

Del orden Público: Razón Secular y el diferencial binario Público-Privado

About the public order: Secular Reason and the Public-Private binary differential

Sobre a ordem pública: Razão Secular eo diferencial binário Público-Privado

DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/siwo.8-1.5>

Diego Soto Morera*
soto1984@gmail.com

Recibido: 19 de mayo de 2014
Aprobado: 27 de enero de 2015

«Cuando el alma nos abandona se echa de ver en el mismo instante. Cuando una mujer pierde la honra, sino lo publicita, no se nota [...] La honra tiene de particular que deja de existir sólo si el asunto es de conocimiento público».

Entre Dios y el Diablo. Mujeres de la Colonia (crónicas),
Tatiana Lobo

Resumen:

El artículo aborda el lugar del binomio analítico público-privado en discusiones académicas sobre los lugares y alcances sociales de la religión. Para hacerlo realiza una revisión de los modos de empleo del binomio analítico en dos propuestas que piensan los alcances públicos de la religión en sociedades seculares, con el fin de valorar sus posibilidades y limitaciones. En un tercer momento, el autor propone un ingreso a la problemática abordada desde la teoría política de Ernesto Laclau para pensar el efecto performativo del binomio público-privado dentro de la razón secular.

Palabras clave: Religión, Razón Secular, Público, Privado, Laclau

Abstract:

The article discusses the place of public-private analytic binomial in academic discussions about the places and social implications of religion. For this, a review of the forms of employment of the analytic binomial is done in two proposals that consider the public scopes of religion in secular societies to

evaluate its possibilities and limitations. In a third section, the author proposes to analyze the problem addressed from the political theory of Ernesto Laclau to think the performative effect of public-private binomial within the secular reason.

Keywords: Religion, Secular Reason, Public, Private, Laclau

Resumo:

O artigo discute o lugar do binômio analítico público-privado nas discussões acadêmicas acerca dos lugares e implicações sociais da religião. Para isso, é feita uma revisão das formas de emprego do binômio analítico em duas propostas que pensam os alcances públicos da religião nas sociedades seculares, a fim de avaliar suas possibilidades e limitações. Em um terceiro momento, o autor propõe analisar o problema abordado a partir da teoria política de Ernesto Laclau para pensar o efeito performativo do binômio público-privado no âmbito da razão secular.

Palavras chave: Religião, Razão secular, Público, Privado

* Diego Soto es docente en la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica. Es autor del libro *Demanda erótica. Religión terminable e interminable*, (San José: SEBILA; 2011). Correo electrónico: soto1974@gmail.com

1. Introducción.

En los últimos tres procesos electorales en Costa Rica, el número de diputados provenientes de partidos políticos evangélicos se ha duplicado en la Asamblea Legislativa, de uno en 2006 a cuatro en 2014¹. Su agenda política, que encuentra apoyo en otras bancadas *no expresamente* religiosas, se ha caracterizado principalmente por temáticas particulares y puntuales: el rechazo a impuestos a iglesias u otras legislaciones que regulen su quehacer eclesial; la oposición al derecho a decidir en cualquier circunstancia; la defensa de la vida a través de la oposición a la *fertilización in vitro*; y la defensa de la familia que se traduce en la oposición a las uniones de hecho o sociedades de convivencia de personas del mismo sexo; entre otras.

Esta tendencia al crecimiento por parte de partidos políticos evangélicos, así como las conquistas legales que han logrado en las últimas administraciones en alianza con el catolicismo² y otros grupos conservadores, ha despertado (una vez más) en la sociedad civil, particularmente en aquellos sectores sociales que estiman lesionados sus derechos civiles y humanos (minorías sexuales, por ejemplo), discusiones sobre la presencia de estos partidos en la Asamblea Legislativa Costarricense, así como críticas con respecto a la presencia de grupos o personas vinculadas a iglesias o movimientos religiosos en cargos del Estado Costarricense.

Tales discusiones sobre la presencia de sectores religiosos en instituciones o cargos gubernamentales giran en torno a categorías como lo público, lo privado, lo secular, y los derechos humanos. Las posiciones son variadas: desde aquellas que abogan por desplazar a la religión fuera de instituciones públicas³ y, simultáneamente, designar la práctica privada como la única legítima presencia social de lo religioso; hasta aquellas que, desde alguna confesionalidad religiosa, reclaman el derecho legítimo de “libertad de expresión” que, según estos grupos, viene a garantizarles un lugar dentro del espacio público y particularmente dentro de las instituciones públicas. Se trata de discusiones complejas y con matices diversos, las cuales, además, atraviesan problemas concretos de minorías sociales y en ponen en tensión demandas puntuales y enfrentadas entre sí.

Si bien los problemas a los que he aludido no son exclusivos del uso o contenido particular de nociones, estimo que el empleo de categorías como *público* y *privado* es parte del problema en contextos donde las demandas de diversos grupos sociales entran en tensión. Esto porque estas nociones están implicadas en la forma misma en la cual son pensadas estas tensiones sociales entre grupos concretos (minorías sexuales, parejas con problemas de fertilidad, grupos religiosos, entre otros), y asimismo ayudan a estos grupos a imaginar el campo de soluciones posibles. En este texto me propongo analizar el lugar que las categorías *público* y *privado* ocupan dentro de

1 Este fenómeno no es exclusivo del caso costarricense sino que se inscribe dentro de un proceso más amplio en América Latina de auge político del protestantismo, principalmente de confesionalidad pentecostal. Ver Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, (México: Fondo de Cultura Económica; 2003).

2 Para un recuento de estos procesos ver Adriana Maroto, *Los procesos de construcción de la legitimidad en las relaciones Estado-Iglesia Católica en Costa Rica 2007-2010*, Tesis de Maestría en Sociología (San José: Universidad de Costa Rica; 2012).

