia instrumental de primer orden en la arena sociopolítica. No por azar, estos mismos ejes metafóricos del marco conceptual de la realidad han sido igualmente destacados desde las ciencias cognitivas por Lakoff (2007), quien también enfatiza la importancia de estos «conceptos disputados en su definición», como él los denomina, así como su dimensión «profunda», esto es, axiológica y afectiva, además de cognitiva.

Los conceptos de libertad, igualdad, justicia, democracia o progreso, si optamos por señalar solo algunos de los más obvios, son ejemplos paradigmáticos de significantes vacíos o flotantes que configuran la disputa ideológica del clásico eje izquierda-derecha. Un eje cuyo sentido polarizador, por cierto, también ocupa un lugar privilegiado en el propio arsenal simbólico-instrumental de la batalla política.

## **EL ESPECTRO POPULISTA Y LA VENTAJA DEL POPULISMO DE DERECHAS**

La teoría laclausiana permite evidenciar y denunciar hasta qué punto en las últimas décadas, bajo el imperialismo ideológico neoliberal, las huestes neoconservadoras y reaccionarias, mediante un ejercicio de praxis populista de derechas sin complejos, han sido capaces de cooptar a su favor este tipo de términos nucleares del discurso social, logrando así la hegemonía cultural. Mientras tanto, los sectores progresistas y democráticos han sido incapaces de calibrar la importancia del asunto e, incluso, han terminado asumiendo acríticamente estos conceptos, incluidos aquellos que perfilan su propia identidad política, justo en el sentido marcado por su adversario. No obstante, han sido precisamente determinadas fuerzas políticas emergentes de orientación progresista y “populista” las que mejor han tomado nota y fundamentado su avance institucional en la batalla cultural por este tipo de referentes simbólicos, primero en Latinoamérica y luego, tras el surgimiento de Podemos, en España y en Europa.

Resulta insoslayable enunciar cómo esto último ha venido acompañado de la perversión y confusión fomentadas en torno al propio significativo “populismo”, constituyéndose hoy él mismo en prototipo ejemplar de significativo vacío<sup>1</sup>, donde se mezcla indistintamente su sentido académico específico, otorgado por la teoría laclausiana, con el de las diversas propuestas políticas identificadas bajo dicha denominación por la historiografía política. Cabría suponer entonces que entre estas últimas primó, al menos en su origen, la apelación demagógica al pueblo, instrumentalizando sus emociones gregarias en favor de intereses particulares, y que por esa razón encontramos hoy, generalizado y casi en exclusiva, este sentido del término populismo, un sentido que de otro modo solo estaría configurando una refe-

---

<sup>1</sup> Hemos abordado ya esta reflexión, complementando la presente, en Romero (en prensa).

rencia falaz, distorsionada y vulgarizada.

Es bien sabido, sin embargo, que el origen concreto de este término aplicado a fuerzas políticas modernas acontece, de forma casi paralela, en el último tercio del siglo XIX en Rusia y en Estados Unidos. En el primer caso, el *Naródnichestvo* (populismo) fue un movimiento social de origen agrario cuyo objetivo era luchar contra la opresión zarista apoyándose en el pueblo.<sup>2</sup> Por su parte, el *People's Party*, también conocido como *Populist Party*, surgió en varios estados norteamericanos como iniciativa de la población granjera y rural frente al creciente poder de la plutocracia financiera, se constituyó como partido en 1892 y, a partir de 1896, se integró en el Partido Demócrata<sup>3</sup>.

Así pues, en su sentido historiográfico, el populismo emerge como reivindicación global del pueblo (*populus*), pero vinculando a este con su sector más amplio y desfavorecido, el *demos* griego o la plebe (*plebs*) romana, esto es, precisamente aquel cuyos intereses sí pueden ser universalizados sin cometer discriminación o injusticia, en justa contraposición con los privilegios de las élites. No habrá de extrañar, por lo tanto, que todo el esfuerzo de estas últimas se dirija a marginar este vínculo e identificar los intereses del pueblo con los de una imaginaria totalidad orgánica que permita mantener intacta su estructura jerárquica interna y, por ende, los intereses subyacentes a la parte privilegiada de la misma. De este modo, el fantasma del populismo se suma hoy al clásico del comunismo y al histórico de la propia democracia<sup>4</sup>, temida como la peste y considerada sinónimo de caos social desde los tiempos de Aristóteles hasta ya bien entrado el siglo XX.<sup>5</sup> El viraje sociopolítico respecto de la democracia, debe señalarse, solo aconteció cuando los demonizados mecanismos de participación, control y gobierno popular fueron limitados y sustituidos por los propios del llamado «gobierno representativo», cuya capacidad de mediación representativa no surgió en la mente de la mayoría de los “padres” de la moderna democracia liberal como complemento sino, precisamente, como contraposición y freno a la alternativa democrática.<sup>6</sup>

