

Laicismos y religiones en los espacios públicos... Y privados

José María Muñoz Terrón

**Área de Filosofía.
Universidad de Almería**

España

Correspondencia: José María Muñoz Terrón. Departamento de Ciencias Humanas y Sociales. Carretera Sacramento s/n. E-04120 La Cañada de San Urbano. Almería. España. E-mail: jmterron@ual.es

Resumen

Este trabajo plantea una discusión de las propuestas laicistas de desplazamiento de las religiones al ámbito privado. A partir de una dilucidación filosófica en torno a la cuestión del (presunto) final, retorno o persistencia de la religión en las sociedades contemporáneas, de un análisis de los significados y modelos de diferenciación entre *público* y *privado* y de una revisión de la crítica de José Casanova a la teoría de la secularización como *privatización de la religión*. Se esboza una redefinición de la laicidad como *secularidad*, desde la que se propone resituar a laicismos y religiones tanto en los espacios públicos como en los privados de las sociedades post-seculares, sugiriendo una cierta *domesticación* de ambos, religión y laicismo.

Palabras Clave: laicismo, religión, secularidad, espacio público, privado, violencia.

Recepción: 05/04/2011

Aceptación: 10/04/2011

Publicación: 01/06/2011

Abstract

This paper proposes a discussion of the laicist proposals for displacement of religions to the private realm. From a philosophical clarification regarding the question of the (alleged) final, return or persistence of religion in contemporary societies, an analysis of the meanings and patterns of differentiation between public and private and a critical review of José Casanova's theory of secularization as *privatization of religion*. I propose a redefinition of laicity as *secularity*, from which article aims to relocate laicisms and religions as well in public spaces as in the private ones of post-secular societies, suggesting a certain *domestication* of both, religion and laicism.

Keywords: laicism, religion, secularity, public space, private, violence

Received: 04/05/2011

Acceptance: 04/10/2011

Publication: 06/01/2011

*Imagine there's no heaven
It's easy if you try
No hell below us
Above us only sky
Imagine all the people
Living for today*

*Imagine there's no countries
It isn't hard to do
Nothing to kill or die for
And no religion too
Imagine all the people
Living life in peace*

John Lennon

1. ¿Imaginamos un mundo sin religión?*

Esta famosa canción del más popular miembro de The Beatles, favorita de multitud de personas de distintas generaciones e incluso ideologías, invoca el “sueño” de un mundo en paz, de una humanidad unida en fraternidad; un mundo en el que no habría países, ni posesiones, en el que no habría hambre ni codicia, “nada por lo que matar ni por lo que morir”; una humanidad en la que todo el mundo viviría la vida en presente y compartiría todo en armonía; un mundo en el que el cielo, allá arriba, tan sólo sería el firmamento y no un paraíso prometido, un mundo sin la amenaza de un infierno bajo nuestros pies, un mundo sin religión.

Así, pues, ¿*Imagine*, un himno laicista? El mensaje, en principio, parece claro. Se nos invita a proyectar, con la imaginación, la utopía posible de un mundo futuro en el que –entre otras cosas– no habría religión. Lennon pone a ésta, junto a otros elementos, que impedirían a la gente vivir y disfrutar de la vida; pero no es tan sencillo. Cabe hacerse algunas preguntas: ¿sería realmente un mundo sin religiones un mundo en paz? ¿Son las religiones una fuente de división, de conflicto y de violencia tal, que haya que soñar con su desaparición en un deseable mundo unido y en paz? ¿Es *solo* la religión lo que sobraría en ese mundo? Laten aquí muchas cuestiones. Algunas se las intenta abor-

* Aparte de los árbitros anónimos, agradezco a Carlos Gómez Torres, a M^a Teresa Martín Palomo y a Domingo Blanco Fernández sus lecturas de este trabajo, cuyos comentarios he intentado e intentaré tener en cuenta, sin que esto les comprometa en nada con las ideas expuestas.

dar en las páginas que siguen: las implicaciones de la laicidad, el lugar o «no lugar» de las religiones en los espacios públicos, el pronosticado y nunca cumplido “final de la religión”; en suma, qué significa vivir un mundo (post)secular.

2. Ateísmo y religión, conceptos controvertidos

Es obvio que, por sí solos, estos dos conceptos no agotan el amplio abanico de posiciones posibles ante las creencias religiosas; no obstante, bien pueden ser considerados de algún modo como los dos extremos representativos, respectivamente, de la negación y la afirmación. Sería erróneo también presuponer una simple coincidencia entre ateísmo y laicismo, entre otras razones, porque laicisms ha habido, y hay, de confesada inspiración religiosa (Díaz-Salazar, 2010:56-59), o porque ateísmos ha habido, y puede haber, que por sus absolutizaciones idealistas cabe considerar como auténticas visiones pseudo-religiosas (Blanco Fernández, 1978:32-40). Así pues, para abordar las cuestiones que se plantean aquí, se impone una aproximación cautelosa a estos conceptos, sin pretender ni mucho menos aportar una clarificación definitiva, sino con el único propósito de ofrecer un cierto marco de referencia para la argumentación que se va a desarrollar.

¿Qué es, entonces, religión? Como se puede ver, con apenas asomarse a la abundante y creciente bibliografía al respecto, todo intento de definir “la” religión parece condenado a convertirse en fuente de discusión. Se ha llegado incluso a plantear que el concepto de lo religioso, en los usos que se le da a partir de la Modernidad, como contrapuesto a un ámbito puramente mundano, secular, sería un “invento” occidental, nacido para legitimar “la transferencia de la lealtad pública del ciudadano desde la cristiandad al estado-nación emergente” y que, aplicado más allá de Occidente, sirve para justificar la intervención de las potencias coloniales en esos pueblos “otros” que aún no habrían llevado a cabo esta distinción¹. Sostiene William T. Cavanaugh que la implantación de los modernos Estados soberanos, justificada con la pretensión de pacificar unas sociedades escindidas por violentos conflictos religiosos a través del desplazamiento de la religión al ámbito privado², supuso “una migración de lo sagrado desde la

¹ Cavanaugh (2010:111-232) remite a Wilfred Cantwell Smith en *El significado y la finalidad de la religión* (1962) como primer cuestionamiento radical del concepto de religión.

² “La distinción religioso-secular va acompañada de la invención de las dicotomías privado-público, religión-política e iglesia-estado. La distinción religioso-secular va acompañada también del monopolio del estado sobre la violencia interna y de su expansión colonial” (Cavanaugh, 2010, 114-115).

iglesia al estado, que se plasmó en el establecimiento del ideal de morir y matar por el propio país” (Cavanaugh 2010:25). Por tanto, contra lo que una lectura sesgada del mensaje de *Imagine* sugeriría, para Cavanaugh la idea de que las religiones tienen una peculiar propensión a producir violencia, y que deben ser apartadas por ello del poder público, es una construcción “esencialista” de la religión, que puede ser entendida “como parte de la legitimación ideológica del estado-nación occidental” (Cavanaugh 2010: 24). En cambio, una definición “funcionalista” de religión, como Cavanaugh califica a la que ofrece Èmile Durkheim³ permite entender que: “No hay ninguna esencia transcultural y transhistórica de la religión, sino que en diferentes lugares y épocas, para diferentes propósitos, algunas cosas han sido consideradas como religiosas y otras no” (Cavanaugh 2010, 227). Efectivamente, como afirma este autor, y lo reconocía ya el propio Durkheim tras ofrecer una definición completamente formal de lo sagrado como *lo absolutamente heterogéneo*, casi cualquier cosa puede ser categorizada como “sagrada” en determinadas circunstancias.

