



# UTOPIA Y RELIGIÓN: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LO-TRASCENDENTE

*UTOPIA AND RELIGION: THE SOCIAL  
CONSTRUCTION OF THE-  
TRANSCENDENT*

## **AUTOR**

Guillem Compte Nunes  
Universidad Nacional  
Autónoma de México (UNAM)

## **Cómo citar este artículo:**

Compte Nunes, G. (2022). Utopía y religión. La construcción social de lo-transcendente. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 135-159.

## **Artículo**

Recibido: 18/05/2022  
Aprobado: 23/06/2022





## RESUMEN

En esta indagación teórica abordo la relación conceptual entre utopía y religión, esto en el marco de una inquietud por actualizar conceptos clave para comprender el cambio social y de esta manera facilitarlos. La hipótesis es que ambos conceptos responden a una misma definición, la construcción social de lo-trascendente, y que, en ese sentido, remiten al mismo fenómeno. Para verificar este supuesto selecciono cinco pensadores decisivos en el desarrollo de la trayectoria conceptual de la utopía —Moro, Rousseau, Comte, Bloch y Mannheim— y examino cómo caracterizan la relación entre utopía y religión, y cómo sus utopías totalizan la espaciotemporalidad. Encuentro que efectivamente el concepto de utopía ha convergido en la definición de religión. Por último, relaciono la trayectoria conceptual de religión y dos debates contemporáneos en la sociología de la religión con la definición planteada y su asimilación a la utopía, y cierro abogando por un enfoque procesual que supere las inercias conceptuales asociadas con utopía y religión.

**PALABRAS CLAVE: UTOPIA; RELIGIÓN; CONSTRUCTIVISMO; TRASCENDENCIA.**

## ABSTRACT

In this theoretical inquiry I address the conceptual relationship between utopia and religion from the framework of a concern with updating key concepts to understand social change, thereby facilitating it. The hypothesis is that both concepts respond to the same definition, the social construction of the-transcendent, and that, in this sense, they refer to the same phenomenon. To verify this assumption, I select five decisive thinkers in the development of the conceptual trajectory of utopia —More, Rousseau, Comte, Bloch, and Mannheim— and examine how they characterize the relationship between utopia and religion, and how their utopias totalize spacetime. I find that the concept of utopia has converged with the definition of religion. Finally, I relate the conceptual trajectory of religion and two contemporary debates in the sociology of religion with the proposed definition and its assimilation to utopia, and I close by advocating a processual approach to overcome the conceptual inertia associated with utopia and religion.

**KEYWORDS: UTOPIA; RELIGION; CONSTRUCTIVISM; TRANSCENDENCE.**

## INTRODUCCIÓN

**F**enómenos como la pandemia Covid-19 ilustran la complejidad de los problemas sociales contemporáneos, cuya gestión requiere una perspectiva global, multiactor e interdisciplinaria. Asimismo, las crisis del s. XXI señalan la necesidad de facilitar el cambio social emancipador; de lo contrario, no resulta descabellado pensar en la extinción de la humanidad. Ante estas amenazas le incumbe a la ciencia evolucionar su conceptualización de la realidad para continuar incidiendo positivamente en ella (Mills, 2010), dado que el conocimiento científico no solamente refleja el mundo, sino que, sobre todo, lo construye (Berger y Luckmann, 2012). En este sentido, importa reexaminar periódicamente los conceptos arquetípicos del cambio social y su interrelación semántica con el fin de discernir si requieren alguna actualización. En este trabajo trato la relación conceptual entre utopía y religión, nociones centrales para apreciar el cambio social. Ambas fueron desacreditadas por motivos ideológicos, pero han sido rehabilitadas últimamente. Cada una ha motivado millares de investigaciones; sin embargo, su relación ha suscitado escasa atención, y los pocos estudios que la abordan no aportan suficiente claridad (Alicino, 2017; Aranda, 2003; Boer, 2008; Couceiro-Bueno, 1999; Ferrara, 2007; Huici, 2007; Krech, 2009; Szymanski, 2016). Una mejor comprensión de este vínculo debería promover la colaboración entre utópicos y religiosos, además de propiciar el intercambio disciplinario. Así, la pregunta de investigación es ¿cuál es la relación conceptual entre utopía y religión? Con base en una lectura preliminar de la literatura y algunas investigaciones empíricas, planteo la hipótesis de que estos vocablos pueden definirse de la misma forma, la construcción social de lo-trascendente, y que, en consecuencia, remiten al mismo fenómeno. Se trata de una definición antirrealista, que no niega que pueda haber otras definiciones de religión y utopía (Stausberg y Gardiner, 2016: 15).

El objetivo de este escrito es mostrar la plausibilidad de esta hipótesis; con ese fin, realizo una revisión de la trayectoria conceptual de la utopía en torno a su conexión con la religión a partir del pensamiento de cinco autores clave cuyas obras muestran giros significativos en la concepción de dicha relación, hacia la convergencia definicional indicada. Finalmente, verifico esta definición considerando la trayectoria conceptual de la religión y dos de sus debates contemporáneos.

### 1. CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

Parto de la distinción entre palabra, concepto y fenómeno. En sí mismas, las palabras son ambiguas; en cambio, “un concepto unifica en sí la totalidad del significado” (Koselleck, 1993: 117). Ahora bien, esta condensación se articula mediante una cadena de duplas palabra-concepto y, por tanto, retiene plasticidad semántica. Un concepto es un constructo simbólico poroso, que evoluciona en función de la red de significación y los usos

sociolingüísticos; analíticamente, este desarrollo se recorta como trayectoria conceptual (Torres, 2008).

El cotejo de trayectorias conceptuales puede realizarse de distintas maneras; aquí me ceñiré a verificar si desde su invención el término utopía ha convergido conceptualmente hacia la religión. El punto de partida conceptual es una definición a partir de la utopía moreana; y el punto de comparación y llegada, una definición de religión que recapitula su trayectoria conceptual y que, asimismo, permite apreciar si la utopía adopta una forma religiosa.

Como se sabe, con el neologismo utopía Tomás Moro juega con la ambivalencia de la abreviación u- de los prefijos ou- y eu-, para significar un no-lugar (*outopia*) que es a la vez un buen-lugar (*eutopia*). Moro establece un marcado contraste entre la Inglaterra decadente de su tiempo y este buen-lugar, Utopía, donde parecen solventarse o evitarse los problemas ingleses. Aunque ficticia, el autor describe una comunidad plausible, de origen humano y producto del esfuerzo conjunto de las generaciones. Con estos elementos se puede definir utopía como *la construcción social del buen-lugar*. Construcción social porque implica una acción colectiva coordinada mediante cierto método o forma de vida; y del buen-lugar, porque es un sitio deseado, en contraposición al mal-lugar, que es criticado. Con esta definición de forma, no de contenido ni de función, la manera en que se construye y la concepción del buen-lugar dependen de la idiosincrasia de cada grupo utópico.

Por otro lado, con el surgimiento de la reflexión filosófica y, luego, científica sobre los fenómenos sociales, la religión deviene objeto de estudio, abordándose desde su dimensión social, que es la propiamente asequible al análisis científico (Carretero, 2009: 3). Ludwig Feuerbach es pionero en examinar el fenómeno religioso desde una matriz filosófico-científica; en *La esencia del cristianismo* (2009) desarrolla una teoría de la religión que recupera la mirada naturalista de algunos pensadores griegos, como Eurípides, que ya habían cuestionado la condición divina. Concluye que la religión es la proyección social inadvertida de una infinita naturaleza humana. Siguiendo sus pasos, Émile Durkheim entiende el fenómeno religioso como la representación colectiva de la sociedad ideal (Durkheim, 2012). A partir de estas aportaciones seminales el estudio de la religión ha insistido en esta línea definicional de forma (Geertz, 2006, cap. 4; Luckmann, 2023, cap. 3; Simmel, 2001: 214-221), que puede sintetizarse como *la construcción social de lo-trascendente* (Besecke, 2005; Carretero, 2009; Luckmann, 1991: 172; Rock, 2015).