La rebelión actual, sin embargo, no ha provenido de las tan temidas masas, sino de una oligarquía que, al galope competitivo de una globalización capitalista cada vez más desbocada, ha aprovechado el duro shock de la crisis económica<sup>7</sup> para terminar de romper, de forma unilateral, el pacto social keynesiano establecido tras la II Guerra Mundial, desmantelando el histórico avance que aún supone el

<sup>2</sup> *Grand Larousse Encyclopédique*, citado en Verstrynge (2017: 42). Véase también el artículo sobre el *Naródnik* o populismo ruso en Wikipedia: <https://es.wikipedia.org/wiki/Naródnik>.

<sup>3</sup> Verstrynge (2017: pp. 43-44). Véase también en Wikipedia el artículo sobre *People's Party (United States)*: [https://en.wikipedia.org/wiki/People's\\_Party\\_\(United\\_States\)](https://en.wikipedia.org/wiki/People's_Party_(United_States)).

<sup>4</sup> No en vano los tres conceptos comparten, en su raíz etimológica de pueblo y comunidad, su referencia al bien colectivo, el cuidado mutuo y la prioridad de la cooperación sobre la competencia. Por supuesto, ello no evita que toda soberanía popular o democrática, como enfatiza Verstrynge, deba partir de su particular delimitación histórica de frontera y nacionalidad. Por otro lado, este autor atribuye un vínculo más estrecho entre populismo y democracia, mientras destaca del comunismo «oficial» su dimensión elitista e internacionalista.

<sup>5</sup> Recordemos que el sufragio universal, sin limitación censitaria de estatus social o económico, solo empezó a extenderse tras la I Guerra Mundial, y aun así con restricciones de raza y género.

<sup>6</sup> Véase al respecto la ya clásica obra de Manin (2016), pero también Canfora (2004) o Urbinati (2017).

<sup>7</sup> La referencia a la conocida obra de Klein (2007), excelentemente llevada a documental (Whitecross y Winterbottom, 2009), resulta aquí inevitable.

estado de bienestar mediante la doble vara de medir neoliberal, que justifica una creciente socialización de pérdidas mientras exhibe una privatización de beneficios cada vez más escandalosa.

Como consecuencia, cada vez más gente está más harta de sufrir el expolio social y de sentir que, encima, se burlan de su penuria con excusas que, a menudo, ni siquiera disimulan ser otra cosa; cansada de constatar hasta qué punto, como pintara el anónimo recogido por Galeano, «nos mean y dicen que llueve»; decepcionada por una democracia representativa que, precisamente a fuerza de traicionar la representación, deja de ser democracia, convirtiendo a la ciudadanía, como denunció el 15M, en «mercancías en manos de políticos y banqueros»; legitimada para proclamar sin tapujos, en paradójica reivindicación conservadora, que «no somos antisistema, el sistema es antinosotros». Frente a este panorama, el populismo «debería designar, con todo rigor, el llamamiento al pueblo sin mediaciones, y el rechazo de las élites dirigentes acusadas de confiscar la democracia; define una orientación hiperdemocrática»<sup>8</sup>. Como remarcan Álvarez y Ramas (2017: 16),

«el populismo es el esoterismo de lo político: predica que Dios está en el interior, dentro del pueblo y no por encima de él, llevando el conflicto hasta las corruptas élites “sacerdotales” que ya no le representan.»

Por otro lado, claro está que la estrategia populista, ahora de nuevo en sentido laclausiano, es instrumentalizable por igual a izquierda y derecha del arco político<sup>9</sup>, presionando en uno u otro caso por ampliar o limitar el eje democrático. En consecuencia, acontece un escenario complejo y paradójico donde las fuerzas progresistas, asimilables en su objetivo prodemocrático al populismo histórico<sup>10</sup>, pierden empero, frente a las fuerzas reaccionarias, en el combate hegemónico que analiza el populismo académico. Y pierden de tal modo que las últimas incluso son capaces de identificar socialmente a las primeras como populistas, ciertamente, pero solo bajo el signo de una operación perversa de doble inversión político-simbólica que equipara esta denominación populista, por un lado, con la demagogia que precisamente encarnan quienes así la proyectan sobre cabeza ajena, y por otro lado, en el extremo, con el peligro autoritario, antítesis de la democracia.