En este sentido, lo que cuenta en cada caso o situación concreta como “sagrado” o “absoluto”, no depende de creencias o dogmas, sostiene Cavanaugh, sino de configuraciones concretas de poder y se manifiesta en la conducta efectiva de la gente. En efecto, la perspectiva “funcionalista” permite entender que se puedan considerar *religión* incluso algunas cosmovisiones y doctrinas declaradamente ateas. A efectos de la cuestión religión-violencia, de la que se ocupa en su obra, tampoco el enfoque funcionalista resulta satisfactorio para William T. Cavanaugh, pues una definición más amplia de religión sigue dejando sin aclarar qué papel desempeña la distinción religioso/secular en relación con la violencia. Además, para este autor, “algunas ideologías e instituciones calificadas de seculares, como el nacionalismo y el liberalismo, pueden ser exactamente tan absolutistas, disgregadoras e irracionales como las llamadas religiosas” (Cavanaugh 2010:22). En el contexto de las discusiones en torno a religión y violencia, lo sagrado, lo absoluto, bien puede ser entendido precisamente como aquello por lo que se está dispuesto a matar (Cavanaugh 2010:108-109). O a morir, habría que añadir. Justo lo que

³ “Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella.” (Durkheim, 2003:92-93, cursiva del original) Por cierto, Cavanaugh elimina de la cita la referencia a la componente comunitaria de las religiones.

dice la canción de Lennon, que nombra la religión junto a las riquezas o los países, entre la serie de cosas que se deberían desterrar del soñado mundo en paz.

Admitamos la sospecha de que algunas concepciones e ideologías, incluso declaradamente ateas y/o laicistas, pueden configurarse como cuasi-religiones⁴. Es un *riesgo* que parece acechar todo el tiempo el debate mantenido por Luc Ferry y Marcel Gauchet, en especial cuando discuten en torno a si todos los absolutos son “sagrados”, o si tiene sentido calificar como *sagrado* a un absoluto que sea meramente “humanista”, “terrenal” o intramundano (Ferry y Gauchet, 2007:33-39; 41-43; 45-51). El proyecto crítico y emancipador de la Modernidad se ve enfrentado a la disyuntiva *entre* la pretensión de “sustituir a la autoridad de lo santo”⁵, con los peligros que ello entraña de erigir nuevas absolutizaciones subyacentemente religiosas o teológicas, y las exigencias de *pluralismo* y de reconocimiento de la *contingencia*, irrenunciable consecuencia de los procesos de secularización modernos, por más que para algunos sean sinónimos de subjetivismo y nihilismo.

3. El devenir de las religiones después del fin de la religión

En las sociedades en que acontecen los modernos procesos de secularización, la fe religiosa ha experimentado también, *velis nolis*, su propia conversión al pluralismo. En cierto modo, un sentido genuino de lo que es la fe la impulsaba desde dentro en esa dirección, aunque quizá con unas consecuencias inesperadas. Una de las formas en que se entiende que las religiones podrían estar en vías de desaparición del “mundo” es que lo religioso deja de tener relevancia en la estructuración de las sociedades modernas. En un mundo configurado y gobernado por la ciencia, por la soberanía de los pueblos, la experiencia religiosa subsiste en la medida en que se hace interior, subjetiva, privada, incluso íntima. Es lo que, no sin cierta alarma, constata Charles Taylor, al exponer la posición del filósofo y psicólogo pragmatista William James como sintomática del giro individualista que ha experimentado lo religioso y lo espiritual en las sociedades modernizadas y que condujo, por ejemplo, a una cierta ética de la creencia, que para Taylor es una forma de la moderna “cultura [o ética] de la autenticidad”, un individualismo

⁴ Es lo que se ha dicho, o incluso reconocido, respecto de concepciones o movimientos tan dispares como el comunismo o el marxismo (Blanco Fernández, 1978:34-37; Cavanaugh, 2010:211-213), la economía de mercado, el consumismo, el fascismo, el nazismo, los nacionalismos, o el culto a la Constitución y a la bandera en los EE.UU.(Cavanaugh, 2010:203-225).

⁵ La expresión es de Habermas (véase, Mate, 2010:98).

expresivista, que en las actuales sociedades de masas se vuelca hacia el consumo y subjetiviza por completo la vida moral y social (Taylor, 2003: 92).

Esa ética de la creencia, inicialmente propuesta por William Clifford, supone un riguroso compromiso con la verdad, pues sugiere adoptar en materia de religión una actitud similar o paralela a la del método científico: “La creencia resulta profanada cuando se entrega a afirmaciones no sometidas a prueba ni examen, sólo para el consuelo y satisfacción privada del creyente (...) creer en algo sin evidencia suficiente está mal siempre, en todo lugar, y para toda persona” (Taylor, 2003:54-55). Frente a este planteamiento, proponía James otro principio, más pascaliano, en materia de religión: “nuestra naturaleza pasional no sólo puede, sino que debe legítimamente decidir una alternativa entre proposiciones cuando se trata de una alternativa genuina, que por su propia naturaleza no puede decidirse sobre bases racionales; pues decir, bajo tales circunstancias “no decidas, deja la cuestión abierta» es en sí mismo una decisión pasional –tanto como decidir sí o no– y se enfrenta al mismo riesgo de perder la verdad” (Taylor, 2003:55).

Una primera individualización ya se habría producido, según Charles Taylor, con el paso de lo que él llama el orden *paleodurkheimiano* (en el que “mantener un vínculo con lo sagrado implicaba la pertenencia a una Iglesia, en principio coextensiva con la sociedad, aunque en realidad no dejaba de haber heterodoxias toleradas, e incluso herejías por someter”) al modelo *neodurkheimiano* (en el que cada cual escoge libremente ingresar en alguna de las «denominaciones» religiosas, que siguen formando parte de alguna «Iglesia» entendida de manera más amplia y difusa, de modo que la experiencia religiosa sigue vinculada todavía a la pertenencia a una cierta entidad política). Pero la actual perspectiva “expresivista” supone para Taylor un paso más, un orden *postdurkheimiano*, en el que rige este lema: “La vida o la práctica religiosa en la que yo tome parte no sólo debe ser el resultado de mi elección, sino que debe decirme algo; debe tener sentido dentro de mi desarrollo espiritual tal como lo interpreto yo” (Taylor, 2003: 103-104). En este modelo “no hay ninguna necesidad de que nuestra relación con lo sagrado se integre en ningún marco más amplio, sea una «Iglesia» o un Estado” (Taylor 2003:104). Esto –constata Taylor– cambia totalmente el panorama en lo que se refiere a la presencia de las religiones en los espacios públicos. Habrá diferentes modelos, según las distintas formas religiosas y las evoluciones diversas de los pro-

cesos de modernización de las diferentes sociedades, pero la norma que se ha impuesto y calado hasta lo más profundo es la del pluralismo, no un pluralismo inscrito en un determinado marco doctrinal, sino un pluralismo ilimitado, circunscrito sólo por los límites políticos de un orden moral y social de libertad, y restringido tan sólo por el principio de evitar el daño (Taylor 2003: 111).