Antropológicamente, lo-trascendente es el espacio simbólico que desborda el límite biológico y, por tanto, configura la condición humana (Simmel, 2000). Para nuestros propósitos, se trata del núcleo central de ese universo simbólico, el cual establece un Absoluto o Totalidad que se impone sobre las personas creyentes (Luckmann, 2023: 36): su ubicación en un más-allá de la cotidianeidad enmarca la comprensión de la experiencia mundana, proporcionando sentido global, seguridad existencial y propósito vital, y regulando el comportamiento. A nivel empírico, lo-trascendente se construye por la iconización — asociación simbólica selectiva que acumula significación normativamente positiva (Irvine y Gal, 2000)— de mitos cuya constelación vertebró el espacio trascendental (Berger y Luckmann, 2012: 139-142); se instituye así una apreciación bipolar del mundo, entre

‘sagrado’ y ‘profano’ (Caillois, 2006; Cassirer, 1998; Eliade, 1987), mediante discontinuidades que totalizan la espaciotemporalidad (García-Pelayo, 2009: 2744-2748). En consecuencia, lo-trascendente entraña manifestaciones observables de apego simbólico-afectivo (cuasi)incondicional por parte de sus constructores, permitiendo distinguir científicamente el proceso religioso de otras empresas humanas con escaso carácter totalizador (p. ej. Sarrazin, 2021).

Tomando estas dos definiciones base, la pregunta de investigación puede reformularse: ¿cuál es la relación conceptual entre el buen-lugar y lo-trascendente? Aunque, de entrada, parezca obvio que el buen-lugar remite al Bien, y que este valor configura lo-trascendente, esta comprensión totalizadora de la utopía se ha construido históricamente y debe demostrarse, no asumirse; además, de momento no hay acuerdo teórico sobre la totalización como rasgo sine qua non de la utopía.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La relación entre utopía y religión ha sido abordada desde dos ángulos, sin que haya emergido un consenso al respecto. Un enfoque consiste en señalar puntos en común entre estos conceptos; las convergencias comprenden, en primer lugar, el atractivo de utopía y religión para quien está insatisfecho con el *statu quo* (Alicino, 2017: 28), sentimiento que coadyuva a su potencial revolucionario (Boer, 2008: 306). Segundo, ambos conceptos suponen estrategias epistémico-existenciales, “metáforas absolutas” (Couceiro-Bueno, 1999), que permiten simplificar la comprensión de la realidad social, de esta manera idealizándola, para poder enfrentar su complejidad; asimismo, posibilitan la adquisición de sentido y certidumbre globales, ausentes en una lectura empírica desapasionada. Estas hermenéuticas de lo ideal-cierto dirigen las vidas de sus adeptos, siendo universos simbólicos envolventes, totalizadores, que configuran identidades personales y colectivas. Tercero, utopía y religión responden a “la necesidad de trascendencia [que] parece inscrita en la propia naturaleza del hombre” (Huici, 2007: 67), y, en este sentido, remiten a creencias metafísicas científicamente indemostrables (Alicino, 2017: 28); así, se ha interpretado que la utopía ha desplazado a la religión en la empresa social de lo-trascendente (Szymanski, 2016: 42).

Estas tres aristas de la intersección utopía-religión evidencian su cercanía conceptual, porque vinculan rasgos ‘esenciales’, no ‘accidentales’; y las fuentes citadas se centran en las similitudes y omiten comentar diferencias. Con todo, no ha habido una clara afirmación de que utopía y religión constituyan un mismo fenómeno o puedan definirse de igual forma.

El segundo ángulo de análisis de esta relación asume una diferenciación conceptual, sin explicitar exactamente por qué, y procura establecer tipologías. Destacan tres clasificaciones: direccional, ideológica e histórica. En la tipología direccional se ha dicho que la relación es a-, uni- o bidireccional. Siguiendo a Mannheim, Krech (2009: 122-123) sostiene que la religión puede ser ideológica o utópica en sus manifestaciones empíricas, por lo que no puede establecerse a priori ninguna direccionalidad. En cambio, otros afirman

que toda religión es utópica; por implicación, no toda utopía sería religiosa (Tamayo, 2016: 1). Por último, se plantea la interpenetración de las dos (Huici, 2007: 67).

La segunda tipología determina afinidad según criterios ideológicos; de nuevo, Krech argumenta una afinidad entre utopía y religión utópica, dado que ambas cuestionan lo existente y se orientan al cambio. Por su parte, Boer (2008) critica a Fredric Jameson por no considerar la relación entre utopía y religión, de acuerdo con su prejuicio marxista de que ésta ya ha sido superada. Tanto esta clasificación como la anterior no han sido sistematizadas como tales, por lo que surgen de apreciaciones puntuales y carecen de suficiente justificación.

En contraste, la tipología histórica, focalizada en el periodo moderno, categoriza el desarrollo de la relación entre utopía y religión a lo largo de los últimos cinco siglos (Alicino, 2017; Aranda, 2003; Ferrara, 2007; Szymanski, 2016). *Grosso modo*, indica dos fases principales de esa relación, correspondientes al Renacimiento (ss. XVI y XVII) y la Ilustración (ss. XVIII y XIX). En la primera etapa, iniciada por Moro con *Utopía*, los autores utópicos entienden que la religión es connatural a la utopía y, en oposición al cristianismo medieval decadente, optan por la religión natural y/o una reformulación del cristianismo, ambas en apoyo al buen-lugar deseado. Aquí la religión respalda la construcción del paraíso en la Tierra, y garantiza la existencia y consecución del paraíso ultramundano. Sin embargo, el pensamiento ilustrado criticará el dogmatismo religioso, lo cual resulta en el declive de la religión organizada como elemento utópico diferenciado. En esta fase la religión se sublima como dimensión espiritual de una utopía antropocéntrica, como ejemplifica el Cuerpo Político de Rousseau (Alicino, 2017; Aranda, 2003). Estas dos etapas muestran una secularización de la utopía, sin que esto signifique suprimir la religión.

A diferencia de las otras dos taxonomías construidas *ad hoc*, la tipología histórica integra una lógica que la fundamenta teóricamente, a saber, la interrelación entre contexto y texto utópicos. Adicionalmente, complementa el primer enfoque de estudio de la relación entre utopía y religión, porque la secularización de la utopía, transitando de la religión de Dios a la de la Persona, es congruente con las aristas segunda y tercera de ese enfoque. En suma, tomados en conjunto, estos hallazgos apuntan que utopía y religión son actividades volcadas en la construcción de lo-trascendente, aunque la literatura no las equipare.

### **3. MOMENTOS DE LA RELACIÓN UTOPIA-RELIGIÓN**

A continuación, realizo una revisión de la relación entre utopía y religión mediante un análisis del pensamiento utópico de cinco autores, de Moro a Mannheim pasando por Rousseau, Comte y Bloch. Abordo la presencia de la religión en las utopías de estos pensadores desde dos perspectivas. Por un lado, verifico si y de qué manera la religión se ha integrado al concepto de utopía, como sugiere la tipología histórica. Por el otro, examino si y cómo la utopía totaliza la espaciotemporalidad, sobre todo el espacio moral, lo cual indica que el buen-lugar asume el lugar de lo-trascendente. He seleccionado a estos pioneros de la utopía porque la comparación entre sus propuestas utópicas evidencia virajes significativos en esa trayectoria conceptual.



### 3.1. MORO

*Utopía* (Ut, 1941) es una obra de ficción articulada en dos partes, ambas dialogadas. En el libro I Moro, en boca del protagonista, Rafael Hitlodeo, critica la Inglaterra de su época, censurando el absolutismo monárquico, la propiedad privada y la decadencia moral. En el libro II Hitlodeo describe la vida en Utopía, isla imaginaria que contrasta con la realidad inglesa, aunque el autor no las compara directamente. De este modo, Moro formula un buen lugar que se postula como alternativa, aunque artificiosa, a la condenable sociedad inglesa.