3 Actualmente la Sala Constitucional de Costa Rica acogió un recurso de amparo para evaluar la designación del Obispo Luterano de Costa Rica, Melvin Jiménez, como Ministro de la Presidencia, cualquiera sea el fallo de esta corte, marcará un hito en la legislación y administración pública costarricense.

discusiones sobre el alcance y dominio sociopolítico de lo religioso al interior de la sociedad civil moderna.

El uso del binomio al interior de teorías de la secularización es amplio, y en algunos casos resulta central, por ejemplo en la teoría de la secularización que Peter Berger⁴ y Thomas Luckmann⁵ desarrollaron a partir de los años sesenta del siglo pasado.⁶ Asimismo, del uso de estas nociones en análisis de corte secular es posible encontrar numerosas réplicas en América Latina.⁷ No obstante, la cantidad no es sinónimo de homogeneización, pues el empleo del binomio es más que variado: puede funcionar como operador descriptivo, categoría analítica, recurso ideológico, indicador social, terminología jurídica, entre otros. De este modo, en relación con el lugar del dúo público-privado en teoría de la secularización hay cantidad y variedad en términos de contenido, empleo y abordaje de estas categorías y sus alcances analítico-descriptivos.

En sí misma, la cantidad y variedad de usos de una categoría no es razón suficiente para realizar un abordaje. En este caso particular, tampoco se puede alegar la ausencia de una crítica, cuando autores latinoamericanos han señalado diversas limitaciones relacionados con el binomio.⁸ Asimismo, tal como se mostrará en este texto, la cuestión ha sido planteada, desde diversos ingresos, al interior de teorías de la secularización. Sin embargo pienso que la cuestión público-privada requiere ser planteada y discutida desde otro ángulo, el cual, no se limita a señalar la operatividad analítica del binomio, pues su empleo no se limita a la descripción; pero tampoco puede reducirse a señalar su carga ideológica. En este texto me interesa explorar sus alcances discursivos en la producción de identidades políticas y en la articulación de demandas de grupos particulares.

El objeto de análisis de este texto lo constituyen aproximaciones críticas al binomio público-privado en teoría de la secularización, me concentraré en dos propuestas: Jürgen Habermas y José Casanova. En un primer momento realizaré un recorrido por sus abordajes sobre la cuestión del carácter público de la religión, de modo que sea posible ubicar las posibilidades analíticas que nos ofrecen y señalar las limitaciones que encuentro en sus planteamientos. En un momento posterior, y a partir de la lectura de Habermas y Casanova, desarrollo un modelo de abordaje que asume el binomio público-privado como «momento» de una práctica de articulación discursiva, según la teoría desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, y por tanto, como elemento de producción política de identidades en torno a prácticas y creencias religiosas. En la conclusión ofrezco un balance general del texto, y trazo algunas líneas analíticas que ofrecen, según mi criterio, otro ángulo del problema.

4 Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Néstor Míguez (trad.), (Buenos Aires: Amorrortu; 1971).

5 Thomas Lukmann, *La religión invisible*, Miguel Bermejo (trad.), (Salamanca: Sígueme; 1973).

6 Para una discusión de los aportes y limitaciones sobre el lugar del binomio público-privado en Berger y Lukmann ver Karel Dobbelaere, "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization," *Sociology of Religion* 60, 3 (Autumn 1999), 229-247.

7 Ver los texto reunidos en Blancarte, R., Caro, N. y Gutiérrez, D. (eds.), *Introducción a la laicidad*, (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense/Libertades Laicas Red Iberoamericana; 2008).

8 Ver Chartier, R., "Lo público y lo privado. Construcción histórica de una dicotomía," *Co-herencia* 4,7 (2007), 1-19.

2. Jürgen Habermas o Del elogio al especialista

En Octubre del 2009 el aula maga del *Cooper Union* en New York, USA, acogió a cuatro reconocidas celebridades del pensamiento filosófico contemporáneo: Jürgen Habermas, Cornell West, Judith Butler y Charles Tylor. Esto con motivo de una discusión sobre *el poder de la religión en la esfera pública*. Según reza la presentación de la memoria del encuentro,⁹ aquello que motivó el tema de discusión fue una observación puntual, y sin embargo ampliamente compartida, a la inicial discusión de Habermas sobre la categoría «esfera pública»¹⁰, noción muy bien recibida por la crítica norteamericana, que se le imputa haber asignado un lugar bastante marginal a la religión, así como a los grupos, movimientos o instituciones religiosas. El encuentro de New York no fue un intento de redención del filósofo alemán, según el equipo organizador, sino más bien un espacio para repensar categorías básicas que se emplean en el análisis, la investigación y la crítica; categorías como: religión, política, esfera pública y privada, secular, secularismo, entre otras, tanto en lo que respecta a sus contenidos como a las posibles (efectivas o virtuales) relaciones e interacciones entre sí. No obstante, la discusión de Habermas sobre el lugar de la religión en la esfera pública, en su breve presentación, introduce una serie de problemáticas sobre la cuestión que me propongo abordar a lo largo de este texto.

El texto del filósofo de Frankfurt,¹¹ que inicia por realizar una brevísima historia de las interacciones entre la religión [que en el texto se refiere exclusivamente al cristianismo Occidental] y «*lo político*» [que el alemán distingue de la política y las políticas como los mecanismos, lógicas y estrategias de gobierno], discute que incluso en la modernidad no aparece en la esfera pública una obliteración de lo religioso que anule sus manifestaciones e impacto. Más allá de avocar por la supresión de lo religioso y metafísico en el poder estatal moderno, como lo hace Carl Schmidt, Habermas procura emplear la distinción que realiza John Rawls entre *Estado secular y sociedad secular*, según la cual, sociedad secular no se funda sobre el rechazo a *priorístico* de lo religioso, o su exilio a la esfera privada, sino que procura establecer principios jurídicos que garanticen, por un lado, *la autonomía y respeto de las opciones religiosas*; y simultáneamente que se *cubra o resguarde* de cualquier influencia religiosa a los cuerpos institucionalizados que toman decisiones vinculantes.