Charles Taylor parece desconcertado ante este escenario de relativización general, que emparenta con el nihilismo. Y es que en efecto, en sociedades del individualismo de masas y del consumo, el retorno de la radical pluralización de los dioses que Friedrich Nietzsche vio, y que Max Weber tradujo como *desencantamiento del mundo* adquiere tintes de banalidad. Sin embargo, el devenir de lo religioso en las sociedades donde los modernos procesos de secularización se han producido *con* un impulso de raíz religiosa (esa incondicionada *voluntad de verdad* que, como Nietzsche detectaba, es la responsable última de “la muerte de Dios”), sitúa a una religión que no quiera dar un rodeo frente a la crisis de la Modernidad, ante el reto del aprendizaje del pluralismo con todas las consecuencias. Este concierne también al laicismo, como más abajo se verá.

Se ha señalado el peculiar papel que el cristianismo desempeña en Occidente como “la religión de la salida de la religión”, en términos de Marcel Gauchet, que suscribe y reinterpreta Jean-Luc Nancy (*La desconstrucción del cristianismo*) y frente a la que Luc Ferry opone su interpretación del absoluto terrenal de los valores modernos (transcendencia en la inmanencia) como una racionalización o laicización del cristianismo (Ferry y Gauchet, 2007:15). También hay quien, administrando esta historia a beneficio de inventario, señala directamente al cristianismo como, “probablemente”, “la única religión compatible totalmente con la modernidad” (Parra Junquera, 2009:64), tesis que parece defendible de ésta o de cualquier religión de la que se pueda afirmar, como hace este autor respecto a la cristiana, que integra en su interior “el espíritu democrático y pluralista” (Parra Junquera, 2009:80).

El debate entre muerte de Dios y retorno de las religiones es, pues, como afirma Gauchet, una disyuntiva falaz. Ni el retroceso de las religiones por su pérdida de poder y función social es imparable, ni su desaparición, cuestión de tiempo, ni la salida moderna de la religión ha sido tan sólo un momento coyuntural, que esté próximo a finalizar con un regreso triunfante de lo religioso.

“Ninguna de estas dos interpretaciones es sostenible. Asistimos simultáneamente a dos procesos: a una *salida de la religión*, entendida como salida de la capacidad de lo religioso para estructurar la política y la sociedad, y a una *permanencia de lo religioso*, en el orden de la convicción última de los individuos, a través de un espectro muy amplio de variantes, según las experiencias históricas y nacionales” (Gauchet y Ferry, 2007: 26-27).

4. Lo público y lo privado, de laicismos y religiones en sociedades (post)seculares

Dado que el paso de las religiones desde ámbito público al privado aparece como la divisa de todas las proclamas laicistas, la *quaestio disputata* en la que se centra a partir de aquí este trabajo es: ¿Laicidad significa, ineludiblemente, “privatización de la religión”? La respuesta pasa por un análisis de los significados de los términos público/privado como introducción a una revisión de la tesis de J. Casanova (2000).

4. 1. Significados y modelos de diferenciación público/privado

Público y privado son conceptos que han ido configurándose históricamente en diferentes marcos de acción y reflexión política como contrapuestos, unas veces en lo que se ha entendido como una oposición binaria, otras, como una dicotomía. De uno u otro modo, lo cierto es que, por lo general, la mención de uno de los términos parece remitir al otro, implícitamente al menos. Así que, aunque se pueda intentar definir *público* y *privado* uno con independencia de otro, un necesario acercamiento fenomenológico nos muestra cómo lo público aparece destacándose por contraste sobre lo considerado como privado, y viceversa, en un deslindarse recíproco cuyo sentido, como contraposición, dicotomía u oposición es siempre cuestionable. Como sentencia Nora Rabotnikof (1993:76): “El parteaguas de la «gran dicotomía» entre lo público y lo privado es, en todo caso, de elusivo trazo”.

Dadas las transformaciones y las diferentes contraposiciones entre público y privado que se establecen dentro de una red más amplia y compleja de oposiciones conceptuales, resulta muy difícil presentar en una visión unitaria los términos de la oposición (Rabotnikof, 1996a: 4). A pesar de ello, cabe afirmar, en una perspectiva muy amplia y general, que los diferentes sentidos en que se habla de (lo) público y (la) publicidad, por contraposición a (lo) privado y (la) privacidad, pueden reducirse básicamente a

tres: i), público es lo común y lo general, en contraposición a lo individual y particular; ii), público es lo manifiesto y ostensible, lo sabido o ampliamente conocido, frente a lo oculto o secreto; y iii), público es lo abierto, lo (plena y universalmente) accesible, en oposición a lo cerrado, restringido, exclusivo, etc.

Estos tres sentidos básicos de lo público y la publicidad “tradicionalmente adheridos a la distinción público–privado” también pueden ser entendidos como tres diferentes «criterios» para llevar a cabo dicha distinción (Rabotnikof, 1996a).

Ad i) En lo público como común y general, el significado puede ir desde lo simplemente ‘colectivo’ a lo estrictamente ‘universal’, con la tensión entre lo fáctico y lo normativo que es inherente a este último término; en tanto referido a lo colectivo, ‘público’ aparece más como “lo perteneciente o concerniente a todo un pueblo”, según la etimología latina del término (*público*) en las lenguas romances, y se asocia por ello a lo «político», como recuerda en este caso la etimología griega, la *polis* como colectividad de ciudadanos, y desde ahí puede presentar lo público una doble connotación: o bien se tiende a convertir en sinónimo de «estatal», vinculándolo a la noción de Estado como autoridad colectiva de todo un pueblo, o bien se entiende lo público en el sentido de lo «cívico–comunitario», como lo público político pero no estatal, relativo a la totalidad de la colectividad del pueblo en un sentido más socio-cultural, por así decir, y menos político.