¿Qué papel tiene la religión en *Utopía*? En el primer libro apenas se critica el cristianismo existente; en cambio, al final del segundo libro Moro dedica una larga sección a las religiones de los Utópicos, por lo que el reparo del autor al *statu quo* religioso inglés se da implícitamente. Las religiones en Utopía comparten una misma perspectiva trascendental de tipo estoico a la que Moro añade dos elementos; de una parte, unos “principios tomados de la religión”, ya que “la razón es insuficiente y débil para averiguar la verdadera dicha (...) [que] son los siguientes: que el alma es inmortal y nacida por bondad divina para ser feliz; que después de esta vida hay premios destinados a nuestras buenas obras y castigos para nuestros pecados” (Ut: 126). Como explica el autor, estos preceptos aseguran la estabilidad del orden social, porque el temor a Dios condiciona el comportamiento terrenal. De otra parte, Moro agrega la tolerancia religiosa, en el marco de estos principios, para prevenir altercados y por la creencia de que la razón encontrará la verdad religiosa. En efecto, con el paso del tiempo, dice, la mayoría de Utópicos se han adherido a una religión que coincide con el cristianismo del s. XVI en diversos puntos, pero que muestra un talante modélico y progresista carente en éste: aparte de la libertad religiosa, se afirma el proselitismo no violento, la pureza y ejemplaridad de la religión y sus sacerdotes, la elección democrática de sacerdotes y la igualdad de género en el ministerio sacerdotal.

Ante esta mirada religiosa de *Utopía* ha habido tres interpretaciones. Una considera que la religión utópica está al servicio del poder político; la tolerancia serviría para fragmentar el poder religioso y los principios mínimos, para asegurar la estabilidad política (Nendza, 1984). Ahora bien, esta caracterización, afín a la lógica maquiaveliana, es incongruente con el humanismo cristiano del autor. En el otro polo, los Utópicos serían una especie de precristianos, listos para recibir el evangelio (Silva, 1992), como las gentes del Nuevo Mundo recién descubierto. En este caso, se ignora la crítica moreana al cristianismo, por ejemplo, a su intolerancia religiosa (Nendza, 1984: 206-208). Entre estos extremos, Hermida (2017: 272) argumenta que en el pensamiento de Moro “la política se fusiona con la religión a través de la justicia, entendida ésta como justicia natural desvinculada de la ley positiva o social”. Esta interpretación reconoce la integración de política y religión del autor en su trayectoria vital, que a la postre le conduce a su martirio (Hermida, 2017: 257-268). En consecuencia, Utopía condenaría el habitual divorcio entre discurso religioso y práctica política mediante el contraste entre Inglaterra, que profesa conocer a Cristo, pero lo rechaza con sus actos, y *Utopía*, que sigue a Cristo sin conocerlo (Cañas-Quirós, 2008: 134-135).

La centralidad de lo-trascendente en esta obra también se evidencia en la apropiación del autor de dos planteamientos del cristianismo primitivo, la vida en común y la visión profética de la Nueva Jerusalén (Caos, 2017). Ambos suponen totalizaciones que

estructuran el buen-lugar proyectado por Moro. Por un lado, *Utopía* totaliza la discontinuidad moral entre propiedad privada, inglesa, y propiedad común, Utópica, marcándolas como bases irreconciliables de sendas realidades. El precedente más cercano no se encuentra en *La República* de Platón, promotora de un comunismo elitista, sino en los Hechos de los Apóstoles (2: 44-45 y 4: 32), donde se esboza la vida comunal de los primeros cristianos. Esta solidaridad, que tendrá continuidad en el monaquismo medieval, refleja y enseña la subordinación de la materialidad a la realidad trascendental.

Por otro lado, la incertidumbre en el tránsito de sociedad feudal a capitalista de principios del s. XVI propicia el surgimiento de una mentalidad profética, reflejada en Moro, que combina la crítica social con la presentación de una imagen alternativa, la Nueva Jerusalén en términos bíblicos, que encarna ideales trascendentales. Utopía totaliza la temporalidad, porque esta Nueva Jerusalén no solo recupera el pasado glorioso de la comunidad cristiana primitiva, sino que también se expresa en el presente monacal y se proyecta escatológicamente (*Apocalipsis*, 21: 9-27). El no-lugar y la aparente perpetuidad de *Utopía* prefiguran la eternidad del cielo cristiano, complementando la totalización del espacio físico, como paraíso a-isla-do.

Para Moro el buen-lugar se erige sobre y se rige bajo principios trascendentales (razón, virtud, divinidad...) y la religión coexiste en armonía con el Estado. Novedosamente, permite que lo-trascendente desborde la cristiandad medieval en el sentido antropocéntrico de Pico della Mirandola, de que la Persona se construye a sí misma, es decir, construye su propia trascendencia (Hermida, 2017: 273-274).

## 3.2. ROUSSEAU

Aunque Jean-Jacques Rousseau no escribió ninguna utopía literaria, su pensamiento ha sido caracterizado como utópico, específicamente en relación con sus obras *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (2013) y *El contrato social* (CS, 1997) (Hierro, 1988). En ellas el ginebrino presenta los momentos que articulan la utopía, crítica de la realidad en el *Discurso* y propuesta de transformación en *El contrato*.

Para entender la solución política de Rousseau a los males sociales debe apreciarse su punto de partida, que es la naturaleza humana original. Según el ginebrino, la persona es buena, moral, libre e igual a sus semejantes. En particular, la moral humana es esencialmente religiosa, porque la religión primera, que llama “del hombre” (CS: 128), consiste en escoger el bien y rechazar el mal, capacidad que considera innata. No obstante, como explica en el *Discurso*, el abuso de la propiedad privada ha distorsionado la naturaleza original; la sociedad educa a las personas a la inmoralidad y la opresión del prójimo. Rousseau sabe que no es posible regresar al estado de naturaleza, así que propone un nuevo pacto social para refundar la sociedad política.

No se trata de reformar instituciones corrompidas, sino de transformar la naturaleza humana para establecer una vida en común incorrupta. Con este propósito, el ginebrino efectúa dos operaciones: transfiere la moral individual a la comunidad política y, además, le

traspasa la sacralidad de la religión del hombre. El resultado es un Estado moral (Negro, 2006) que asume en su seno la religión para recrear la política.

Rousseau aprovecha la estela contractualista de Locke para fundamentar la nueva sociedad mediante un pacto social consistente en “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera” (CS: 19). De este pacto surge una nueva realidad social, el “Cuerpo Político”, que está animado por una “voluntad general”; crucialmente, esta voluntad colectiva no agrega voluntades individuales, sino que surge de la concordancia de voluntades completamente entregadas a la vida en común. En otras palabras, las personas emergen del pacto con otra naturaleza; han sufrido una conversión religiosa en sentido rousseauiano: lo que antes eran consciencias morales individuales ahora están fusionadas en una voluntad colectiva. De esta manera, se regresa a la *polis* y a la naturaleza política que postula Aristóteles (Ollero, 1975: 231-232).

El ginebrino establece un triángulo entre voluntad general, ley, que expresa esa voluntad, y obediencia a la ley, que es cómo se ejerce la libertad entre iguales. Estamos ante una libertad positiva, como en la religión natural, que implica escoger voluntariamente el bien común. Y, para terminar de entronizar la voluntad general, Rousseau le atribuye los rasgos tradicionales de la divinidad: es inalienable, porque no se puede delegar; indivisible, porque no se puede fragmentar; infalible, porque no puede errar; todopoderosa, porque solo obedece a sí misma; e indestructible, porque no puede extinguirse. Por tanto, la voluntad general se asimila al Espíritu Santo cristiano y el Estado, a una Iglesia política.

Aunque Thomas Hobbes anticipa la transferencia de atributos divinos al Soberano en *Leviatán* de 1651, obra que interpreta la razón de Estado maquiaveliana, la propuesta rousseauiana transmuta el contractualismo en una utopía democrática (Ollero, 1975) que congenia con las aspiraciones populares en la época del despotismo decadente. A diferencia de Maquiavelo y Hobbes, quienes no vislumbran las consecuencias trascendentales de sus planteamientos aparentemente amorales, el ginebrino afirma la centralidad de lo trascendente en la política, como siglo y medio después apunta Carl Schmitt en su *Teología política* (2009). La Revolución francesa incorporará parcialmente la utopía rousseauiana; el nuevo Estado revolucionario asume sin complejos su propia totalización, desplazando a la religión tradicional como objeto trascendental (Mathiez, 2012).

Ahora bien, a Rousseau le parece que su trascendentalización del Estado requiere un último soporte y al final del Contrato añade un capítulo sobre la “religión civil”, neologismo suyo. Entiende que el cuerpo político necesita un mecanismo moral adicional, una religión colectiva que asegure la fijación en la voluntad general. Tras analizar y descartar tres tipos de religión anteriores al Contrato, propone una religión civil que refuerce la nueva naturaleza colectiva, cuyos artículos retoman los parámetros básicos de la religión de los Utópicos (CS: 131). Aunque la coherencia de la religión civil con el desarrollo previo de la obra es debatible, ésta confirma la trascendentalización de la comunidad política.