Esto lleva a Habermas a proponer dos principios complementarios acerca de las interacciones entre grupos religiosos y seculares en el ámbito de las políticas públicas.

Por un lado se afirma que de parte de grupos e instituciones religiosas debe imperar el respeto interreligioso, sin imposiciones ni preferencias, así como el respeto a formas de existencia no-religiosas. Esto debe ir aunado al

9 Judith Butler... [et all], *The power of religion in the public sphere*, ed. Eduardo Mendieta & Jonathan VanAntwerpen (New York: Columbia University Press; 2011). El texto apareció simultáneamente en español: Jürgen Habermas... [et all], *El poder de la religión en la esfera pública*, trad. José María Carabante & Rafael Serrano, ed. Eduardo Mendieta & Jonathan VanAntwerpen (Madrid: Trotta, 2011).

10 Jürgen Habermas, *The structural transformation of the public sphere*, trad. Thomas Burger (Massachusetts: MIT Press, 1991).

11 Jürgen Habermas, “El sentido racional de una herencia de la Teología Política,” en Jürgen Habermas... [et all], *El poder de la religión en la esfera pública*, 23-38.

compromiso de delegar todas las decisiones del saber mundano a «las ciencias institucionalizadas». Finalmente, estos grupos tienen, según Habermas, el imperativo de hacer compatibles sus artículos de fe con las premisas de los derechos humanos.

Por otro lado, sigue Habermas, grupos, movimientos, o instituciones seculares con incidencia en la política pública deben procurar, primeramente, el respeto de la autonomía de las diversas opciones religiosas, así como el derecho legítimo de los grupos religiosos de manifestar sus posiciones en el ámbito público. Habermas señala, además, la necesidad de reconocer el lugar de la «semántica cristiana» en la conformación de los marcos categoriales de la modernidad. Finalmente, dice, los grupos seculares deben procurar una apertura a los principios de verdad presentes en el horizonte de las tradiciones religiosas, que no necesariamente se han consumado históricamente, con el fin de incorporarlos dentro de sus criterios éticos¹².

Primeramente, estas consideraciones no representan una novedad en la discusión del lugar que tiene, o debería tener, lo religioso en el orden de las políticas públicas¹³. Más de una década antes, y para citar un ejemplo de mi medio académico inmediato, el teólogo y economista costarricense Jorge A. Chaves indica cómo, si bien el «saber mundano» de la racionalidad económica debe tener un papel directriz con respecto a los alcances y rumbos de la política económica (y con ello los grupos religiosos deben ceder un espacio importante a los saberes mundanos en términos de la política pública), estas formas de racionalidad no deben constituirse en el referente exclusivo, posición que Chaves estima reduccionista, sino que debe integrarse a los criterios de otras racionalidades de orden ético, ecológico o sapienciales, donde el cristianismo (particularmente la Doctrina Social de la Iglesia en el texto de Chaves) es sin duda una fuente importante.¹⁴

Sin embargo, más allá de los numerosos antecedentes a la posición de Habermas¹⁵, es necesario señalar la forma en la cual el de Frankfurt retoma la distinción kantiana entre «uso de la razón privada» y «uso de la

12 En este sentido, Habermas se separa de un autor como Richard Rorty, quien expresa la necesaria afirmación del anticlericalismo como visión política, la cual define en estos términos: “Es básicamente la idea de que las instituciones eclesíásticas, a pesar de todo el bien que hacen—a pesar del consuelo que ofrecen a los que están en situación de necesidad o hasta desesperación—, son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas [...] Según nuestro punto de vista, la religión resulta inobjetable en la medida en que se privatice, en la medida en que las instituciones eclesíásticas no pretendan convocar a los fieles en pos de propuestas políticas y en la medida en que tanto creyentes como no creyentes estén de acuerdo en seguir una política de vivir y dejar vivir” (Richard Rorty, “Anticlericalismo y ateísmo,” en Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Santiago Zabala (comp), Teresa Oñate (trad), (Barcelona: Paidós; 2006): 52-53).

13 Rogelio Cedeño, *Religión civil o religión de estado: el conflicto durante la reforma liberal en Guatemala y Costa Rica* (Heredia: UNA, Dep. Filosofía: 2004). Este autor planteaba las múltiples formas de interacción entre lo religioso y lo político. Aunque el texto sigue una corriente bastante cercana a la teoría de C. Schmidt sobre el papel sacralizador de lo religioso, ofrece algunas vías interesantes para pensar el lugar lo religioso “o la sed de lo numinoso” en el contexto liberal de los estados Costarricense y Guatemalteco.

14 Jorge Chaves, *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas* (Madrid: San Esteban; 1999).

15 Ya Arendt, años antes de Habermas, había analizado el lugar que las nociones público y privado tenían en el mundo griego en relación con el *oikos* y la *polis*, y había indicado el lugar que estos “espacios” tenían en el mundo moderno (Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: The University of Chicago Press; 1958)).

razón pública». En su famoso escrito *¿Qué es la ilustración?*¹⁶, Kant ofrece una discusión, no sobre lo público y privado propiamente, sino sobre el uso *privado y público* de la razón. El primero no hace referencia al manejo de la razón en la intimidad del hogar o del solipsismo individual¹⁷, más bien designa el empleo que se hace de un saber especializado en el ejercicio de una función de carácter institucional, ya sea una institución pública o privada. De este modo, los funcionarios de Hacienda, del Ministerio de Salud, del Gobierno en general, incluso los funcionarios de la Iglesia hacen un uso privado de la razón.