Ad ii). El significado de lo público como *visible y manifiesto* nos remite a los contextos de la vida en común en que prima la espacialidad, en los que la gradación de lo público a lo privado va desde lo más presentado hacia el exterior a lo más protegido, de las plazas, explanadas y foros a lo más íntimo en el sentido literal (es decir, lo más interior) del cuarto propio, coincidiendo en algunos casos con el eje apertura/clausura del significado que se señala en tercer lugar; o también cuando prima la visibilidad, en tanto se refiere a procesos y prácticas que por definición se han de desarrollar exhibiéndose ante la miradas ajenas; aquí el ámbito de lo público se asocia menos con lo político que con el más amplio campo, social, de la praxis y actividades en común.

Ad iii). En cuanto al significado de lo público como lo abierto y accesible, unas veces coincide con el eje visibilidad/ocultamiento, y va desde lo más expuesto al exterior hasta lo más restringido y clausurado; otras se refiere más al grado o amplitud de la disponibilidad y posibilidad de apropiación de lugares, espacios, eventos u objetos (Rabotnikof, 1996a:4-5).

Según la delimitación implícita en esta triple contraposición, si por ‘público’ se entiende lo que aparece como lo común, universal o general, lo manifiesto y lo abierto, por ‘privado’ se habrá de entender, en principio, pues, todo aquello que tiene que ver con lo individual y particular, lo oculto o secreto, lo cerrado. Pero, como ya se ha apuntado, no es posible plantear una coincidencia completa entre los ámbitos que respectivamente delimitan cada uno de estos sentidos básicos de la contraposición. Es decir, que algo sea público en el sentido de la visibilidad no implica que lo sea en el mismo grado en el sentido de la accesibilidad, o en el de la colectividad, como mostrarían, por ejemplo, los rituales y celebraciones públicas de las cortes del Antiguo Régimen, en que la visibilidad, accesibilidad y carácter colectivo se dan en muy diversa proporción.

Esta triple contraposición o separación entre lo público y lo privado ha adoptado distintas formas históricas, a la par que ha sido objeto de diferentes elaboraciones teóricas y normativas⁶. La líneas de demarcación entre público y privado no siempre se han trazado del mismo modo, sino que entre ambas nociones se han producido transformaciones, “deslizamientos” de sentido, etc. Dos aspectos merecen resaltarse en estos cambios y giros de significado de los conceptos de lo público y lo privado: la amplitud de épocas históricas y de ámbitos teóricos y prácticos a que se extienden y, sobre todo, una vez más, la decisiva importancia del juego entre el lado fáctico y el lado normativo de los mismos. Como afirma Nora Rabotnikof (1996a:6): “estos tres sentidos o criterios básicos se han articulado de manera diferente según las transformaciones que han ido otorgándole densidad histórica, así como según los usos que desde distintos enfoques disciplinarios han ido codificando y sedimentando significados. La pluralidad de sentidos también se relaciona con el hecho de que, si bien tales significados [de ‘público’ y ‘privado’] no pueden ser considerados en sí mismos términos evaluativos (como «justo», «bueno», «democrático», etc.) a menudo son utilizados en contextos evaluativos, tanto para defender la primacía de lo público sobre lo privado como para reivindicar la autonomía del ámbito privado frente al escrutinio público (en sus distintas acepciones o contextos de debate)”.

Como marco de su revisión de las teorías que identifican secularización con “privatización de la religión”, José Casanova (2000) propone cuatro modelos de contraposición entre lo público y lo privado: A. *Enfoque de historia social y antropología*

⁶ Sobre esto, más extensamente, puede verse Muñoz Terrón (2004).

(“entre bastidores”/espacio público). B. *Enfoque liberal-economista* (Estado/sociedad civil-mercado). C. *Enfoque republicano clásico* (ciudadanía/mercado-Estado) y D. *Enfoque crítico feminista y de historia económica* («hogar»/«trabajo»). Combinando estos cuatro enfoques con tres posibles perspectivas de análisis de la diferenciación moderna entre “religiones públicas” y “religiones privadas” (religiosidad individual o de grupo, “culto de comunidad” o “comunidad religiosa”, religión frente a “mundo”) aparecería un cuadro de posibles configuraciones de religión (Tabla 1). Este variado panorama de formas religiosas –que incluye la posibilidad de “religiones públicas modernas”– es el que permite a Casanova plantear su crítica de la secularización como “privatización de la religión”. Su propuesta apunta, además, a la necesidad de repensar la propia distinción público/privado. “Lo que necesitamos son mejores teorías del engranaje interno de las esferas pública y privada. Hace falta, en especial, reconsiderar la cuestión de las fronteras cambiantes entre las diferentes esferas y los posibles papeles estructurales que la religión puede tener dentro de esas esferas diferenciadas, así como reconsiderar también el papel que puede tener para desafiar a los propios límites” (Casanova, 2000:20).

Tabla 1. Formas (públicas y privadas) de religión según diferentes concepciones de la distinción público / privado.

RELIGIONES PRIVADAS / RELIGIONES PÚBLICAS, según sociologías de la religión	MODOS DE CONCEPTUALIZAR LA DISTINCIÓN PÚBLICO / PRIVADO (según J. Casanova, siguiendo la clasificación de J. Weintraub)						
	A. <i>Enfoque de historia social y antropología</i> (“entre bastidores” / espacio público).		B. <i>Enfoque liberal-economista</i> (Estado / sociedad civil-mercado)		C. <i>Enfoque republicano clásico</i> (ciudadanía / mercado-Estado)		D. <i>Enfoque crítico feminista y de historia económica</i> («hogar» / «trabajo»)
“religiosidad individual” / “religiosidad de grupo”	misticismo individualista	denominaciones religiosas					
“cultos de comunidad” / comunidades religiosas			religiones estatales	religiones separadas del Estado			
					religiones públicas civiles	comunidades religiosas privadas	
religión / «mundo»						religiones “domésticas”	religiones «desprivatizadas»

Fuente: Casanova (2000). Elaboración propia.

En esta línea, la sugerencia de “domesticación” de la religión –y del laicismo– con que se concluye el presente trabajo pretende precisamente aplicar a los problemas

aquí tratados alguna propuesta arriesgada de nueva comprensión de las complicadas interrelaciones de lo público, lo privado, lo íntimo y lo doméstico.

4. 2. *Crítica de la secularización como “privatización de la religión”*

Religiones públicas en el mundo moderno, la obra de José Casanova (2000:20) publicada originalmente en inglés en 1994, se puede resumir en esta afirmación: “La tesis de la diferenciación de las esferas religiosa y secular sigue siendo el núcleo, aún sostenible, de la teoría de la secularización. Lo que no es sostenible es la proposición relacionada de que la diferenciación moderna necesariamente supone la marginación y privatización de la religión o de su equivalente lógico, según el cual las religiones públicas ponen en peligro necesariamente las diferentes estructuras de la modernidad”.

A partir de una serie de fenómenos y procesos religiosos, que se hicieron notorios en la década de 1980, algunos de los cuales analiza el sociólogo (como los movimientos de las teologías de la liberación en América Latina, las complicadas actuaciones del catolicismo en la Polonia comunista o el papel de la iglesia católica en la transición española) y otros que tan sólo menciona, sostiene que se ha asistido a una «desprivatización» de la religión en el mundo moderno, un nuevo concepto que este autor sugiere introducir en la teoría sociológica de la religión y representa ya de por sí la tesis de la obra: “un proceso doble, interrelacionado, de repolitización de las esferas privadas religiosas y morales y de renormativización de las esferas económica y política públicas” (Casanova, 2000:16-18).