Se pueden establecer algunos paralelismos entre *Utopía* y *El contrato social*, sugiriendo cierta continuidad en la concepción utópica. Ambas utopías erigen el nuevo orden sobre la condena moral de la propiedad privada; introducen la tolerancia religiosa y la religión mínima, principios que aseguran la estabilidad social y permiten la coexistencia de política y

religión; y pivotan sobre la creencia en la “perfectibilidad” del género humano (Hermida, 2017: 274; López, 1992: 115), o sea, en su capacidad de autotrascendencia, en contraste con el inmovilismo político-religioso que sufrieron sus autores. Paradójicamente, esta perfectibilidad solo sirve para construir el buen-lugar; una vez en funcionamiento, debe mantenerse tal cual indefinidamente, con lo cual el tiempo se totaliza estáticamente, como eternidad.

Por otro lado, el concepto de utopía del *Contrato* toma tres giros significativos respecto a *Utopía*. Expande su dominio, de la ficción a la propuesta política con vocación práctica. Se universaliza la totalización espacial, desaislando la utopía, que deja de ser algo singular, limitado por el espacio físico o imaginativo, y se convierte en espacio moral, asequible a toda sociedad. Por último, se inicia la secularización del concepto, al transitar de la armonía político-religiosa en *Utopía* a la subordinación de toda religión organizada a un Estado de carácter religioso en el que la ciudadanía desplaza a la divinidad. Esto es extremadamente significativo, porque abre la puerta a relativizar por completo el objeto trascendental, es decir, a que se pueda en el futuro desalojar a la ciudadanía en favor de cualquier otro objeto.

### 3.3. COMTE

Al igual que Rousseau, Auguste Comte no asume el término utopía, pero su proyecto, el positivismo, puede interpretarse como una utopía de corte científico, en la que el buen-lugar surge y se conduce por medio de la ciencia (Silva, 2017). Comte propone una reforma de alcance total con el fin de armonizar la vida social con el conocimiento científico, el único válido a su entender. Así, por un lado, responde a los excesos de la Revolución francesa, que el francés achaca al libertinaje; por otro, lleva a sus últimas consecuencias la exaltación ilustrada de razón, ciencia y progreso (Recasens, 1957). Comte es el arquitecto de este ambicioso programa, el cual implica, en primer lugar, corregir el modo de pensar de las personas y, con base en este cambio ideológico, reestructurar la sociedad. Con su priorización de la dimensión mental para el cambio social, el francés plantea una revolución moral, en contraste con el jacobinismo (Silva, 2017: 447-448).

En el *Discurso sobre el espíritu positivo* (DEP, 1980) Comte explica qué es el positivismo y cómo implementarlo. Construye esta utopía sobre la discontinuidad entre el “estado positivo” y otros dos estadios anteriores. Con la “ley de los tres estados” describe la evolución “inevitable” de las formas de pensamiento y las estructuras sociales que les corresponden. Este desarrollo inicia con el estado “teológico o ficticio”, fijado en entidades sobrenaturales, en realidad imaginarias, para comprender el mundo; pasa entonces al estado “metafísico o abstracto”, que reemplaza lo sobrenatural por una ontología abstracta, alejada de lo experiencial y, por tanto, también imaginaria; y termina con el “positivo o real”, en el que finalmente se subordina la imaginación a la observación de los fenómenos empíricos, y cuyo objetivo es “la mera investigación de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados”, legalidad que no solo aplica a la naturaleza física, sino también al mundo social, de “fenómenos más complicados” (DEP: 17-34).

Según Comte, el “orden” y el “progreso” marcan el estado positivo y caracterizan las formas correctas de pensamiento y acción. Esto significa, por un lado, que la sociedad debe orientarse al estudio del orden del mundo; por el otro, que ese conocimiento se aprovechará para la mejora social. En este sentido, la moral está en el centro del proyecto positivista; sistematizarla “constituirá siempre la principal aplicación de toda verdadera teoría de la Humanidad” (DEP: 81). Es importante asegurar la emancipación de la moral respecto a la teología y la metafísica porque, desplazando las supersticiones, el positivismo descubrirá “las reglas de conducta (...) más conformes con el orden universal y que, por tanto, habrán de ser ordinariamente las más favorables para la felicidad individual” (DEP: 89). Comte estima que la política y el derecho serán reemplazados por la certeza de las leyes científicas (Cantero, 2006: 305-306); en consecuencia, su utopía constituye una expresión sofisticada del racionalismo científico de la utopía literaria de Francis Bacon, *Nueva Atlántida* (NA, 1941), que esboza una sociedad dirigida por la ciencia, mediante una institución cuya misión es “el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles” (NA: 336). Este doble propósito anticipa los ejes comteanos de orden y progreso.

Madurando su pensamiento, el francés concluye que el progreso moral de la humanidad implica reconocerla como sujeto trascendental absoluto, merecedora de culto; de este modo, funda la “religión de la Humanidad” (Conde, 2004: 12). En esta religión, que Comte sistematiza en *El catecismo de la religión positiva* (CRP, 2009), la humanidad es el “poder superior” (CRP: 37) que substituye al Dios cristiano como ente que unifica, dirige y da sentido final a la existencia humana y al universo. Este positivismo religioso, cuyo “dogma fundamental” es “la existencia probada de un orden inmutable que sujeta todo tipo de eventos” (CRP: 42), entiende que el sujeto cognoscente, la humanidad, tiene primacía sobre el objeto de conocimiento, el orden universal, ya que éste alcanza su perfección en aquella. La religión consiste en “formar una concepción de todo el orden bajo el cual vive el hombre, para determinar nuestra relación general a él” (CRP: 41)

Comte admira la cristiandad medieval por su capacidad de homogeneización de las creencias y, por tanto, del modo de vida; por ello, copia sus formas organizacionales y ritos, secularizándolos conforme al nuevo objeto de culto.

De esta manera, el francés completa el proyecto rousseauiano de moralizar el Estado, universalizando en el tiempo y el espacio la reificación del cuerpo social: del Cuerpo Político localizado a la Humanidad transgeneracional, y del dominio político a todo el espacio social. Con ello, termina de secularizar la utopía, desechando la divinidad “metafísica” en favor de la humanidad “científica”. Ahora bien, como Rousseau, entiende que lo trascendente no puede suprimirse y que, por tanto, la humanidad debe ocupar el espacio trascendental. Lo que estaba implícito en Moro y Rousseau se transparenta en la concepción utópica positivista: utopía y religión se funden en un mismo Todo. La religión de la Humanidad articula el positivismo tanto como éste estructura aquella; la distinción resulta superflua. Esta fusión se evidencia en el tratamiento de la diversidad religiosa. Mientras el inglés y el ginebrino la permiten, la religión de la Humanidad, siguiendo el modelo medieval, debe uniformar el pensamiento social de acuerdo con el cientificismo. Irónicamente, los fieles

deben creerse las verdades científicas, alcanzadas mediante la razón, como dogmas revelados por la clase científica (Conde, 2004: 16). Aunque este planteamiento reitera una temporalidad estática, Comte complejiza el tiempo moreano-rousseauiano mediante la integración del progreso como principio director del orden físico-social; mantiene una concepción estática de la mentalidad positiva, que siempre debe imperar, pero ésta se abre al futuro conforme al intrínseco desarrollo de las leyes científicas.

### 3.4. BLOCH

Ernst Bloch ha sido llamado el filósofo de la utopía por hacer de esta noción el eje de su pensamiento, particularmente en *El principio esperanza* (PE, 1995), su obra cumbre. Frente a utopías anteriores de índole ficticia, política, localizada, estática y cerrada, Bloch plantea un concepto ontológico, antropológico, universal, procesual y relativamente abierto. Retoma la idea de potencia de Aristóteles (Thompson, 2016) para establecer una ontología del devenir del ser y del mundo que pone en juego la facultad humana de discernir el futuro en el presente (Mendes-Flohr, 1983: 636), en el marco de una tendencia general hacia la emancipación, aunque sin garantizar ese resultado (Löwy, 2011: 42). Se trata de una ontología del “todavía-no”, un análisis de cómo, mediante la “función utópica”, las personas pueden cooperar con el desarrollo de la plenitud del flujo material-histórico, desde lo todavía-no-consciente, que irrumpe en la imaginación, a lo conscientemente conocido y realizado. Subjetivamente, esta “consciencia anticipatoria” se manifiesta como “esperanza” y moviliza a la acción emancipadora siempre y cuando esté informada por la razón (Serra, 1998); objetivamente, el devenir utópico supone un incremento en la plenitud del ser (PE: 177).