«La puesta en escena del populismo como enemigo consiste en oponerlo, globalmente, a la “democracia”. Los defensores de la democracia directa son, por esa vía, diabolizados en tanto que enemigos de la “democracia”»<sup>11</sup> por parte, preci-

---

<sup>8</sup> Taguieff, P.A. (2016). “Le ‘populisme’, ce mot passe-partout”, *Le Figaro*, 25 de noviembre de 2016, citado en Verstrynge (2017: 102).

<sup>9</sup> Esta disposición instrumental en ambos sentidos, asumida por Laclau y enfatizada por Mouffe, ha sido cuestionada por Alemán (2016), sobre todo en lo que refiere al extremo autoritario del fascismo, cuya lógica de imposición homogeneizadora contrapone a la propiamente hegemónica-democrática del populismo, contraposición que no compartimos y hemos discutido, junto a las habituales críticas y equívocos enunciados sobre el populismo, en Romero (en prensa).

<sup>10</sup> Dejamos aquí de lado, por inasumible aunque fundamental, el debate sociohistórico sobre qué fuerzas políticas autodenominadas de izquierdas o progresistas realmente lo son y hasta qué punto.

<sup>11</sup> Taguieff, P. A. *op. cit.*, citado en Verstrynge (2017: 107).

samente, de quienes siempre han maniobrado en contra suya.<sup>12</sup> Y, de hecho, esta operación ha resultado tan intensa y exitosa que cualquier intento reivindicador del significante “populismo” se encuentra hoy día destinado al fracaso, como ha subrayado Aragüés (2016), por lo que toda estrategia populista honesta y avezada debería, paradójicamente, prescindir del mismo.

En todo caso, retornando ahora la atención sobre el papel fundamental de los significantes vacíos en el combate político y su insuficiente estimación progresista, cabe señalar, por ejemplo, el intento reapropiador llevado a cabo por Podemos del patriotismo, trasladando su referencia desde el sentimiento identitario abstracto, excluyente y fracturador de la sociedad española, consecuencia de su trágico avatar histórico-político en el siglo XX, hacia la praxis política orientada al bien común bajo el certero lema “la patria es la gente”. Aunque también se ha objetado cuán deficitario ha resultado este intento reapropiador al omitir de manera constante, cual palabra maldita, el nombre de España<sup>13</sup>. Sin embargo, resulta llamativo cómo esta mirada populista todavía no ha centrado su enfoque en determinados significantes nucleares que, sin duda, también constituyen ejes cosmovisionales de primer orden en el actual panorama sociopolítico.

Cabría disputar entonces, con mucho más ahínco, el significante “libertad”, denunciando cómo se ha visto escindido y limitado a su dimensión negativa y asocial por el arrollador avance del neoliberalismo económico, a diferencia incluso de lo otrora postulado por los clásicos del liberalismo ético y político, una mutilación conceptual cuya magnitud permitiría y debería denostar al primero, más bien, como no-liberalismo. Habrá quien considere, desde luego, que esto es muy discutible, pero eso es justo lo que intentamos subrayar, que cabe y debe haber discusión y no regalo del significante liberal. Y cabría disputar también, como intentaremos argumentar en lo que sigue, los significantes divinos, religiosos y/o espirituales, combustible predilecto del populismo reaccionario de derechas y, sin embargo, persistente punto ciego y talón de Aquiles de la izquierda europea.

## **LA ESPIRITUALIDAD: CAMPO DE BATALLA INELUDIBLE**

En efecto, mientras que el llamado populismo latinoamericano se ha movido, incluso con notable comodidad, en la dimensión religiosa y/o espiritual, esta ha sido casi siempre desestimada o considerada como un mero obstáculo en su praxis política por la tradición progresista europea desde los inicios de la Ilustración hasta nuestros días. El desafío de la transformación política que aquí proponemos sería entenderla también como un vehículo fundamental para su propio avance.

Para ello hablaremos aquí indistintamente de religión y espiritualidad, sin entrar en el análisis académico de sus diferencias conceptuales. No obstante, centraremos nuestra atención en determinados aspectos nucleares de la religión cris-

---

<sup>12</sup> Aun cuando estos no tengan reparo, incluso, en denominarse “populares”, denominación gestada como referencia explícita al populismo cuando este término carecía de su actual mala fama (Maestre, 2016).

<sup>13</sup> Hernández (2017).

tiana, por configurar la herencia fundamental de nuestra cultura occidental, además de contener elementos especialmente idóneos para el deseable objetivo de la emancipación social, y en el concepto de espiritualidad, por constituir un elemento emergente, incluso desde perspectivas laicas, frente al creciente fenómeno de retroceso general y fanatización parcial de las religiones oficiales ante el imperante nihilismo pseudoilustrado de la globalización mercantil.