Una primera consecuencia que podemos extraer de este concepto, contra lo que se habría esperado por parte de todas las teorías de la modernidad, respecto del futuro de las religiones, es que hay religiones que son *a la vez* “religiones modernas” y “religiones públicas”. Casanova declara inspirarse en dos líneas de investigación, “la sociología comparada de las religiones y las teorías de la esfera pública y la sociedad civil”, a partir de cuyo entrecruzamiento como sendos ejes esboza el esquema en el que trata de encuadrar de manera comprensiva todas las posibles formas de *religiones públicas modernas*. Es decir, religiones que, consideradas desde una perspectiva normativa de la Modernidad, serían al mismo tiempo “viables”, es decir, no intrínsecamente incompatibles con las diferenciadas estructuras modernas, y “deseables”, esto es, capaces de contribuir realmente al fortalecimiento de la esfera pública de la sociedad civil moderna.

Cuestiona el sociólogo algunas tesis de la teoría de la secularización y de la modernidad, producidas, a su entender, por el error básico de confundir los procesos históricos propiamente dichos con las supuestas consecuencias anunciadas por las teorías. De las tres tesis que explicitan lo que habría sido la moderna secularización (diferenciación de esferas, ocaso de la religión y privatización de la misma), para Casanova, tan sólo una mantendría vigencia y podría ser considerada básica y fundamental: la tesis que entiende la secularización y la modernidad como diferenciación estructural entre un ámbito secular y un ámbito religioso. Y, dentro de la diferenciación, es realmente relevante notar que, en el proceso de la modernización, el “juego” de distinciones mutuas, dependencias y choques entre las diferentes (sub)esferas seculares que se empiezan a delimitar (mercado, Estado, ciencia,...) es tan importante o más que la propia acentuación de la diferencia entre lo religioso y lo secular propiamente dicho (Casanova, 2000:36-38).

Señala Casanova (2000:38-42) cuatro subprocesos que desempeñan un claro papel desencadenante del proceso secularizador moderno: Reforma protestante; ascenso de los Estados [naciones] modernos; capitalismo y ciencia autonomizada. Sólo si nos empeñamos en escribir, a partir de estos procesos, una teoría única de la modernización-secularización entendida como un *telos* necesario, entonces, sí que desembocaremos sin más en una teoría de la secularización moderna que prevea la decadencia o el ocaso final de la religión. Sin embargo, se entienda lo que se entienda por religión, en según qué teorías, lo cierto es que los hechos sociales e históricos no refrendan precisamente estas previsiones (Casanova, 2000:43-49). El sociólogo acentúa el papel que la crítica filosófica ilustrada de la religión desempeñó en la obstinación con que las ciencias sociales buscaron, para los datos que hablaban de una llamativa persistencia de la religión, unas explicaciones que no cuestionasen aquellos supuestos básicos (Casanova, 2000:50-57). La secularización entendida como *privatización* de las religiones es la tesis que, desde diferentes supuestos teóricos, han mantenido más recientemente tanto Thomas Luckmann, con su concepto de la “religión invisible”, como Niklas Luhmann. Éstos, por su parte, simplemente radicalizaban, cada uno en los términos de sus respectivas teorías, dos viejas tesis ilustradas: 1) que las creencias religiosas se hacen subjetivas para afrontar las críticas científicas; 2) que las religiones instituidas se despolitizan porque ya no tienen sitio en la sociedad moderna, funcionalmente diferenciada (Casanova, 2000:57-60).

Para Casanova, la tesis del paso progresivo de las religiones al ámbito de la privacidad comienza a volverse claramente problemática cuando, en vez de limitarse a actuar como una teoría empírica probable o discutible a partir de datos históricos, se convierte en teoría *normativa* sobre el comportamiento que «deberían» tener las religiones en las sociedades modernizadas (Casanova, 2000:60-61). Por eso, siguiendo a Schluter, plantea dos cuestiones: La resistencia de las religiones a la secularización y, en concreto, a aceptar la despolitización, ¿es sólo una negativa a aceptar las consecuencias de la Ilustración y aferrarse a privilegios heredados? ¿O no es, más bien al contrario, que las teorías de la secularización deben explicar la contingencia histórica de que hay legítimamente “religiones públicas modernas”? (Casanova, 2000:62). Es decir, religiones: que tienen un papel político no necesariamente integrador; que no necesariamente cuestionan la moderna diferenciación funcional de las esferas; que admiten el pluralismo de creencias subjetivas y prácticas privadas. Para ello hay tres prejuicios que las teorías de la modernidad y la secularización deberían revisar: 1) su predilección por la religión interior *protestante*; 2) su predilección por el modelo *liberal* de la esfera pública política; y 3) su predilección por el estado-nación soberano como unidad de análisis. Así la privatización de las religiones modernas pasaría a ser una posibilidad, quizá una posibilidad predilecta, pero sólo una posibilidad. Es en este marco en el que se ha de replantear qué noción de laicidad sostener para sociedades (post)seculares en las que se reconozca la existencia de “religiones públicas modernas”.

5. Laicismo, laicidad y «secularidad»

5. 1. Laicidades y laicismos

Esta distinción, tan reiterada, entre laicismo y laicidad, parece estar planteada a veces para construir una imagen estereotipada del laicismo, en ocasiones incluso desde posiciones de defensa de la laicidad, con el objetivo quizá de hacer más aceptable la aceptación de laicidad que, a continuación, uno mismo va a ofrecer (Camps, 2005:207-212).

En principio, parece que no habría por qué identificar el laicismo con una voluntad extrema de rechazar las religiones y promover como alternativa una suerte de “confesión laica” vinculante y obligatoria para toda la ciudadanía. Más bien, creo que por *laicismo* se puede entender, simplemente, cualquier actitud militante en pro de una laicidad de principio, del Estado, de la esfera pública, de la sociedad civil y de la cultura.

Dejando así más abierto el significado concreto de esa *laicidad* que se reivindica, una laicidad que para las distintas propuestas laicistas puede ser diferente en su configuración concreta. De hecho, hay varias laicidades a la europea, con una serie de puntos comunes, pero son diferentes la laicidad a la francesa o de la italiana (véase, por ejemplo, Díaz-Salazar, 2008). En el caso de España, habría incluso dos corrientes diferenciadas dentro del laicismo: laicidades *abiertas* (a las religiones, se entiende) y laicidades *cerradas* (Díaz-Salazar, 2008:79-156; Díaz Salazar, 2010). Con esta distinción entroncan de algún modo las reflexiones que se proponen aquí.