Con este amplio concepto Bloch interpreta una miríada de fenómenos en clave utópica: “La misma profusión de la imaginación humana, junto a su correlato en el mundo (una vez la imaginación se vuelve informada y concreta), no puede ser explorada e inventariada sino mediante la función utópica” (PE: 15). Sin embargo, considera que anteriormente al marxismo es en la religión, especialmente el cristianismo, donde la función utópica se ha expresado con mayor claridad. Sin duda, dice, la religión ha estado al servicio de la dominación, generando una falsa consciencia (Marx) que obstaculiza la utopía; pero, por otro lado, también ha incrementado su capacidad de vehicular la función utópica. Esta utopización de la religión alcanza su apogeo con el cristianismo, que revela “el Todo de una esperanza que pone el mundo entero en relación con la perfección total” (PE: 1192); así, la religión cristiana apunta la posibilidad de que el ser humano logre su perfección.

En concreto, Jesús ha desvelado el Reino de Dios, espacio que posibilita entrever la plenitud del ser; ahora bien, para ello es necesario abandonar la figura de Dios, cuyo protagonismo existencial confunde el verdadero propósito del Reino (Gimbernat, 1976). Siguiendo a Feuerbach, Bloch entiende que Dios constituye una proyección de la naturaleza humana y que el destino emancipador requiere reapropiar esa externalización antropomórfica y, de este modo, asumir el protagonismo histórico-existencial que le corresponde a la humanidad, o sea, la construcción de su propio Reino (PE: 1196-1200). Mas, a diferencia de su antecesor, Bloch realiza una secularización parcial, porque, en modo dialéctico, rechaza el teísmo, pero retiene la fe, ahora fe en la humanidad (Raulet, 1976: 77-



80). El legado cristiano lo hereda el marxismo, cuya “esperanza educada” dirigirá la consecución de la utopía final, la completa humanización de la humanidad (PE: 1358). En consecuencia, el talante antiteísta de Bloch no entraña un abandono o una supresión de lo trascendente, como manifiesta Gimbernat (1976: 295), lectura que erróneamente identifica trascendencia y sobrenaturalidad, sin apreciar suficientemente la importancia antropológica de la esfera simbólica; más bien, el marxismo asume la dimensión trascendente antes otorgada al Reino de Dios, con Marx como el nuevo mesías (p. ej. PE: 1357).

El abordaje blocheano a la utopía comprende coincidencias significativas con el proyecto positivista. Tanto Bloch como Comte plantean sistemas totalizadores, con ejes reificados: la ciencia, el orden y el progreso de leyes físico-sociales, el estado positivo y la religión de la Humanidad estructuran la utopía positivista, mientras que la función utópica, la ontología del todavía-no, la fe en la humanidad y su Reino, y el marxismo articulan la utopía blocheana. Notablemente, los dos sistemas conducen a cierta religión de la humanidad, en sustitución del culto al Dios cristiano, una vía el conocimiento científico y la otra por obra del marxismo. Al igual que el francés, Bloch fusiona utopía y religión, en este caso, el marxismo y la fe en el Reino de la Persona. Ambos adjudican un rol sacerdotal al intelectual científico o marxista, que debe interpretar la verdadera realidad y guiar al pueblo en la mejora social. Por supuesto, esta teleología histórica es indemostrable y solo refleja una creencia utópico-religiosa, tanto de su parte como de los fieles positivistas o marxistas. Bloch, pues, consolida la concepción utópica de Comte, dándole profundidad ontológica, antropológica e histórica; la utopía ha universalizado su dominio, en un nuevo giro de totalización espacial.

A partir de un análisis de la utopía blocheana, Thompson (2016: 451) deriva una “metafísica de la contingencia”, consistente en “la construcción constante, consciente o de otra manera, de las condiciones contingentes en pos de un infinito que nunca puede ser alcanzado”, lo cual puede parafrasearse como la construcción social de lo-trascendente. Rousseau inicia esta relativización del espacio trascendental de la utopía, con la deificación de la voluntad general, y Comte y Bloch apuntan en la misma dirección; relativización que finalmente explicita Mannheim.

### 3.5. MANNHEIM

Con Mannheim la utopía deviene objeto de estudio autónomo, como fenómeno social que merece teorización y análisis empírico; en *Ideología y utopía* (IU, 2004) el alemán fundamenta su propuesta de sociología del conocimiento (IU: 33) en dos estrategias de aprehensión de la realidad, ideología y utopía. Estos modos epistémicos son configuraciones de “los motivos ‘situacionales’ inconscientes del pensamiento de un grupo” (IU: 73) y, por tanto, distorsionan su percepción. Tal pensamiento “resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre” y por ello, dice, “trasciende” la realidad en el sentido de que “se aparta de la realidad” (IU: 229); de ahí la distorsión. La diferencia entre ideología y utopía es que ésta, “al pasar al plano de la práctica... [tiende] a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época” (IU: 229), mientras que la ideología reafirma el *statu quo*; en consecuencia, el alemán asocia ideología a grupos “dominantes” y utopía a los “oprimidos”. Cada época está marcada por el conflicto entre la

facción ideológica y la utópica, y a partir de esta relación “dialéctica” se produce el cambio social (IU: 236); al respecto, presenta una tipología de utopías modernas, “formas de la mentalidad utópica”, que se han sucedido en el tiempo.

En síntesis, Mannheim comprende la utopía como un proyecto colectivo, situado en la práctica histórica, que logra recrear el orden social. El énfasis en la realidad tangible se refleja en su forma de conceptuar la trascendencia utópica como algo “irreal”, porque “nunca se puede realizar” (IU: 231), y secundario, ya que la utopía solo emerge en la práctica. A pesar de este desprecio del plano simbólico-trascendental (Shils, 1974: 87), se pueden rastrear ciertos rasgos de la noción mannheimiana de lo-trascendente. De entrada, la utopía se origina en la trascendencia y, en su calidad de pensamiento movilizador y mientras no se materialice completamente, mantiene un pie en lo-trascendente, en esa “incongruencia” respecto a lo “real”. Luego, la utopía es capaz de “destruir” el orden existente; constituye, pues, la fuerza social más formidable, un poder total alimentado por esa “incongruencia” trascendental. Efectivamente, Mannheim plantea hermenéuticas totalizadoras, designándolas “concepto total de ideología” y “mentalidad utópica”, que abarcan toda la realidad y exigen un compromiso existencial. Esta totalización se evidencia, primero, en su mención del “anhelo” que impulsa la actuación de los utopistas (IU: 230), si entendemos que el deseo es un fenómeno autorreferencial y expansivo, orientado a instrumentalizar la realidad para satisfacerse; y, segundo, en su caracterización inicial de utopía e ideología como formas de pensamiento tan absorbentes y envolventes que sus seguidores son “incapaces” de relativizar su perspectiva de la realidad (IU: 73). Según García-Pelayo (2009: 2739-2741), esta fusión de percepción y participación forma parte de una “actitud mítica”, o comprensión religiosa, que contrasta con la actitud crítica propia de una intelección racional.

Mannheim es consecuente y alude al carácter totalizador de las cuatro mentalidades utópicas modernas, de dos maneras. Por un lado, la utopía totaliza el espacio moral; por ejemplo, el quiliastro orgiástico de los anabaptistas absolutiza la experiencia inmediata, sensible y revolucionaria (IU: 252-256). En cambio, “la estructura económica y social de la realidad se vuelve una absoluta realidad para el socialista” (IU: 279), al dirigir y dar sentido a la historia. Por otro lado, Mannheim considera la dimensión diacrónica de la totalización utópica: “una mentalidad bien definida ordena no solo los acontecimientos del futuro, sino los del pasado (...) y por medio de esta totalidad comprendemos verdaderamente (...) el curso total de los acontecimientos y su lugar dentro de él” (IU: 246-247). Esto significa que la utopía reconstruye la historia según sus propios intereses, es decir, proyecta hacia el pasado las discontinuidades totalizadas. Solo le falta agregar que esa proyección también sea realizada a futuro, anticipando y así forjando el devenir.