Podría objetarse a este proyecto, desde luego, que religión y espiritualidad limitan su realidad al estatuto ilusorio, frente al cual solo cabría actuar con la consabida receta ilustrada de carácter pedagógico, racional y positivista. No es nuestro objetivo central discutir aquí lo primero, relativo al estatuto ontológico de lo espiritual, salvo mostrando hasta qué punto estamos confrontando un concepto polisémico que, como tantos otros de la tradición metafísica, se dice en muchos sentidos. Pero sí cabe señalar la notable insuficiencia que la supuesta cura epistemológica ha mostrado hasta el momento, apuntando hasta qué punto el llamado *homo sapiens* suele tener como dimensión más fundamental, aun a su pesar narcisista, la del *homo credens*, en quien la necesidad simbólica o cosmovisional, de sentido e identidad, así como también la demanda relacional, de vínculo social y seguridad afectiva, contrastan con la eminente fragilidad de sus demandas éticas y epistemológicas. Pues es la norma y no la excepción en el ser humano que solo a duras penas logra soportar la angustia de la incertidumbre y de la soledad, que su disposición ontológica abierta reclama un sentido de la vida y de la muerte muy por encima de su hipotética verdad, que prefiere el aprecio y la aceptación del prójimo sobre la libertad o la justicia, y que antepone la aquiescencia y servidumbre voluntarias al naufragio cosmovisional y vincular. Y salta a la vista que en esta lid simbólica, social y afectiva, de inevitable inclinación existencial analgésica frente a la soledad y la incertidumbre, el mito y la religión han gozado y gozarán de ventaja estructural respecto de la filosofía y la ciencia.

A buen seguro interesa recordar aquí la perspectiva que precisamente sobre este asunto expresaron figuras tan relevantes del pensamiento ilustrado como Marx o Freud. Es famosa la frase del primero según la cual la religión «es el opio del pueblo», siendo habitual entenderla como una despiadada crítica hacia las creencias religiosas. Se olvida así la afirmación precedente:

«La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra esa miseria. La religión es la queja de la creatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de un estado de cosas privado de espíritu».

Para Marx las creencias religiosas no expresan tanto un problema teológico o metafísico como un problema social, y es este y no aquel lo que prima abordar. Por lo tanto, siguiendo sus propias palabras, la cuestión no estriba tanto en defender o criticar la religión, aun allí donde funcione como ideología o mistificación, sino en transformar «la crítica del cielo en crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política», puesto que

«la superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de que este sea realmente feliz; la exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la

exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita; la crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente, la crítica del valle de lágrimas santificado por la religión.» (Marx, 1992: 68-69)

Respecto al padre del psicoanálisis, conocido es su deseo de que el ser humano lograra superar la religión, a la que de forma específica calificó de «ilusión», concepto que no consideraba afín al mero error, sino vinculado con un deseo profundo y posible a la par que indemostrable (Freud, 1984b: 168). Sin embargo, más complejo fue su análisis sobre la posibilidad de que la ilusión religiosa fuera realmente vencible, pues su estatuto de «reliquia neurótica» de la colectividad humana (*Ibíd.*: 181-182) permitiría albergar la misma esperanza incierta sobre su completa superación mediante el trabajo pedagógico racional que acontece en el individuo adulto respecto de la neurosis de origen infantil. De este modo, aunque su inclinación personal final tendiera aquí al optimismo, cabe igualmente adscribirla al mencionado estatuto ilusorio. Esta adscripción es asimismo planteable en conformidad con las tesis estructurales del psicoanálisis elaboradas por Lacan (2012: 67), para quien la inexistencia de Dios sostenida por el ateísmo «verdadero», esto es, no ingenuo, equivale a su ubicación sempiterna en el inconsciente, en tanto inevitable metáfora ilusoria del gran Otro.

No obstante, debe señalarse también que el déficit estimativo de la religión y la espiritualidad ha tenido en la izquierda transformadora destacadas excepciones, ubicadas en la órbita de Podemos, que sí han denunciado este torpe olvido. A nivel teórico, Fernández Liria (2016: 138-161), ahondando sobre lo ya defendido en Fernández Liria y Alegre Zahonero (2014), nos recuerda el escrito conjunto de los jóvenes Hegel, Schelling y Hölderling (1998: 219-220), donde argumentan la necesidad de una «mitología de la razón» o una «razón mitológica», capaz de aunar mito y razón para movilizar con la incomparable fuerza del primero en la deseable dirección de la segunda. Esta es también la propuesta implicada en el proyecto ilustrado defensor de una «religión natural», en tanto que asume que la religión funciona como «una vía antropológicamente normal para escuchar la voz de la razón» (Fernández Liria, 2016: 156-157), cuya desintegración por el nihilismo postmoderno tan solo ha dejado a la razón todavía más impotente frente al vaivén de las supersticiones y los fanatismos identitarios.