5. 2. *Laicidad como «secularidad»*

La cuestión, entonces, es ‘qué significa laicidad’, y más en concreto, si en el significado de laicidad se incluye la idea de una relegación de las religiones a la esfera privada. Es bien sabido que laicidad quiere decir “condición de laico/a”, y en su origen se entendía, y se sigue entendiendo por tal la persona que no pertenece al estado (o estamento) eclesiástico, a quien también se decía 'lego/a'. El término proviene, a través del latín, de la palabra griega *laikos*, con la que se alude a la pertenencia de alguien al pueblo (*λαός*), la condición de miembro de lo que en latín se denominaba *populus*, por contraposición a quienes pertenecen a la jerarquía.

Es por estas resonancias que todavía conservan palabras como laicidad o laicismo, que no aluden tanto a una manera de ser de toda la sociedad, cuanto a una determinada condición social, por lo que podría ser más idóneo usar los términos *secular* y *secularidad*. Éstos, incluso en el caso de que se consideren como simples sinónimos de laico y laicidad, poseen connotaciones que concuerdan mejor con el sentido que se quiere dar aquí a la laicidad. ‘Secular’ y ‘secularidad’ significan, entre otras cosas, mundano y condición de mundanidad, respectivamente. Desde luego, que estos términos también pueden tener raíces en contraposiciones propias del discurso eclesiástico, pues se referían a la persona *seglar*, a quien está en “el siglo”, *saeculum*, es decir, el mundo, por contraposición a quien está fuera del “siglo”, es decir, del mundo, porque vive, como se decía de quien profesaba votos religiosos, mirando exclusivamente a la trascendencia. Al reivindicar secular y secularidad, como preferibles a laico y laicidad, se pretende acentuar el carácter inmanente, finito, mundano de la condición humana, y apuntar hacia el mundo, el que encontramos y el que colaboramos a hacer, como referente del existir. En este sentido no se trata de rechazar los términos laicidad y laicismo,

puesto que, con toda la carga polémica que puedan tener,⁷ están ya muy extendidos y asumidos, sino incorporarles en lo posible los matices de *secular* y *secularidad*.

Este concepto de laicidad-secularidad exige de todo individuo y todo grupo – incluidos quienes poseen convicciones, creencias o experiencias de relación con algún absoluto – que, en tanto que existencias mundanas copartícipes de una ciudadanía, se autolimiten y refieran los criterios de su pensar y actuar a esa condición de ser-del-mundo, y al mundo que hay, el que nos encontramos y el que hacemos. Lo que equivale a renunciar a la tentación de identificar en exclusiva lo absoluto con cualquier opción, persona, institución, particular o concreta, ya sea social, política, religiosa.

Como bien ha sabido mostrar Casanova, en las sociedades modernizadas, las religiones, no sólo no han pasado al terreno de lo privado ni se han hecho tampoco religiones “invisibles”, sino que se las ha visto – y se las ve – desempeñar papeles relevantes, públicos, en procesos modernizadores, en diferentes circunstancias o situaciones sociales y políticas. La cuestión sería: ¿qué significan estos hechos para el concepto normativo de un Estado, de una esfera pública, de una sociedad y una cultura seculares o laicas? En principio, por lo menos, que las teorías que identifican la modernización con una liquidación final (por “privatización”) de las religiones son tan solo un prejuicio.

El concepto de laicidad-secularidad lleva implícito que toda persona, laicista, creyente o indiferente, se ha de atener a un marco común de pluralismo, puesto que no hay en el mundo nada que en su particularidad pueda encarnar *en exclusiva* lo absoluto. En todo caso, se tratará siempre de *pretensiones* de validez incondicionada, ni más ni menos. La secularidad es condición de una convivencia ordenada, pero no una cosmovisión que se tenga que imponer a base de desplazar por principio fuera del ámbito de acceso universal de lo público, en donde se somete a examen precisamente lo que concierne al mundo común, a ninguna tradición de formación de las propias convicciones que intente hacer valer sus afirmaciones en el ámbito de la argumentación.

Esta laicidad-secularidad elemental, básica e imprescindible, significará incluso que dejar “vacío” por principio el lugar de lo absoluto, el del soberano, dicho en términos políticos, pues sería inconsecuente una laicidad que se convirtiese en una doctrina

⁷ Gómez Llorente, por ejemplo, cree que el término *laicidad* podría estar perdiendo su carácter polémico, pues estaría siendo incorporado ya por algunas instituciones religiosas a su propio discurso, de manera que este autor preferiría hablar sólo de laicismo (Díaz-Salazar, 2008:30).

particular excluyente, porque considerase inaceptables otras formas particulares de sentir, de pensar y de vivir en público y en sociedad respecto de las cuestiones últimas del sentido de la existencia. Una laicidad así se estaría erigiendo ella misma en portavoz de otro absoluto que no se dejaría cuestionar desde la mundanidad.

Como ha planteado Habermas⁸, la secularidad de la esfera pública de la sociedad civil y el Estado laico implica que hay que ser agnósticos también respecto de un racionalismo que se convirtiera en fe, que se quisiera arrogar el derecho a decidir qué es lo que puede ser dicho y qué no, en función de que tenga un sentido inmanente, de modo que se pretendiera reservar para sí todo el espacio público de discusión. Frente a un planteamiento que el filósofo alemán denomina “secularista”, según el cual, a la larga las religiones se disolverán con el avance de la crítica científica y los procesos de la modernización social y cultural, propone un doble proceso de aprendizaje: “desde las premisas normativas del Estado constitucional y de un *ethos* democrático de la ciudadanía, la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política sólo tiene sentido si a *todos* los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones; mientras que, al mismo tiempo, se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas. En todo caso, esto es lo que asumen los ciudadanos religiosos. Sin embargo, por lo que hace a los ciudadanos seculares, eso presupone una mentalidad que está lejos de ser evidente en las sociedades secularizadas de Occidente. En vez de ser algo natural y sobreentendido, la intuición de los ciudadanos seculares de que viven en una sociedad postsecular que también está *ajustada en sus actitudes epistémicas* a la persistencia de comunidades religiosas requiere más bien un cambio de mentalidad que no es menos cognitivamente exigente que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno que se seculariza cada vez más. Con arreglo a los criterios de una Ilustración que se cerciora críticamente de sus propias limitaciones, los ciudadanos seculares comprenden su falta de coincidencia con las concepciones religiosas como un desacuerdo con el que hay que contar razonablemente” (Habermas, 2006:147).

La exigencia de autolimitación crítica, postmetafísica, concierne también por tanto a lo que Habermas denomina “ciudadanos seculares”, a los laicismos. “El papel

⁸ Sobre la filosofía de la religión de J. Habermas pueden consultarse, entre otros: Mardones, 1998; Estrada, 2004; Mate, 2010; Díaz-Salazar, 2010:86-91.

que desempeña el cercioramiento filosófico de la genealogía de la razón en la autoilustración de la conciencia secular es manifiestamente similar al que desempeña la tarea reconstructiva de la teología en la autoilustración de la fe religiosa en la modernidad. Los gastos con los que corre la tarea de la autorreflexión filosófica muestran que el rol de la ciudadanía democrática supone en los ciudadanos seculares una mentalidad que no es más pobre en cuanto a sus presuposiciones que la mentalidad de las comunidades religiosas ilustradas. Y por esta razón las cargas cognitivas que le impone a ambas partes la adquisición de las apropiadas actitudes epistémicas no están en absoluto distribuidas asimétricamente” (Habermas, 2006:151).