Los criterios que se desprenden del uso privado de la razón, en un primer momento, tiene un carácter vinculante, pues se dirigen a ordenar el funcionamiento social: «En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer» –dice Kant. ¿No es, este funcionario, el representante de la «ciencia institucionalizada» al que Habermas delega la toma de decisiones vinculantes? ¿No se desprenden de sus conclusiones criterios normativos que, al menos en un primer momento, no admiten discusión? Efectivamente, las decisiones que se desprenden del especialista, que Kant considera producto del uso privado de la razón, no son, estrictamente, ni públicas ni privadas, son más bien comunes: afectan a la ciudadanía en varios niveles de su experiencia de vida. Un criterio similar podríamos aplicar al uso que hace Habermas de la noción derechos humanos: plantean un carácter vinculante, en sí mismo, no son ni públicos ni privados.

¿Significa esto que el ciudadano está sometido al imperio del uso privado de la razón? ¿Inauguró Kant la tiranía del especialista? Quizás no. Para evitar un conflicto con su propia definición de *ilustración* Kant se apresura a mostrar su noción *uso de la razón pública*: «Entiendo por uso público de la razón aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores». El uso público de la razón se despliega en la escritura; y a través del correcto razonamiento y el manejo adecuado de la retórica, permite ofrecer argumentos al *público* de lectores sobre las deficiencias que encuentra en los productos del uso privado de la razón: critica el orden institucionalizado, las líneas que traza el especialista, y procura, a través de su opinión, introducir cambios en el en el orden establecido. La razón pública, por lo tanto, se dirige a la producción de opinión *pública* sobre el estado de las cosas, particularmente, aquellas determinadas por el uso de la razón privada.

En este punto cabe preguntarse: ¿No es el lugar del *maestro* el que se le asigna a las grandes religiones en Habermas? Cuando las religiones dan cuenta de «sus principios de verdad», como capaces de iluminar el mundo, efectivamente el de Frankfurt ubica lo religioso dentro del lugar del maestro, que ilumina con su opinión al gran público de lectores, incluidos aquellos que, en calidad de funcionarios, toman decisiones vinculantes a través del saber especializado.

Mediante este ejercicio kantiano se evita una primera e ingrata simplificación: homologar lo público con el Estado, la institución gubernamental o los espacios de encuentro. No porque una institución tenga un carácter de interés o alcance popular, significa que el común de la población decide sobre sus lógicas y alcances. Por

16 Emanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?*, (Madrid: Alianza; 2004).

17 En esto se separa y supera la noción de *lo íntimo* según la presenta: Ernesto Garzón Valdés, “Lo íntimo, lo privado y lo público”, *Cuadernos de Transparencia* 6,

el contrario, son las decisiones tomadas al interior de estas instituciones, a partir de criterios informados (uso privado de la razón) las que impactan a la población. Análogamente, desde esta aproximación kantiana, se evita confundir lo privado como zona autorreferencial, cuyos efectos no sobrepasan sus límites. Es más bien el ejercicio privado de la razón, que se supone no está dado al común de la población, el que tiene efectos sobre ésta última. La variación en el precio del dólar en Costa Rica sirve de ejemplo para este doble principio: una institución pública donde siete funcionarios, especialistas en la materia, deciden el tipo de cambio de la moneda extranjera, lo que se traduce en variadas consecuencias para diferentes sectores de la población.

Habermas, más que discutir lo público y privado de la religión, sus confines en una y otra esfera, opta por la vía kantiana, es decir, procura establecer los principios del uso público y privado de la religión en una sociedad civil, y a partir de ahí, discute cómo las religiones, y sus seguidores, pueden participar de *lo político* al interior de estas coordenadas. Esta salida, si bien reubica las posibles críticas al binomio público-privado, pues lo desplaza del centro de la discusión, no resuelve otras problemáticas: ¿qué pasa cuando el uso público de la razón, que en Kant es un ejercicio libre del pensamiento y la expresión, se convierte en otro modo de los usos privados de la razón? Es decir, ¿qué pasa cuando el *maestro* de Kant deviene un funcionario institucionalizado, cuyas opiniones más que promover el libre ejercicio de la razón, se convierten en objeto de acato? Esta pregunta debería estar en el centro de la discusión que realiza Habermas sobre el lugar de la religión en la sociedad civil, en particular, en una sociedad donde la producción de opinión pública es un asunto de carácter institucional, y lo asumen empresas privadas de comunicación con alcance público. Sin embargo esta pregunta no se plantea, lo que evita, a su vez, asumir con mayor detenimiento el contenido del binomio público-privado, más allá de su carácter descriptivo.

Pienso que esta indefinición del binomio no es el problema en sí mismo, más bien estimo que esta indefinición es constitutiva de la problemática a la cual se apunta, y también pienso que la discusión se vuelve mucho más compleja cuando se analiza el problema de la religión en la sociedad civil sin abordar esta problemática directamente. En la siguiente sección abordo un autor que asume esta discusión de manera directa y con mucha mayor cautela. Se trata del interesante trabajo del sociólogo español José Casanova, y su análisis de lo que denomina religiones *públicas* al interior de sociedades seculares.

3. José Casanova y la prescripción liberal

El punto de partida de Casanova es que la religión, y particularmente su proceso de privatización, se encuentra “intrínsecamente conectada con la moderna diferenciación histórica entre las esferas pública y privada,”¹⁸ diferenciación que, según Casanova, es constitutiva de la modernidad. Para este autor la libertad de practicar una religión o ninguna, en el nivel de la esfera privada, constituyó durante la emergencia del mundo moderno (*européo*¹⁹) la base de la libertad de conciencia, y con ello, se posicionó como la precondition de todas las

18 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: The University of Chicago Press; 1994), 40. Traducción propia.

19 En un texto más reciente, donde Casanova revisa varios años después algunas de sus tesis, el sociólogo de la religión explica que una de las limitaciones de su libro de 1994 fue reducir su concepto de “desprivatización de la religión” al

libertades modernas. Por esta razón, la privatización de la religión, como opción personal de un individuo autónomo,²⁰ está en la base de la modernidad, y está asociado al proceso social de secularización de instituciones del orden estatal.