En suma, aunque Mannheim no aborda lo-trascendente como tal, esboza una dimensión que origina y sostiene la actividad utópica, consistente en un Absoluto simbólico elaborado por los utopistas al que se subordina la realidad tangible. De este modo, se puede interpretar que, en lugar de “real” versus “irreal”, la distinción clave atañe a lo-trascendente, que totaliza, y lo cotidiano, que ejecuta bajo el mandato totalizador.



Entre los reparos que ha suscitado la noción mannheimiana de utopía, destaca la indefinición de qué constituye conservación y qué, destrucción. Contrario al dualismo del alemán, aparte de conservar, la clase dominante también busca destruir aquella parte de la realidad que todavía no se ajusta a su visión del mundo (Levitas, 2010: 215); y, al revés, los utopistas asumen aquella parte de la realidad existente que facilita la transformación que proponen (Hierro, 1988: 93-94). En fin, el buen-lugar se puede construir desde el conservatismo o el radicalismo.

Esta crítica es relevante para analizar la relación entre utopía y religión. Mannheim asevera que la religión tiende a ser ideológica, o sea, en general perpetúa el orden social; pero que, en determinadas circunstancias, como las que propiciaron el milenarismo del s. XVI, puede volverse utópica. Ahora bien, si se diluye la dicotomía utopía-ideología, la religión les resulta afín, ya que ésta igualmente se orienta “hacia objetos ajenos a la realidad, que trascienden la existencia real” (IU: 229). Esta cercanía conceptual se confirma con la constatación de que la utopía-ideología construye lo-trascendente. Pese a su practicismo, Mannheim teoriza una utopía que no difiere sustancialmente de la religión.

De Bloch a Mannheim se advierten cambios significativos en el concepto de utopía, producto de su apreciación como objeto de estudio desligado de sistemas particulares, por ejemplo, el marxismo. Mannheim aporta esta relativización explícita respecto al contenido empírico al considerar la utopía como forma epistémica-conductual que, junto a la ideología, explica la construcción del conocimiento y la producción del cambio social a través de la historia. Igualmente, al entretener la posibilidad de una eventual desaparición de la utopía, el alemán relativiza el esquema teleológico de inspiración doctrinal en el que Comte y Bloch ubican el concepto. De esta manera, la utopía se humaniza; deja de estar dictada por razones trascendentales —por las creencias de Comte y Bloch— y, al contrario, puede aprehenderse como una construcción social, sujeta a las peculiaridades de cada grupo utópico.

Mannheim no proporciona mayor orientación sobre lo-trascendente que Bloch, ya que acepta que la religión configure utopías e, implícitamente, que la utopía construya lo-trascendente. Concuerda con su paisano en que lo-trascendente constituye al ser humano: “la total eliminación de los elementos trascendentes a la realidad de nuestro mundo nos conduciría a un ‘realismo’ (*Sachlichktt*), que en definitiva significaría la decadencia de la voluntad humana” (IU: 299).

## CONCLUSIONES

A través de estos cinco momentos intelectuales en la trayectoria conceptual de la utopía se observa una determinada evolución de su significado y, en particular, de su relación con la religión. De entrada, se verifica el hallazgo de la tipología histórica, que distingue entre una fase renacentista y otra ilustrada, con una apreciación y desprecio por la religión tradicional (cristiana o natural), respectivamente. Moro ejemplifica la primera etapa, con un dualismo utopía-religión armónico y relativamente equilibrado; la introducción por Rousseau de la religión civil, con base en su crítica a la religión del hombre (natural) y la

del sacerdote (cristianismo), muestra el cambio secularizador, en que la religión tradicional pasa a subordinarse a un poder político de corte religioso. Con Comte y Bloch el dominio utópico se expande de la política a toda la sociedad y se completa la secularización de la religión sobrenatural, reemplazándose a Dios por la humanidad como objeto trascendental. El francés mantiene las formas del culto católico en su religión de la Humanidad, mientras que el alemán prescinde de ellas, quedándose con la fe en el Reino de la humanidad. Por último, Mannheim desvincula la religión de la utopía en el marco de la dicotomía destrucción (utopía) versus conservación (ideología) del orden existente. Ahora bien, las cuatro mentalidades utópicas que presenta el alemán ilustran la construcción social de lo-trascendente mediante totalización, por lo cual puede interpretarse que su concepto de utopía relativiza el objeto trascendental; la divinidad y la humanidad pasan a ser dos opciones entre infinidad de maneras de configurar lo-trascendente. Se completa, así, una secularización del concepto utopía que, paradójicamente, implica su fusión con una religión relativizada.

Este proceso de secularización-fusión de la relación utopía-religión está acompañado del desarrollo de las formas en que la utopía totaliza la espaciotemporalidad, o sea, los modos de construir lo-trascendente. En cuanto al dominio utópico, se advierte una materialización y luego antropización. De Moro a Rousseau la utopía deja la ficción y deviene propuesta social, carácter mantenido por Comte; el segundo cambio se produce con Bloch, cuando la utopía se revela como rasgo central de la naturaleza humana, posición que reitera Mannheim. Esta introyección supone historizar el fenómeno utópico, ya que la axialidad de la disposición utópica comporta su continua proyección al ámbito empírico. En el plano moral la evolución más significativa ocurre con la teorización del concepto, que relativiza las doctrinas de los pensadores anteriores y establece claramente que el contenido utópico depende del grupo mediador y, por tanto, no puede ser considerado un rasgo conceptual. Igualmente, se puede interpretar a Mannheim en el sentido de que la modalidad de totalización de la temporalidad, ya sea eterno-retorno (Moro, Rousseau) o teleología histórica (Comte, Bloch), tampoco debe integrarse a la concepción utópica, al tratarse de otra característica empírica. Dicho esto, podría pensarse que la utopía incorpora ambas maneras de entender la temporalidad, según interese enfatizar la estabilidad, apelando al tiempo circular, o el cambio, con la concepción lineal.

En suma, a través del pensamiento de estos pioneros de la utopía el concepto se ensancha y progresivamente converge con la religión en la definición hipotetizada. La secularización del concepto hacia un lo-trascendente genérico se complementa con la correspondiente totalización espaciotemporal que construye trascendencia. Utopía y religión construyen socialmente lo-trascendente y, al menos en ese sentido, remiten al mismo fenómeno.

## DISCUSIÓN

Anteriormente se ha evidenciado la convergencia histórica de la concepción de utopía a la noción de religión. Ahora razonaré de la religión a la utopía, con base en el desarrollo conceptual de la religión y dos de sus debates teóricos contemporáneos.

La religión, como la utopía, es una etiqueta de origen moderno occidental (Nongbri, 2013), pero ello no impide que pueda conceptualizarse de manera que integre experiencias históricamente situadas pre-/posmodernas o no occidentales (Stausberg y Gardiner, 2016: 23). Precisamente, la opción por una definición de forma busca desvincular la religión de su molde conceptual original, el cristianismo; este enfoque rechaza que elementos de contenido puedan prejuzgar el fenómeno religioso. Así, Beyer (2016) caracteriza la trayectoria conceptual de religión en dos periodos, “westfaliano” y “poswestfaliano”. En el primero la religión se identifica con el teísmo, la sistematicidad litúrgica y doctrinal, la institucionalidad y la exclusividad de la relación creyente-religión; la religión se define a partir de estructuras de poder, particularmente las iglesias, que reprimen religiosidades no oficiales. En contraste, la fase conceptual contemporánea, desde hace medio siglo, diluye estos cuatro rasgos, con una definición de forma capaz de acomodar la pluralidad y contingencia de los procesos religiosos. Igualmente, Frigerio (2018) critica el “paradigma dominante” de la sociología de la religión latinoamericana por su sobreestimación del dominio conceptual y político católico, y su infravaloración de socializaciones religiosas aparte de la Iglesia. Siguiendo a Beyer, simpatiza con la noción “religión vivida” (Hall, 1997), una comprensión de forma que insiste en la ubicuidad y cotidianeidad de las prácticas religiosas; asimismo, apuesta por diluir la distinción religioso-secular por ser una construcción histórica interesada.