A partir de este análisis, Fernández Liria enfatiza la relevancia estratégica del mensaje cristiano, cuyo mandato universal de amor al prójimo como a uno mismo en verdad constituye una «versión mitológica de la forma misma de la razón», asimilable al imperativo categórico kantiano, es decir, a la forma misma de la razón práctica y de la justicia social. De esta forma,

«al plantear una encarnación del “lugar de cualquier otro” bajo el signo del amor, se puede decir que el cristianismo prestaba a la razón toda la energía de la religión» (*Ibíd.*: 143),

una insuperable caracterización del «*logos* hecho carne» que la izquierda apenas supo atisbar y que, dentro de la propia Iglesia católica, perdió la batalla jerárquica. La excepción más notable, sin duda alguna, ha sido y es la teología de la liberación,

cuya escrupulosa fidelidad al mensaje cristiano original, además de realizar aportaciones teológicas tan valiosas para la crítica social como el concepto de «pecado estructural», supuso un crecimiento de la llamada «iglesia de los pobres» de tal magnitud que se precisaron ingentes recursos económicos y políticos, tanto del gobierno de Estados Unidos como de la propia jerarquía vaticana, para frenar el influyente compromiso político que generó en numerosos países latinoamericanos y lograr que las aguas volvieran a su habitual y controlable cauce.

Por otra parte, a nivel de praxis política, el Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos<sup>14</sup> destaca de manera especial por haberse configurado como referente audaz en la dirección que aquí demandamos, vinculando el concepto integrador de la espiritualidad con la política progresista de carácter igualmente universal e inclusivo, lejos de las perspectivas dogmáticas y excluyentes que tradicionalmente han primado en las versiones oficiales de las principales religiones particulares<sup>15</sup>. Del interés que ha generado esta iniciativa dan cuenta hasta la fecha, con una respuesta de público y medios que solo ignorando lo que aquí abordamos podría sorprender, tres encuentros a nivel nacional y una mesa redonda justamente centrada en la relación entre espiritualidad y política.<sup>16</sup>

## LA ESPIRITUALIDAD COMO SIGNIFICANTE VACÍO

Concretemos entonces de qué manera la espiritualidad es un significante vacío<sup>17</sup>, sin contenido estable sometido a consenso universal, y por ende flotante, objeto de pugna cultural y política. Bajo este prisma es posible comprobar hasta qué punto la espiritualidad se entiende de formas muy diversas, cuya clasificación proponemos esbozar aquí en una triple perspectiva ontológica, epistemológica y ética, a partir de la cual, además, se desprenden consecuencias igualmente dispares.<sup>18</sup>

La espiritualidad puede entenderse, en primer lugar, desde una perspectiva ontológica, esto es, como referencia hacia una privilegiada dimensión de la realidad o del ser humano precisamente conceptualizada como “espíritu” o “espiritual”, la cual, a su vez, ha sido comprendida de múltiples maneras.<sup>19</sup> Primero, el espíritu ha

<sup>14</sup> Puede encontrarse información sobre el Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos y sus actividades en su blog <https://podemosespiritualidadprogresista.wordpress.com> y en su página de *Facebook* <https://www.facebook.com/Espiritualidad-Progresista-Círculo-Podemos-1471105093162902>.

<sup>15</sup> En el extremo opuesto, priorizando elementos dogmáticos de una religión concreta, la propuesta del Círculo Podemos Musulmanes <https://www.facebook.com/podemosmusulmanes> ha producido una respuesta limitada y suspicaz, como es lógico, debido a su explícita homofobia, vulnerando así el código de los derechos humanos fundamentales y, por consiguiente, también el código ético de Podemos véase, por ejemplo: [https://politica.elpais.com/politica/2015/01/22/actualidad/1421956567\\_088774.html](https://politica.elpais.com/politica/2015/01/22/actualidad/1421956567_088774.html).

<sup>16</sup> La grabación de la misma, donde destacan las intervenciones de las teólogas feministas Emma Martínez Ocaña y Pepa Torres Pérez, puede verse aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=mXEOcHnO4Zk>

<sup>17</sup> Cabe señalar que el propio Laclau (2002) analizó la posibilidad, potencialidad y límites del nombre de Dios como significante vacío en el discurso místico.