Para Casanova esta sería la razón histórica de que la discusión sobre lo público y lo privado se asocie con una discusión sobre el lugar de las prácticas y las creencias religiosas a nivel social. Esto lleva al autor a separarse de una posición que ubica el binomio público-privado como “un par ideológico utilizado por los participantes de un conflicto,”²¹ y le otorga, por el contrario, un carácter mucho más operativo en términos de producción social de mundos, particularmente, de mundos europeos modernos.

La discusión se complica, según Casanova, cuando emerge con la modernidad una “sociedad civil” o “lo social” como una esfera autónoma, que no sólo se ubica entre *lo público* y *lo privado* sino que tiende a atravesar y absorber ambas esferas, demostrando el carácter poroso de ambas esferas. Esta porosidad muestra el carácter falso, o al menos parcial, de diferenciaciones estrictas entre lo privado y lo público, debido a que una diferenciación estricta tiende a determinar uno de los dos polos mientras deja al otro como indeterminado y ambiguo. El problema crucial para Casanova, no es exclusivamente descriptivo o de definición de categorías, sino que se deriva de un ejercicio normativo de corte liberal que tiende a prescribir a la religión al orden de la esfera privada. Ante este carácter normativo, Casanova plantea la pregunta-problema que recorre su texto en su conjunto: “¿puede haber una forma moderna de religión pública que no aspire a ser una Iglesia establecida, estatal o societal?”

Frente al discurso normativo de carácter liberal que prescribe la privatización de lo religioso, Casanova advierte en las sociedades modernas un proceso de “desprivatización” de las religiones, donde éstas no sólo traspasan las fronteras de la esfera privada, sino que realizan críticas del carácter normativo liberal que las confina al orden privado. De este modo, las religiones públicas “pueden contribuir a una redefinición de los límites [entre lo público y privado], o al menos, ellas pueden forzar o contribuir a un debate público sobre esos temas.”²² Tenemos, también en el caso del sociólogo español, el problema de la religión pública vinculado con la producción de opinión pública.

mundo Occidental, y asumir, además, un concepto reducido de modernidad que no toma en cuenta las modernidades-múltiples (ver José Casanova, “Public Religions Revisited,” en Hent de Vries, *Religion: Beyond the Concept*, (New York: Fordham University Press, 2008), 101-119).

20 A través de una lectura de Locke, Talal Asad llega a una conclusión muy similar: “Authenticity, there philosophers say, consists in the subject’s ability to *choose* his or her beliefs and act on them. In this fashion, the idea of belief reinforce the idea of an autonomous subject” (Talal Asad, “Thinking about religion, belief, and politics,” en Robert Orsi (ed), *The Cambridge companion to religious studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 43). La idea de un sujeto autónomo, continua Asad, es la base de la modernidad, su noción de libertad, derechos y garantías.

21 Karel Dobbelaere, “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization,” 233. Dobbelaere propone que la pareja ideológica debería ser reemplazada por el binomio Habermasiano sistema y Lebenswelt. Sin embargo, no existe una referencia a las distancias y cercanías que estos conceptos guardan con los términos, también Habermasianos, de esfera pública y privada.

22 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 43.

Esta desprivatización de las religiones tendría, según Casanova, tres justificaciones:

Cuando la religión entra a la esfera pública para proteger no sólo la propia libertad de culto sino todas las formas modernas de libertad y de derechos.

Cuando la religión irrumpe en la esfera pública para cuestionar y criticar la absoluta autonomía legal de las esferas seculares y su afirmación de organizarse según los principios de diferenciación funcional sin considerar la alteridad ética y las consideraciones morales.

Cuando la religión ingresa en la esfera pública para proteger el mundo tradicional frente a la penetración jurídica o administrativa del estado, y en el proceso, abre un espacio de reflexión sobre la norma y la formación de voluntad en la discusión ética moderna.

Lo importante, dice Casanova, no es eliminar los límites entre las esferas pública y privada, “las cuales son necesarios para proteger las libertades modernas y para estructurar las modernas sociedades diferenciadas.”²³ El sociólogo español no indica por qué la distinción es crucial para proteger las libertades modernas. Indica, eso sí, que lo crucial es mantener abierta la discusión sobre sus límites, sus transacciones y redefiniciones. La religión pública es una religión que constantemente emerge de su confinamiento en la esfera privada, y contribuye desde su reserva de sentido y su horizonte ético, al debate y crítica de las instituciones seculares al interior de la esfera pública.

En este acercamiento, si bien se realiza una discusión mucho más amplia del vínculo moderno entre el binomio público y privado y la religión, persiste una referencia implícita a las nociones de Kant: *razón pública y privada*. La religión se hace pública en términos modernos, según Casanova, mediante el uso público de la razón, es decir, como discurso que se dirige y afecta la opinión pública. Esto implica que la pregunta que planteamos más arriba, al argumento kantiano que recorre la posición de Habermas, puede replantearse aquí: ¿qué pasa cuando la crítica religiosa coincide con aquella de las instituciones seculares y se dirige en contra de lo que considera posiciones de índole privada? Es decir, ¿qué ocurre cuando la religión no sólo se desprivatiza, sino que se erige como un poder de normalización dirigido a prescribir la privatización de ciertas prácticas sociales, por ejemplo prácticas homosexuales o transexuales?