Estas consideraciones no establecen la definición de religión aquí propuesta (sección 1) como solución conceptual única ni privilegiada (Sarrazin, 2018), pero sí encajan con su plausibilidad. Por otra parte, dos debates contemporáneos acerca de la extensión de la religión a espacios seculares permiten advertir la pertinencia de esta definición y su asimilación a la utopía: el desdoblamiento de religión en espiritualidad y en religión secular.

La espiritualidad remite a una experiencia subjetiva de relación directa con lo-trascendente, sin sujeción a una autoridad o intermediación religiosa externa (Frigerio, 2016; Knoblauch, 2008). Este despliegue conceptual presenta dificultades: se justifica por criterios sustantivos y nativos, lo cual contraría la evolución conceptual de religión. Reducir lo religioso a institucionalidad o teísmo solo refuerza el estereotipo de la religión como cristianismo; por otro lado, construir una nueva categoría con base en el rechazo nativo de la religión supone supeditar la teoría a las preferencias de los creyentes. En realidad, la autopercepción de estas personas está distorsionada por el discurso público sobre la espiritualidad; infravaloran su socialización a manos de autoridades externas (Wood, 2009).

Dicho lo anterior, parece innecesario desdoblar la religión en espiritualidad si se la desvincula de la institucionalidad y el teísmo. Esta ampliación conceptual, que puede expresarse como construcción trascendental, acomoda otros rasgos atribuidos a la espiritualidad, en concreto su identificación con causas sociales y políticas (Frigerio, 2016: 221-223; Guerrero, 2011). Al respecto, el empleo de los términos espiritualidad y mística para significar la dimensión religiosa de los movimientos sociales señala la equivalencia entre religión y utopía (Ortiz, 2018). Los grupos a los que se atribuye una religiosidad (p. ej. Martins y Rial, 2014) no exhiben rasgos cualitativamente diferentes en comparación con otros colectivos organizados de los que no se ha estudiado esta faceta, por lo que su abordaje

revela más los intereses de las y los investigadores que presuntas diferencias en la naturaleza de los movimientos.

El segundo debate concierne la llamada religión secular, denominación no contradictoria si se contempla una definición de forma (p. ej. Rock, 2015: 448). Tal concepción está relacionada con la teoría de la transformación religiosa en la modernidad, que entraña su migración a diversos ámbitos sociales con motivo de la diferenciación social y la consiguiente erosión de la autoridad religiosa tradicional (Moreno, 2003). La valoración de este fenómeno se divide entre quienes consideran que las manifestaciones religiosas seculares no constituyen religiones propiamente dichas, sino degeneraciones (Eliade, 1987: 201-213; García, 2007), y los que mantienen que se trata de religiosidades genuinas (Carretero, 2003; Vliegenthart, 2020). A mi entender, el prejuicio normativo contra la religión secular, como evidencia Kelsen (2012), muestra un apego al modelo religioso cristiano que resulta analíticamente insostenible. Con todo, autores de ambos bandos reconocen la equivalencia funcional entre religión tradicional y secular; asimismo, indican que la segunda puede ser conceptualizada como utopía (Gallego, 2016; Martins, 2017; Vliegenthart, 2020: 270).

Como la espiritualidad, la religión secular representa un refinamiento conceptual redundante, producto de sesgos en favor de una concepción religiosa de corte cristiano. En este sentido, ambos debates reflejan una inadecuación teórica fruto de inercias conceptuales marcadas por la religión institucional-teísta y la utopía secular-atea, correspondientes a distintas organizaciones —iglesia y partido— y trascendencias —sobrenatural y natural—. Apreciar la identidad fenoménica de utopía y religión supone revertir esta perspectiva esencialista; significa adoptar una óptica procesual: estudiar el desarrollo de lo-trascendente. Qué objeto trascendental centra ese proceso o su forma organizacional son detalles empíricos que no deben ocultar la forma del fenómeno utópico-religioso.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alicino, F. (2017). Heaven on Earth. Utopia and religion: interaction and reciprocal influences. *Polis. Journal of Political Science*, 5 (2), 27-45. <https://revistapolis.ro/heaven-on-earth-utopia-and-religion-interaction-and-reciprocal-influences/>
- Aranda, F. (2003). Signos del secularismo postmoderno: el declinar de la trascendencia divina. *Invenio: Revista de investigación académica*, 11, 21-32. <https://www.ucel.edu.ar/universidad/revista-academica-invenio.html>
- Bacon, F. (1941 [1627]). Nueva Atlántida. En *Utopías del Renacimiento* (pp. 297-348). FCE.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2012). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Besecke, K. (2005). Seeing invisible religion: religion as a societal conversation about transcendent meaning. *Sociological Theory*, 23 (2), 179-196. <https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2005.00249.x>
- Beyer, P. (2016). Sensing religion, observing religion, reconstructing religion: contingency and pluralization in post-Westphalian context. *Social Compass*, 63 (2), 234-250. <https://doi.org/10.1177/0037768616628794>
- Bloch, E. (1995 [1959]). *The principle of hope*. MIT Press.
- Boer, R. (2008). Religion and Utopia in Fredric Jameson. *Utopian Studies*, 19 (2), 285-312.
- Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. FCE.
- Cañas-Quirós, R. (2008). El humanismo cristiano en el pensamiento utópico de Tomás Moro. *Acta Académica*, 42, 123-146. <http://revista.uaca.ac.cr/index.php/actas/article/view/483>
- Cantero, A. E. (2006). Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX: Augusto Comte. *Verbo: Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, 443-444, 293-316. <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/2006/443-444>
- Caos, J. (2017). El trasfondo cristiano en la Utopía de Tomás Moro. *Epos: Revista de filología*, 33, 245-261. <https://doi.org/10.5944/epos.33.2017.19386>
- Carretero, A. E. (2003). Religiosidades intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales. *Gazeta de Antropología*, 19, art. 24. <http://hdl.handle.net/10481/7339>
- Carretero, A. E. (2009). La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relación entre “lo político” y “lo religioso” en las sociedades contemporáneas. *Papeles del CEIC*, 48, 1-27. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/48.pdf>
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas II: el pensamiento mítico*. FCE.
- Comte, A. (1980 [1844]). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza.
- Comte, A. (2009 [1891]). *The catechism of positive religion*. Cambridge University Press.
- Conde, A. C. (2004). La religión de la humanidad: ¿culminación del sistema positivo? Estudio sobre el sentido de la religión positivista en el sistema de Comte. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 36, 1-17. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf>
- Couceiro-Bueno, J. C. (1999). Ideology, utopia and religion. En Tymieniecka, A.-T. (Ed.), *Life. The outburst of life in the human sphere. Book II* (pp. 379-389). Kluwer Academic Publishers.

- Durkheim, E. (2012 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. FCE.
- Eliade, M. (1987). *The sacred and the profane: the nature of religion*. Harvest.
- Feuerbach, L. (2009 [1841]). *La esencia del cristianismo*. Trotta.
- Ferrara, M. (2007). A religion of solidarity: looking backward as a rational utopia. *Renascence*, 59 (2), 83-91. <https://doi.org/10.5840/renascence200759212>
- Frigerio, A. (2016). Epílogo. La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 24, 209-231. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.67123>
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 24. <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Gallego, F. de B. (2016). Religión secular y utopía política: la búsqueda de una definición. *Derecho Público Iberoamericano*, 9, 121-148. <https://revistas.udd.cl/index.php/RDPI/article/view/75>
- García, J. L. (2007). Declinaciones de la religión en la modernidad. *Revista Internacional de Sociología*, 65 (47), 203-211. <https://doi.org/10.3989/ris.2007.i47.58>
- García-Pelayo, M. (2009). *Obras completas*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gimbernat, J. A. (1976). La crítica de la religión en Ernst Bloch. *Proyección: Teología y mundo actual*, 103, 288-296.
- Guerrero, P. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad*, 10, 21-39. <https://doi.org/10.17163/alt.v6n1.2011.02>
- Hall, D. D. (Ed.) (1997). *Lived religion in America: toward a history of practice*. Princeton.
- Hermida, C. (2017). Exigencias de la justicia natural en Tomás Moro. *Persona y Derecho*, 75 (1), 257-284. <https://doi.org/10.15581/011.76.257-284>
- Hierro, J. L. (1988). Rousseau, ¿un pensador utópico? *Cuadernos de la Facultad de Derecho*, 16, 81-110.
- Huici, A. (2007). En busca del sentido perdido. De la religión y la utopía al paraíso del consumo. *Questiones publicitarias*, 12, 63-76. <https://doi.org/10.5565/rev/qp.282>
- Irvine, J. T. y Gal, S. (2000). Language ideology and linguistic differentiation. En Kroskrity, P. V. (Ed.), *Regimes of language: ideologies, politics, and identities* (pp. 35-83). School of American Research.
- Kelsen, H. (2012). *Secular religion. A polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science and politics as "new religions"*. Springer.
- Knoblauch, H. (2008). Spirituality and popular religion in Europe. *Social Compass*, 55 (2), 140-153. <https://doi.org/10.1177/0037768607089735>
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Krech, V. (2009). Ideology und utopia: some brief remarks on the relation between religion and humanism. En Rösen, J. y Laass, H. (Eds.), *Humanism in intercultural perspective. Experiences and expectations* (pp. 121-126). Transcript Verlag.