<sup>18</sup> Wilber (2011: pp. 121-138) recoge a este respecto cuatro significados habituales de espiritualidad (como experiencia cumbre, como estadio elevado de desarrollo de cualquier dimensión humana, como dimensión humana específica y como cualidad particular), pero sin pretensión exhaustiva y ni siquiera clasificatoria, mezclando los criterios ontológico y epistemológico que expondremos a continuación.

<sup>19</sup> El término “espíritu” proviene del latín *spiritus* (soplo, aliento), pero ha servido también de traducción tanto

remitido a una realidad o dimensión inmaterial o metafísica, tradicionalmente opuesta y “trascendente” respecto de lo corpóreo o material.<sup>20</sup> Pero esta contraposición, en apariencia simple, también ha sido objeto de articulaciones muy distintas. Por un lado, en ocasiones el espíritu ha pretendido abarcar toda dimensión inmaterial, mientras que otras veces refleja solo parte de la misma, cayendo a menudo la restante bajo el concepto de “alma” en la clásica estructuración trimembre cuerpo-alma-espíritu, y aun así no ha estado fijo cuál de ambos términos remitía a la dimensión del pensamiento, cognitiva o racional, cuál a la vital, emocional o afectiva y cuál a la vivencial o intencional de la conciencia, por limitarnos solo a tres de las opciones más claramente disponibles. Por otro lado, entre las dimensiones materiales e inmateriales se han postulado relaciones de independencia, interdependencia o subordinación en uno u otro sentido, con las subsiguientes teorías pluralistas, dualistas, materialistas y espiritualistas o idealistas, así como con los múltiples sentidos y combinaciones de trascendencia e inmanencia que a partir de las mismas pueden desplegarse.

Constatamos además cómo, en algunas de las concepciones señaladas, el espíritu ha remitido a una realidad o dimensión no solo inmaterial o metafísica, sino también metapsicológica, distinta de los parámetros considerados propios de la dimensión psicológica en función de cómo estos hayan sido delimitados (por ejemplo, en torno al alma en alguna de sus plurales y complejas concepciones). Y también resulta habitual, dando un último paso, que la espiritualidad aluda incluso a una realidad o dimensión ontológica metaindividual, conectiva y unitaria, de unidad de todo lo existente, por lo común identificada con la divinidad, y respecto de la que puede establecerse o no determinado tipo o grado de pluralidad o diferenciación interna, e inclusive que trascienda la propia dicotomía materia-espíritu.

En segundo lugar, bajo el concepto de espiritualidad también suele destacarse la perspectiva epistemológica o cognitiva, esto es, de experiencia, conocimiento o aceptación de aquella realidad predefinida como trascendente o espiritual. Encontramos así alusiones a la espiritualidad entendida como vivencia o asunción de la dimensión espiritual en alguno de los sentidos previamente indicados desde la perspectiva ontológica, desde la simple constatación o afirmación de un aspecto inmaterial en el ser humano hasta las llamadas «experiencias cumbre», místicas o no ordinarias de conciencia, normalmente interpretadas como conexión con lo divino, pero también de comunión universal, plenitud de sentido y finalidad de la existencia. En todo caso, debe señalarse que ambas perspectivas, ontológica y epistemológica, resultan en sí mismas indisociables, pues no cabe argumentar la una sin la otra y viceversa, y que las interpretaciones de la espiritualidad que ponen el acento en esta dimensión ontoepistemológica suelen conllevar un inevitable sesgo de exclusión y elitismo cognitivo, concediendo o denegando la cualificación de espiritual según se experimente, conozca, interprete, asuma o crea en la realidad designada bajo este término.

En tercer y último lugar, la espiritualidad también permite privilegiar la

---

para el vocablo griego *nous* (pensamiento, inteligencia) como para el vocablo griego *pneuma* (aliento, fuerza vital), presentando así una génesis polisémica de irreductible complejidad.

<sup>20</sup> No hace falta resaltar, por otra parte, cómo los conceptos de materia y materialismo también han resultado objeto de plurales e incluso contrapuestas interpretaciones que aquí no podemos abordar.

perspectiva ética, práctica o de la acción, y por ende, también política y de justicia social. De hecho, cabe argumentar que es precisamente aquí, en la dimensión ética, donde se encuentra el núcleo central de algunas de las tradiciones espirituales más relevantes, cuyo valor a su vez radica en haber puesto el acento justo en esta dimensión. En cualquier caso, el potencial político general de las opciones planteadas, aun no siendo excluyentes, salta a la vista, y resulta claro que es en este último terreno argumentativo, el axiológico o deontológico, donde proponemos y conviene priorizar la contienda con pretensiones emancipadoras. Máxime cuando, como ya indicamos, la tradición occidental cristiana, fundamentada en los evangelios, permite ubicar la dimensión ética y social en el corazón mismo de la espiritualidad.