4. Lo público de la Religión: Performatividad y Razón Secular

En las secciones precedentes he expuesto los criterios a partir de los cuales Jürgen Habermas y José Casanova piensan lo religioso al interior de sociedades civiles seculares, el primero, desplazando el núcleo público-privado, y el segundo, ubicándolo en el centro de la discusión. En ambos casos hay una relación en común con la diferenciación kantiana entre *uso de la razón pública y privada*; aunque el texto de Casanova realiza una discusión mucho más amplia sobre el carácter estructural, más que descriptivo, que las nociones *público* y *privado* tienen en la producción del mundo-secular-moderno. En ambos casos estimo que preguntas

23 *Ibidem.*, 65. Traducción propia.

fundamentales quedan fueran de sus respectivas discusiones, particularmente, la condición de indefinición/no-delimitación de las nociones público y privado en relación con la producción de identidades particulares. En este apartado me propongo mostrar cómo este *vacío* que atraviesa al binomio es constitutivo de la problemática que introducen algunos alcances sociales-populares de la religión en la sociedad civil moderna.

Casanova ofrece un criterio importante que, sin embargo, no profundiza: “Debido a que la realidad social no es dicotómica, el uso de categorías binarias conduce necesariamente a la clara delimitación de uno de los polos, dejando al resto de la realidad como una categoría residual amorfa.”²⁴ Es decir, al definir una de las categorías la otra queda suspendida en una ambigüedad, o bien, al dotar a ambas de alguna definición, se crea un exceso que no es abarcado por ninguna de las dos. Este vacío al interior de la categoría binaria *público-privado*, como una zona residual-amorfa, es clave dentro de la producción discursiva de identidades, o al menos, eso se desprendería de un acercamiento cercano a Laclau y Mouffe que desarrollaremos en esta sección.

La etimología misma de la palabra *público* da cuentas del problema referencial intrínseco a la categoría binaria. El término *publicus* (latín para público) es el resultado del cruce entre los términos *popolicus-poplicus*, provenientes del latín *populus*, pueblo; y el término *pubicus*, relativo al *púberes* o joven madurado sexualmente, lo que se designa con el latín *pubes* o *pubis* que hace referencia al vello de la región genital.²⁵ Según su origen, el surgimiento de la noción público está vinculado con el conjunto de ciudadanos que son por definición no-niños, lo cual se comprueba por la exposición del vello o la barba. Acá la definición de público se vincula con cuestiones del orden privado. Esto da razón a Judith Butler cuando, en respuesta a Habermas, indica que la determinación de lo público y lo privado descansa sobre criterios de exclusión que demarcan el uso de los sentidos corporales, en particular, aquello que se puede ver/mostrar, oír/decir, o tocar/evitar frente a otros²⁶. En esta línea, la palabra público está determinada, según su etimología, por características corporales que se muestran en ciertos espacios y se guardan en otros. Existe, finalmente, un juego de exclusión intrínseco a la definición de lo público y privado, donde uno se define en términos negativos con respecto al otro, dejando un vacío, o un residuo.

Existe una tensión lingüística que vincula lo público y lo privado en términos de su definición. Ernesto Laclau indica, con Saussure, que en el lenguaje no existen términos positivos, sino únicamente existen relaciones de diferencias: un objeto se constituye sobre el juego de diferencias frente a otros objetos, lo que ubica al sistema de diferencias en un lugar fundamental de la socialización. En el caso del diferencial binario *público-privado* (pp) el juego de diferencias no es exclusivo del orden del lenguaje sino que se extiende a *acciones* posibles: “una acción es lo que es sólo a través de sus diferencias con otras acciones posibles y con otros elementos

24 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 42 (traducción propia).

25 Peter Von Moos indica: “Das lateinische *publicus* ist wahrscheinlich durch Kreuzung von einem verlorenen *pubicus* (von *pubes*) mit *popolicus*, *poplicus* (von *populus*) entstanden” (Peter von Moos, «*Öffentlich*» und «*Privat*» in *Mittelalter. Zu einem Problem der historischen Begriffsbildung*, (Deutsche: Universitätsverlag Winter Heidelberg; 2004), 11.

26 Judith Butler, “¿El judaísmo es sionismo?,” en Jürgen Habermas... [et all], *El poder de la religión en la esfera pública*, 69-88.

significativos –palabras o acciones- que pueden ser sucesivos o simultáneos.”²⁷ Hay acciones o prácticas que se constituyen como “privadas” en relación negativa o positiva con otras acciones diferentes. En adelante me referiré con la noción *diferencial binario pp* para establecer el sistema de diferencias que atraviesa y constituye al binomio público-privado.

El campo diferencial que viene a ser conformado por la red de acciones-palabras *públicas* y privadas propicia, siempre de manera contextual, *articulaciones discursivas*, esto es, prácticas que establecen relaciones entre elementos donde “la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica.”²⁸ De esta manera, el diferencial binario *pp* no es un elemento que describe o demarca zonas geográficas o sociales, sino que es un *momento* del discurso secular y por tanto, está implícito en prácticas de producción de identidades: el diferencial binario *pp* participa en la forma en la cual diversos grupos (ya sean religiosos o minorías sexuales, por ejemplo) se piensan a sí mismos, y a su vez, constituye la forma en la cual piensan y determinan el dominio de sus acciones posibles. De esta manera, el diferencial binario *pp* no se reduce a un momento descriptivo de orden topológico, sino que es por definición *performativo*, en tanto produce formas de identidad en relación con esferas sociales.

De esta manera, el diferencial binario *pp* no es exterior a un grupo religioso (u otro grupo), por ejemplo, al modo de los derroteros limítrofes que marcan las zonas posibles de su presencia o lo conducen, por exclusión, hacia la exterioridad (de la institución pública por ejemplo). El diferencial binario *pp* es constitutivo de grupos religiosos en cuanto propicia la conformación de identidades a partir de criterios de exclusión: la división en zonas sagradas y profanas que implican cambios en la acción comunitaria; los criterios de inclusión-exclusión que determinan la pertenencia en relación con prácticas *testimoniales* a lo largo de sub-sistemas de diferencias (dentro/afuera, templo/mundo); la forma en que comunidades religiosas que se auto-conciben frente a otras comunidades (religiosas o no) se rige por diferencias de repliegue-despliegue con respecto al otro (misión, evangelización, separación del mundo). De manera que, al hablarle a grupos religiosos en términos de zonas públicas o privadas que delimitan sus acciones posibles, se entra en conflicto con la lógica de articulación diferencial binaria que atraviesa a estos grupos, pues la constitución de su identidad religiosa depende, en muchos casos, de sus acciones frente a otros.