Habermas aproxima aquí al máximo las posiciones de quienes se mantienen en lo que se viene denominando en este trabajo el plano *mundano* de la secularidad y quienes tratan de hacer valer cosmovisiones religiosas, lo que no ha dejado de traerle críticas, pero se debe reconocer que es un planteamiento coherente. La laicidad no es algo que pueda darse ya por descontado en las sociedades de la modernidad autocrítica, también ella tiene que justificarse y no goza de ningún privilegio de entrada, es más, exige de todo laicismo, una cierta autolimitación en su rechazo de las cosmovisiones religiosas, para no caer en la tentación de implantar de manera absolutista nuevas cosmovisiones totalizadoras o identitarias, sino mantener un pluralismo democrático radical. Gracias a esto, la laicidad-secularidad es una condición de base que goza – como bien señala el propio Habermas – de la “primacía” que impone a todo el mundo “traducir” las convicciones o “razones” particulares a “un lenguaje universalmente accesible”.

Un significado análogo es el que da Charles Taylor a la secularidad, que no implica “privatización” de la religión, sino un espacio común de mundanidad: “La modernidad es secular, no en el sentido más común y algo vago de la palabra, que remite a una ausencia de la religión, sino en el sentido de que la religión ocupa un lugar distinto, compatible con el principio de que toda acción social tiene lugar en un tiempo profano” (Taylor, 2006:223). Esta noción de secularidad comparte ese carácter de radical inmanencia, mundana, de comprensión de la finitud de la vida humana, también en sus vertientes social y política, que se viene reivindicando aquí, pues significa no sólo el rechazo de la idea de una fundación divina de la sociedad, sino también de “cualquier idea de sociedad como constituida por algo que excede la acción común contemporánea” (Taylor, 1997:347).

6. Laicismos y religiones, en público y en privado

En conclusión, ¿qué implicaciones tiene el concepto de laicidad-secularidad que se acaba de exponer, para la cuestión de la “privatización” o no de las religiones? Tras el paso por la Modernidad, se ha de tomar como premisa normativa insoslayable que la esfera pública tiene que ser *secular* por definición, por principio, aunque ese término guarde todavía mucho por aclarar, pues una de las cosas que significa *secular* es que el espacio público se ha de mantener constantemente abierto por principio al cuestionamiento de sus límites, su configuración, sus expresiones. Una esfera pública secular posee la precedencia de ser la arena en la que se ha de dar toda lucha por la delimitación de lo que debe quedar o no en lo privado. Es más, el espacio público o esfera pública tiene que ser secular, incluso en una sociedad de población unánimemente religiosa, pues el espacio de la crítica y de la hermenéutica, a las que también tienen que estar expuestas las tradiciones, las convicciones y las inspiraciones religiosas, necesita de esa libertad de examen, de palabra y de pensamiento, que solo quedan garantizadas con la existencia de una esfera pública laica-secular, mundana.

Por eso, por un parte, cuando personas religiosas toman la palabra en la esfera pública en calidad de tales, esto significa: 1º) que hablan de convicciones *propias*, que son verdaderamente personales, porque son personalmente asumidas, y que por tanto, siempre hay un hilo que une su particularidad con su posible universalidad; 2º) que hablan como otras existencias mundanas más, sin arrogarse ninguna portavocía especial, directa, particular o privilegiada, de parte de algún absoluto, que siempre será una determinada interpretación de ese absoluto, sometida como todas a la controversia; 3º) que, recordando que lo público es lo máximamente abierto y disponible, accesible a la mirada y la consideración de todos y de cualquiera, las religiones han de arrostrar todas las consecuencias de exponerse a la luz escrutadora de esa esfera máximamente visible y expuesta del mundo; y 4º) que han de hablar sin reducir el uso de la plaza pública a ser mero instrumento de proselitismo, de *propaganda fidei*, ni confundirlo con una extensión de la esfera de la predicación, de la exhortación, de la profecía, del discurso edificante (el que habla para los ya convencidos), o de la palabra ritual (meramente celebrativa). En todo caso, teniendo en cuenta que las religiones tienden a realizar afirmaciones basadas en la posibilidad de establecer, como Søren Kierkegaard decía respecto de Abrahán (en *Temor y temblor*), “una relación *absoluta* con *el Absoluto*”, obviando

cualquier mediación de la intersubjetividad, parece mejor que estén a la vista de todos, en la esfera pública.

Por otra parte, para que las religiones tengan la posibilidad de realizar, como sugiere Casanova, a semejanza de los movimientos feministas, propuestas que redefinan los ámbitos de lo público y lo privado, deben asumir que tienen que luchar por la existencia misma de esa arena del espacio público y que tienen que proponer cambios en la esfera pública secular que vayan *a favor* de ella, para mejorarla, no para debilitarla, desmontarla o tergiversarla.

Por lo demás, la privacidad *no* tiene por qué seguir manteniendo ese sentido peyorativo que – al menos esa impresión da a veces – aún pone en juego José Casanova en su crítica de las teorías de la secularización como “privatización de la religión”. Lo privado habría que pensarlo también – inseparablemente junto con lo público, como *pendant* indispensable de esa distinción a repensar de continuo – en un sentido normativo, con el valor que le atribuye Hannah Arendt, en la interpretación de Seyla Benhabib y otras teóricas feministas que reivindican también una revisión de la prevalencia total de lo público como lo único valioso o relevante para la vida, con la consiguiente minusvaloración de lo privado.

Si se considera, que lo privado no tiene por qué ser sinónimo de lo “íntimo” o “lo más interior”, sino que se refiere a un espacio propio de cada cual, esa esfera de acceso restringido que toda existencia humana necesita, como contraparte de su carácter social y político constitutivo (Benhabib, 1996); si se entiende lo privado como ese lugar (hogar) en el que cada cual puede estar consigo al abrigo de las miradas de cualquiera, a gusto con lo y los que considera especialmente suyos, pues le conectan con su raíz más personal e intransferible en la vida, entonces la invitación a cultivar las religiones en el ámbito privado, “doméstico”, no tendría por qué sonar como una invitación a desaparecer del mundo.

En esta perspectiva, las religiones públicas modernas deberían acompañar su reivindicación de presencia pública de: 1) una comprensión del valor de lo privado, de la importancia de ese “segundo” miembro imprescindible de la distinción público / privado, contribuyendo con ello, como los feminismos, a una redefinición positiva de los límites de la esfera pública; y 2) una “revalorización” de lo privado, no reducido ni mucho menos a lo íntimo, sino como ámbito en que las religiones pueden desplegar a gus-

to en toda su amplitud sus devociones, mostrar toda la riqueza y complejidad de sus credos, extenderse en los matices de la predicación, el rigor de sus exigencias, celebrar la peculiaridad de sus mensajes, como tales religiones⁹.