El arsenal político progresista y espiritual de origen evangélico vendría encabezado, según fue analizado ya en el epígrafe anterior, por la consabida versión mitológica del imperativo racional, presente por igual en los cuatro libros canónicos: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»<sup>21</sup>, síntesis completa del mandato divino respecto de todo trato social y reiterado como el «nuevo mandamiento» final<sup>22</sup>. Pero la prioridad de la praxis ética del amor<sup>23</sup> sobre cualesquiera otras consideraciones ontoepistemológicas se evidencia igualmente en otros pasajes donde Jesús advierte que a los buenos «por sus frutos los reconoceréis»<sup>24</sup>, que «cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis»<sup>25</sup> o que la bondad no es un asunto teórico sino práctico<sup>26</sup>, como ya previamente afirmara Aristóteles<sup>27</sup>. En este sentido, cabe subrayar que el mensaje evangélico implica una democratización radical de la virtud, opuesta tanto al elitismo epistemológico del intelectualismo moral griego (del que cabría discutir si es más supuesto que real en Platón<sup>28</sup> y Aristóteles<sup>29</sup>) como al coetáneo del gnosticismo<sup>30</sup>. Al contrario de lo propuesto en estos últimos, para el Jesús cristiano la salvación no depende del conocimiento, sino de las buenas obras, accesibles a todos por igual.

Si centramos la mirada social en dimensiones concretas de clase o género, veremos además que las célebres bienaventuranzas<sup>31</sup> no destinan precisamente el cielo para los ricos y poderosos, sino para aquellos que son pobres, que sufren, que

---

<sup>21</sup> Mateo 22:39, Marcos 12:31, Lucas 10:27 y Juan 13:34.

<sup>22</sup> «Os doy un nuevo mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Juan 13:34).

<sup>23</sup> Prioridad aplicada, también y análogamente, en el mandato supremo del amor a Dios.

<sup>24</sup> Mateo 7: 15-20.

<sup>25</sup> Mateo 25:40.

<sup>26</sup> «Y todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica, será como el hombre insensato que edificó su casa sobre la arena» (Mateo 7:26 y Lucas 6:49).

<sup>27</sup> «Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos. Se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía.» (Aristóteles, *Et. Nic.* II, 4, 1105b).

<sup>28</sup> Véase, por ejemplo, *Menón*, donde concluye que la virtud no es por naturaleza, pero tampoco es enseñable, por no ser conocimiento, sino una especie de don divino que no se refleja en la teoría, sino solo en la práctica.

<sup>29</sup> Tal como acabamos de comprobar en Aristóteles, *loc. cit.*

<sup>30</sup> Por ejemplo, el conocido evangelio gnóstico de Tomás enfatiza en su comienzo que «Quien encuentre el sentido de estas palabras no gustará de la muerte [...] Pero si no os conocéis a vosotros mismos, estáis sumidos en la pobreza y sois la pobreza misma» (De Santos Otero, 2002: 689).

<sup>31</sup> Mateo 5: pp.1-12.

son injustamente perseguidos y tienen «hambre y sed de justicia». Veremos también que, en su encuentro con el joven rico, Jesús afirma contundente que «es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los Cielos»<sup>32</sup>. Y veremos, incluso, que al forzar la expulsión violenta de los mercaderes del templo, Jesús identifica a estos, literalmente, como «bandidos»<sup>33</sup>. Cabe recordar aquí también cómo Tomás de Aquino, teólogo y filósofo de referencia para la Iglesia católica, dictamina la evidencia ética según la cual, «en caso de necesidad, todas las cosas son comunes»<sup>34</sup>. Respecto de la mujer, a su vez, veremos que Jesús mostró nada menos que a la «pecadora pública» como modelo ejemplar<sup>35</sup>, o cómo consideró que la adúltera no merecía ninguna condena, ni humana ni divina.<sup>36</sup>