El diferencial binario *pp* presupone, a su vez, un juego de totalidad-exclusión constituyente de posiciones sociales. En este sentido, el uso del concepto esfera es distintivo de esta cualidad, siempre y cuando se le comprenda según la definición de Peter Sloterdijk como: el “lugar que los hombres crean para tener un sitio donde poder existir.”²⁹ La totalidad sobre la cual descansa el juego diferencial de lo *público-privado* está constituida por un conjunto, a su vez diferencial, de esferas que vienen a ordenar la existencia humana (individual, comunitaria): cada esfera señala un dominio de acciones posibles e imposibles. De esta manera,

27 Ernesto Laclau, *La razón populista*, Soledad Laclau (trad.), (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2005), 92.

28 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Ernesto Laclau (trad.), 3ª ed., (Buenos Aires: FCE; 210), 142-143.

29 Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas. Microesferología*, Isidoro Reguera (trad.), (Madrid: Siruela; 2011), 36.

el propósito del diferencial binario *pp* no es determinar dos regiones (afuera-adentro, íntimo-comunitario) y marcar las pautas de comportamiento en ellas, como si los seres humanos y las formas en las que se conciben fueran exteriores a ellas; por el contrario, *el diferencial binario pp* abre un conjunto posible e infinito de acciones y posiciones de sujeto (Foucault) en relación con lugares sociales.

Por su misma constitución, estas diferencias no son estáticas, sino, por el contrario, están sujetas a constantes cambios. Las nuevas tecnologías de la información cambiaron radicalmente la forma de concebir nuestra la frente a otros, el *selfie* es una posición de sujeto cuya identidad se determina a partir de la reformulación de esferas en el diferencia binario *pp* a partir de redes virtuales de interacción social. Estas red sociales virtuales obligaron, a su vez, a repensar toda una serie de especificaciones legales sobre “lo publicable” en una red social, lo que obliga repensar qué significa ser público incluso para una institución pública.

Los distintos diferenciales binarios *pp* se constituyen sobre la base de una totalidad (imposible aunque necesaria), que viene a abarcar todas las diferencias esféricas. Esta totalidad es posible sobre la base de exclusión o exclusiones. El elemento excluido, por ejemplo, el transexual en el sistema heteronormativo que atraviesa lo público-privado, viene a formular un nuevo problema: la conformación de un sistema de equivalencias sobre la base de criterios técnicos, estratégicos, morales o incluso afectivos que rodean estas exclusiones. Este espacio, generado por el juego de la exclusión, propicia la emergencia de identidades políticas que introducen sus *demandas* comunes frente a otras que se les oponen, esto es lo que Laclau denomina: “la unificación de una pluralidad de demandas en una cadena equivalencial.”³⁰ La demanda es siempre particular: refiere a la insatisfacción contextualizada de un grupo puntual (excluido/excluyente). Pero es también común: se vincula a otras demandas, con lo cual, puede articularse en una cadena equivalencial zurcida mediante *puntos nodales*.³¹

Así, por ejemplo, la *vida* es un punto nodal en la agenda de los grupos *Pro-Vida*, según la definición de Laclau. Por un lado, es un significante vacío, nombra a “un objeto que es a la vez imposible y necesario” y por tanto carece de una definición precisa y específica, y por otro lado, tiene un doble efecto retórico de *sinécdoque* y afectivo de *punto de almohadillado* (J. Lacan), y viene por tanto a encadenar una serie de demandas: religiosas, conservadoras, morales, económicas, políticas, empresariales, entre otras, que se vinculan entre sí a través del punto nodal, propiciando así la emergencia de una identidad nueva: el referencial *Pro-Vida*. Esta nueva identidad reclama la suspensión, total o parcial, del sistema diferencia binario *pp* hegemónico, que restringe la presencia de la religión en instituciones públicas, so pretexto de *defender* un bien *universal*: la vida del no-nacido. De esta manera, la estrategia discursiva detrás del diferencial binario *pp* por parte de grupos Pro-Vida consiste en ubicar como centrales o universales aquellos *puntos nodales* sobre los cuales descansan sus identidades,³² incluso por encima de discursos como el de derechos humanos.

30 Ernesto Laclau, *La razón populista*, 102.

31 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 152-155.

32 Esta es precisamente la evolución que Jaris Mujica ubica con respecto a la noción vida dentro de los conservadurismos latinoamericanos (ver Jaris Mujica, *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, (Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos; 2007).

En este sentido, aquello que debe discutirse en el seno de la razón secular no es el lugar *propio* de grupos religiosos y sus demandas, es decir, no debe limitarse la discusión (aunque es un paso necesario) a demarcar la participación social de diversos grupos en la esfera pública; sino que debe ser objeto de crítica la elevación de *puntos nodales* al rango de conceptos jurídicos universales y vinculantes, ya sean parte de la agenda de grupos religiosos-conservadores en contra de minorías étnicas, sexuales u otros; o por el contrario, criterios normativos liberales que socavan prácticas socioculturales (entre ellas religiosas). En este sentido, la discusión del *diferencial binario pp* debe concentrarse en los mecanismos de producción de identidades y cadenas equivalenciales, para procurar que los *puntos nodales* no se impongan como criterios normativos, ya que se elaboran sobre la base de exclusión dicotómica de diferencias étnicas, éticas, religiosas, sexuales, generacionales, entre otras.

4. A modo de conclusión

En este texto he discutido el lugar del binomio público-privado al interior de la razón secular, como aquella razón que piensa los alcances sociales de la religión al interior de las sociedades civiles contemporáneas. Para acometer este objetivo, se han discutido las perspectivas de Jürgen Habermas y José Casanova sobre el lugar de la religión en la esfera pública al interior de la sociedad civil secular. Y hemos finalizado con un análisis de la teoría política de Laclau y Mouffe.