Dando un paso más, y suponiendo que uno de los sentidos normativos positivos de lo privado es “lo doméstico”, entendido en el referido sentido en que Arendt – en la interpretación de Seyla Benhabib – habría defendido la necesidad de tener un lugar propio, personal en el mundo, en el que poder resguardarse, como correlato necesario del espacio público de aparición, la “desprivatización” de las religiones se podría acompañar de una cierta “domesticación”, en el sentido ambivalente y tentativo en que algunas autoras feministas han propuesto este término para comprender ciertos procesos actuales del mundo sociolaboral como una “domesticación del trabajo” (Martín Palomo, 2008). Así, como la otra cara de esa “desprivatización” de las religiones, descrita de manera tan entusiasta por Casanova, habría que añadir esa cierta “domesticación” de las religiones. Éstas podrían reconsiderar sin temor una cierta recuperación del ámbito de lo doméstico, que podrían redescubrir – no por una imposición de un laicismo excluyente, sino por propio convencimiento de sus virtualidades – pues podrían recuperar el lado positivo que posee la ambivalencia de lo doméstico, al fin y al cabo, la religión todavía mayoritaria en muchos pueblos de Occidente comenzó viviendo su época más genuina reuniéndose en las casas, antes que en las basílicas, en los templos o en otros lugares oficiales de culto. Y ello no tanto por una clandestinidad impuesta por las circunstancias, sino porque esta religión comienza con un llamativo giro respecto de la religión judía de la que se separa, un carácter laico, mundano, alejado de los templos, de las prescripciones culturales tradicionales, las asambleas (*ekklesia*) de los creyentes se reúnen en las casas. Y es que entre las casas (*domus*) privadas, y la sociedad civil hay más continuidad de lo que parece. Salvando las diferencias, también el *salón*, como institución de la esfera pública de la Modernidad temprana, es una parte de la casa, privada, que se abre a lo público, a través de conjunto más o menos selecto de invitados.

En cuanto a los laicismos, según lo planteado más arriba con Habermas y sobre el concepto de laicidad como secularidad, también les convendría una cierta *domestica-*

⁹ Nos enfrentamos además con la cuestión de cómo tomar el tema de la distinción entre público y privado cuando se trata de otros ámbitos culturales. Por ejemplo, ¿por qué muchas mujeres musulmanas afirman que se ponen velo (*hiyab*) en los espacios públicos, porque éstos no son para ellas espacios en que se puedan sentir libres – pues tienen que vivir bajo las miradas extrañas – y en cambio los espacios que llamamos privados sí dicen vivirlos como espacios de libertad, sin obstáculos ni cortapisas.

ción, en el sentido de que reserven para los ámbitos más restringidos de lo privado, en el sentido positivo antes dicho, algunas de sus propuestas menos universalmente compartibles, sus propios signos de identificación más característicos, y moderen la tentación de absolutizar sus puntos de vista, aprendiendo a diferenciar *entre* las exigencias generales de secularidad de la esfera pública, como un espacio de pluralidad para la búsqueda de lo común desde la contingencia, sobre la que han de estar vigilantes, y ciertas convicciones más particulares en torno a virtudes y valores de la increencia, que pueden mantener y cultivar en entornos más homogéneos, en tanto no representen sino una perspectiva de *la* verdad.

Esta propuesta de “domesticar” laicismos y religiones se ha de considerar con un cierto sentido tentativo, exploratorio, incluso lúdico, como también la han planteado las autoras antes citadas respecto a la cuestión del trabajo (Martín Palomo, 2008:53-54). Al fin y al cabo, más allá de su utopismo, se puede considerar que lo que invita a soñar la canción de John Lennon con que se abrían estas páginas, es un mundo a la medida de las existencias de seres humanos de carne y hueso.

Referencias bibliográficas

- Blanco Fernández, D. (1978). Ateísmo filosófico y religión progresista. *El Basilisco*, 1, 32-40.
- Blanco Fernández, D. (1979). Orientar la dialéctica. *El Basilisco*, 7, 40-45
- Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks/London/New Delhi: SAGE.
- Camps, V. (2005). *La voluntad de vivir: las preguntas de la bioética*. Barcelona: Ariel.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Cavanaugh, W. T. (2010). *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Granada: Nuevo Inicio.
- Díaz-Salazar, R. (2008). *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Díaz-Salazar, R. (2010). Religión y laicismo en la tradición laica española. En R. Díaz-Salazar, T. González, R. Mate, J. Mayorga y A. Ollero, (edits.), *Religión y laicismo hoy: En torno a Teresa de Ávila* (pp. 51-91). Barcelona: Anthropos.
- Durkheim, È. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Estrada, J. A. (2004). *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta.

- Ferry, L. y Gauchet, M. (2007). *Lo religioso después de la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Mardones, J. M. (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Iberoamericana.
- Martín Palomo, M. T. (2008). «Domesticación» del trabajo: Una propuesta para abordar los cuidados. En P. Rodríguez (ed.). *Mujeres, trabajos y empleos en tiempos de globalización* (pp.53-86). Barcelona: Icaria.
- Mate, R. (2010). La religión en una sociedad post-secular. En R. Díaz-Salazar, T. González, R. Mate, J. Mayorga y A. Ollero (edits), *Religión y laicismo hoy: En torno a Teresa de Ávila* (pp. 93-110). Barcelona: Anthropos.
- Muñoz Terrón, J. M. (2004). *Crítica fenomenológica de la ausencia de la corporalidad en el concepto habermasiano de esfera pública*. Almería: Universidad de Almería.
- Parra Junquera, J. (2009). El Cristianismo como matriz de la modernidad y religión posible en la modernidad. En E. Barón, A. Cordovilla, R. Mate, J. Mayorga y J. Parra (edits.), *Europa y el Cristianismo: En torno a Ante la Ley de F. Kafka* (pp. 51-82). Barcelona: Anthropos.
- Rabotnikof, N. (1993). Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2, 75-98.
- Rabotnikof, N. (1995). El espacio público: variaciones en torno a un concepto. En N. Rabotnikof, A. Velasco y C. Yturbe, (Coords.). *La tenacidad de la política* (49-67). México: U.N.A.M.
- Rabotnikof (Maskivker), N. (1996a). Público / Privado. *Debate feminista* , 18, 3-13.
- Rabotnikof (Maskivker), N. (1996b). *El espacio público: caracterizaciones y expectativas*. Tesis de doctorado. México.
- Rabotnikof, N. (2005). En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea. México: U.N.A.M.
- Rödel, U., Frankenberg, G. y Dubiel, H. (1997). *La cuestión democrática*. Madrid: Huerga y Fierro.
- Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.