- Levitas, R. (2010). *The concept of utopia*. Peter Lang.
- López, E. (1992). Libertad inalienable y democracia utópica en Rousseau. *Fragmentos de Filosofía*, 1, 107-132.
- Löwy, M. (2011). Marxismo y religión en Ernst Bloch. *Viento Sur*, 114, 38-42. <https://vientosur.info/marxismo-y-religion-en-ernst-bloch/>
- Luckmann, T. (1991). The new and the old in religion. En Bourdieu, P. y Coleman, J. S. (Eds.), *Social theory for a changing society* (pp. 167-182). Westview.
- Luckmann, T. (2023). *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. Routledge.
- Mannheim, K. (2004 [1936]). *Ideología y utopía*. FCE.
- Martins, Y. (2017). Utopia como religião: uma proposta de avanço da crítica austríaca aos anseios da escatologia socialista. *MISES: Interdisciplinary Journal of Philosophy Law and Economics*, 5 (1), 147-165. <https://doi.org/10.30800/mises.2017.v5.51>
- Martins, F. J. y Rial, I. B. (2014). Religiosidade, mística e movimentos sociais. Um olhar sobre Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST). *Diálogos Latinoamericanos*, 23, 99-114. <https://tidsskrift.dk/dialogos/article/view/113123>
- Mathiez, A. (2012). *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*. Universidad de Zaragoza.
- Mendes-Flohr, P. R. (1983). "To brush history against the grain": the eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch. *Journal of the American Academy of Religion*, 51 (4), 631-650.
- Mills, C. W. (2010). *La imaginación sociológica*. FCE.
- Moreno, I. (2003). La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión. *Revista Española de Antropología Americana*, 13, 13-26. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0303220013A>
- Moro, T. (1941 [1516]). Utopía. En *Utopías del Renacimiento* (pp. 47-182). FCE.
- Negro, D. (2006). El estado moral de Rousseau. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 83, 231-258.
- Nendza, J. (1984). Religion and republicanism in More's Utopia. *The Western Political Quarterly*, 37 (2), 195-211.
- Nongbri, B. (2013). *Before religion: a history of a modern concept*. Yale.
- Ollero, A. (1975). Rousseau: democracia y utopía. *Revista de Estudios Políticos*, 203, 225-236. <https://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revista-de-estudios-politicos/numero-203-septiembreoctubre-1975/rousseau-democracia-y-utopia-1>
- Ortiz, J. D. (2018). Espiritualidad y pensamiento utópico en tiempos de crisis. En Corbí, M. (Coord.), *El problema de introducir a las nuevas generaciones en lo que nuestros mayores llamaron espiritualidad* (pp. 167-185). CETR.
- Raulet, G. (1976). Critique of religion and religion as critique: the secularized hope of Ernst Bloch. *New German Critique*, 9, 71-85.

- Recasens, L. (1957). Algunas notas sobre la idea del progreso en la obra de Augusto Comte. *Revista Mexicana de Sociología*, 19 (3), 663-683. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/59057>
- Rock, H. (2015). Secularisation is an ecclesiastical regime of truth not a sociological event: a practical definition of religion re-visited. *International Review of Sociology*, 25 (3), 434-455. <https://doi.org/10.1080/03906701.2015.1065565>
- Rousseau, J.-J. (1997 [1762]). *El contrato social*. Coyoacán.
- Rousseau, J.-J. (2013 [1755]). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Delta.
- Sarrazin, J.P. (2018). Religión: ¿sabemos de lo que estamos hablando? Examen sobre la viabilidad de una categoría analítica para las ciencias sociales. *Criterio Libre*, 16 (29), 67-84. <https://doi.org/10.18041/1900-0642/criteriolibre.2018v16n29.5008>
- Sarrazin, J.P. (2021). Trascendencia y sacralidad implícitas en el lenguaje secular. *Folios*, 54, 61-74. <https://doi.org/10.17227/folios.54-12594>
- Schmitt, C. (2009 [1922]). *Teología política*. Trotta.
- Serra, F. (1998). Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 2. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/utopia.html>
- Shils, E. (1974). "Ideology and Utopia" by Karl Mannheim. *Daedalus*, 103 (1), 83-89.
- Silva, A. de (1992). La 'Utopía' de Moro y la crisis postmoderna. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 203-235. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/25155>
- Silva, R. (2017). Comte: el científico y el reformador social. *Análisis*, 49 (91), 439-459. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2017.0091.08>
- Simmel, G. (2000). La trascendencia de la vida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, 297-313. [https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_089\\_15.pdf](https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_089_15.pdf)
- Simmel, G. (2001). *El individuo y la libertad*. Península.
- Stausberg, M. y Gardiner, M. Q. (2016). Definition. En Stausberg, M. y Engler, S. (Eds.), *The Oxford handbook of the study of religion* (pp. 9-32). Oxford.
- Szymanski, T. (2016). The Facets of "Universal Religion". En Olkusz, K., Klosinski, M. y Maj, K. M. (Eds.), *More after More. Essays commemorating the five hundredth anniversary of Thomas More's Utopia* (pp. 44-55). Facta Ficta Research Centre.
- Tamayo, J. J. (2016). Utopía para tiempos de crisis: lugar de encuentro de las éticas y las religiones. *Encuentros Multidisciplinares*, 53, 1-5. [http://encuentros-multidisciplinares.org/revista-53/juan\\_jose\\_tamayo.pdf](http://encuentros-multidisciplinares.org/revista-53/juan_jose_tamayo.pdf)
- Thompson, P. (2016). Ernst Bloch and the spirituality of utopia. *Rethinking Marxism*, 28 (3-4), 438-452. <https://doi.org/10.1080/08935696.2016.1243417>
- Torres, E. (2008). Ciencias sociales, historia de los conceptos y la idea de trayectoria conceptual. *Revista de Investigación Social*, 7, 81-101. <http://ru.iis.sociales.unam.mx/jspui/handle/IIS/5348>



Vliegthart, D. (2020). (Re)Introducing “secular religion”: on the study of entangled quests for meaning in modern Western cultures. *Numen*, 67 (2-3), 256-279. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341575>

Wood, M. (2009). The nonformative elements of religious life: questioning the “sociology of spirituality” paradigm. *Social Compass*, 56, (2), 237-248. <https://doi.org/10.1177/0037768609103359>

## **SOBRE EL AUTOR**

### **Guillem Compte Nunes**

guillemcn@gmail.com

Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México, Ciudad de México. Investigador de tiempo completo, adscrito a la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Coordina la Cátedra Extraordinaria “Francisco de Vitoria-Bartolomé de las Casas”. Sus líneas de investigación incluyen utopía, ideología, religiosidades contemporáneas, Estado, democracia, ciudadanía y derechos humanos. Recientemente ha publicado el libro “Laicidad y religión civil” por la UNAM y los artículos: “Apuntes para una refundamentación de la democracia” en la Revista Internacional de Pensamiento Político; “La ideología del Estado español ante el referéndum soberanista catalán” en la revista *Discurso & Sociedad*; y “El ajuste ideológico al lopezobradorismo de la prensa de opinión mexicana” en la revista *Observatorio (OBS)*.