Por supuesto también podemos encontrar en los textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, propuestas reaccionarias, discriminatorias y contrarias a la teórica universalidad actual de los derechos humanos. Pero lo enunciado debería ser suficiente para mostrar hasta qué punto cabe concebir una genuina batalla simbólica-espiritual, sin duda formulada en paralelo a la propiamente pedagógica<sup>37</sup>, por los valiosos pero a menudo no bien valorados significantes del espíritu. Un combate cultural que, según cabe resumir nuestra propuesta final, permita corregir los actuales presupuestos hegemónicos, aquellos que hoy posibilitan la ubicación en el ámbito de la espiritualidad, y hasta su apropiación exclusiva, por parte de quien se manifiesta como «creyente pero no practicante», reorientando dichos presupuestos en favor de quien pueda incluso reivindicarse, por el contrario pero con genuina legitimidad, como «practicante pero no creyente». Mucho ganaríamos todas si dejaráramos de regalar Dios al Diablo y volviésemos a poner estas cosas en su sitio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- Álvarez, J-P. y Ramas, C. (2017). “Del *Palazzo* a la *Piazza*. A propósito de *Populismo. El veto de los pueblos* de Jorge Verstrynge”. *El Viejo Topo*, 356.
- Aquino, T. (1988). *Suma de Teología*. Madrid: BAC.
- Aragüés, J. M. (2016). “Contra el populismo”. *El Periódico de Aragón*, 16 de diciembre de 2016. Disponible en:  
[http://www.elperiodico-dearagon.com/noticias/opinion/populismo\\_1167105.html](http://www.elperiodico-dearagon.com/noticias/opinion/populismo_1167105.html)
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Canfora, L. (2004). *La democracia. Historia de una ideología*. Barcelona: Crítica.
- De Santos Otero, A. (2002). *Los evangelios apócrifos*. Madrid: BAC.

<sup>32</sup> Mateo 19:24 y Marcos 10:25. Se discute la existencia en este conocido pasaje de un error de traducción al latín, al confundir el griego *kamelos* (camello) con *kamilos* (soga o maroma). En cualquier caso, la hipérbole tiene el mismo sentido.

<sup>33</sup> Mateo 21:12-13, Marcos 11:15-17, Lucas 19:45 y Juan 2:13-16.

<sup>34</sup> *Sum. Teol.*, II-II, q. 66, art. 7.

<sup>35</sup> Lucas 7:36-50.

<sup>36</sup> Juan 8:3-11.

<sup>37</sup> Para esta última tarea véase Paniego y Romero (2014).

- Fernández Liria, C. (2016). *En defensa del populismo*. Madrid: Catarata.
- Fernández Liria, C. y Alegre Zahonero, L. (2014). “La izquierda, el sentido común y el cristianismo”. *Revista Éxodo*, nº 123. Disponible en:  
<http://www.exodo.org/la-izquierda-el-sentido-comun-y-el-cristianismo>  
También en: <http://rebellion.org/noticia.php?id=184680>
- Freud, S. (1984a). “Psicología de las masas”. *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza.
- (1984b). “El porvenir de una ilusión”. *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G.W.F., Schelling, F. y Hölderling, F. (1998). “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”. En: Hegel, G.W.F. *Escritos de juventud*. México: FCE.
- Hernández, E. (2017). “Lo que vendrá después de Podemos (y la palabra maldita)”. *El Confidencial*, 17 de noviembre de 2017. Disponible en:  
[https://blogs.elconfidencial.com/espana/postpolitica/2017-11-17/podemos-vendra-despues-espana-plurinacional\\_1478921/](https://blogs.elconfidencial.com/espana/postpolitica/2017-11-17/podemos-vendra-despues-espana-plurinacional_1478921/)
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (2003). “El seminario sobre 'La carta robada'”. *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- (2012). *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2002). “Sobre los nombres de Dios”. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lakoff, G. (2007). *No pienses en un elefante*. Madrid: Editorial Complutense.
- Maestre, A. (2016). “El PP, el partido que se definió a sí mismo como populista en su ideario”. *La Marea*, 28 de noviembre de 2016. Disponible en:  
<http://www.lamarea.com/2016/11/28/pp-partido-se-definio-populista-ideario>
- Manin, B. (2016). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1992). “Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. En: Marx, K. *La cuestión judía (y otros escritos)*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Paniego, J.A. y Romero, J.L. (2014). *Religión e irreligión en la escuela. Un modelo democrático de formación*. Madrid: Manuscritos.
- Platón (1993). *Menón. Crátilo. Fedón*. Madrid: Gredos.
- Romero, J. L. (en prensa). “Con el viento a favor: razón y populismo”. En: Villacañas, J.L. y Ruiz Sanjuán, C. (Eds.) *Populismo versus Republicanismo: genealogía, historia, crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schmitt, C. (2005). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Urbiniati, N. (2017). *La democracia representativa. Principios y genealogía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Verstrynge, J. (2017). *Populismo. El veto de los pueblos*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Whitecross, M. y Winterbottom, M. (2009). *La doctrina del shock* (Documental). Dis-

ponible en *Youtube*.

- Wilber, K. (2011). “Espiritualidad y política para el siglo XXI”. En: Cervantes, C.  
(Ed.) *Espiritualidad y política*. Barcelona: Kairós.
- VV.AA. (1998). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.