En relación con sus propuestas, he mostrado cómo las primeras dos aproximaciones se relacionan con el criterio establecido por Emanuel Kant sobre los usos público y privado de la razón, con lo cual, tanto Habermas como Casanova, proponen que grupos religiosos pueden participar del debate público a partir de sus propios horizontes de sentido, aspiraciones y demandas. Incluso pueden criticar aquellos criterios institucionales y vinculantes que estiman injustos o bien contrarios a sus creencias religiosas o visiones de mundo. En este sentido, participan del debate público como el “maestro” de Kant participaba de la opinión crítica en los periódicos ante el gran público lector. En el caso de Habermas propiamente, procura introducir criterios que resguarden el espacio institucional de toma de decisiones vinculantes (el dominio del especialista) de toda influencia religiosa que busque imponerse como criterio normativo. Acá, la esfera pública aparece como dada, es decir, como un espacio preconcebido donde unos sujetos interactúan a través de procesos de comunicación y persuasión.

José Casanova ofrece una discusión más amplia sobre lo que considera el carácter estructural del binomio público-privado al interior del mundo moderno. El sociólogo español se interesa especialmente en los procesos contestatarios de grupos religiosos que, frente al criterio liberal normativo que los condenaba a la práctica privada de sus opciones religiosas, aparecían como religiones públicas capaces de ofrecer su punto de vista, demostrando la necesidad de redefinir las delimitaciones liberales sobre los alcances sociales de la religión en el mundo secular moderno.

En Casanova las categorías público y privado no son lugares dados donde unos sujetos comunican sus pensamientos con el fin de introducir cambios; es decir, lo público y lo privado no forman parte del ser o

lo real social. Por el contrario, las mismas regiones y límites que constituyen lo privado y público deben ser constantemente producidas, discutidas y redefinidas. Sin embargo, esto no resuelve el problema, pues ubica lo público y lo privado como *exteriores* a los sujetos sociales, cómo dos países ya constituidos definiendo sus líneas limítrofes. Luego, la religión, los sujetos u otros grupos sociales, reclaman la redefinición de los límites o bien, simplemente los traspasan (religión pública), sin verse afectados necesariamente por esos cambios. No obstante, la religión se sigue moviendo en coordenadas que le son exteriores, aunque pueda variarlas.

El criterio de ingreso que he propuesto, basado en la crítica sociopolítica de la democracia que proponen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, consiste en considerar el binomio público y privado no como zonas sociales dadas, producidas o transformadas, sino como elementos de *articulación discursiva*, a partir de los cuales, sujetos o grupos sociales (entre ellos religiosos) conforman identidades particulares, y en el proceso de la conformación de estas identidades, las mismas regiones que determinan lo público-privado pueden ser modificadas. Desde este ingreso, el binomio público-privado es constitutivo de la producción de identidad de grupos sociales en la coyuntura de enfrentamientos sobre la base de demandas insatisfechas o contrapuestas. En este caso hemos hablado de sistema *diferencial binario pp* al interior de la racionalidad secular.

Desde esta perspectiva no basta discutir el lugar adecuado que debe asumir un grupo social, sea religioso o de alguna otra raigambre cultural, en la esfera pública. Si bien un primer momento de la discusión debe señalar los criterios de participación de *grupos religiosos* y no-religiosos en la sociedad civil, tal como lo proponen tanto Habermas como Casanova, esto no resuelve el problema donde unas *demandas* dicotómicas se encuentran en la arena política. Piénsese en la discusión de la *fertilización in vitro* en Costa Rica, aquí no basta con decirle a los grupos religiosos que su posición se reduce a producir opinión pública. El primer fallo de la Sala Constitucional de Costa Rica demostró que, dentro de los cuerpos que toman decisiones vinculantes, si bien no se cuegan perspectivas que se confiesen religiosas, al menos no explícitamente, sí pueden ingresar aquellos *puntos nodales* que encadenan demandas de grupos religiosos y conservadores. En ese caso fue la definición de la *vida* humana como originada en el momento mismo de la concepción la que se impone al final.

De esta manera, la discusión no puede limitarse a señalar el lugar *propio* de grupos religiosos u otros, como minorías sexuales por ejemplo, en la esfera pública. Es necesario ir más allá, y realizar un análisis del papel performativo de los sistemas diferenciales *pp*, los cuales propician la producción de *cadena equivalenciales* entre las demandas de grupos diversos pero afines. Grupos que, una vez vinculados, proponen los *puntos nodales* que los articulan como criterios normativos de alcance vinculante para la población. De modo que utilizan aquellos elementos particulares que en sus imaginarios nombran lo universal y pleno como agenda política que determina el deber común de la nación, que es tanto público como privado. Se trata de estrategias hegemónicas a partir de las cuales estos grupos logran introducir sus demandas como aspiraciones universales.

La crítica debe dirigirse, por tanto, a los procesos de conformación de *puntos nodales*, como aquel proceso de articulación discursiva (y por tanto lingüístico, práctico, y afectivo) mediante el cual se crea una identidad a partir de la equivalencia de diversas demandas particulares. Si bien son elementos que conforman procesos sociopolíticos, debe analizarse su lugar dentro del sistema de derecho como nociones vinculantes.

Referencias bibliográficas.

- Adriana Maroto, *Los procesos de construcción de la legitimidad en las relaciones Estado-Iglesia Católica en Costa Rica 2007-2010*, Tesis de Maestría en Sociología (San José: Universidad de Costa Rica; 2012).
- Chartier, R., “Lo público y lo privado. Construcción histórica de una dicotomía,” *Co-herencia* 4,7 (2007), 1-19.
- Emanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?*, (Madrid: Alianza; 2004).
- Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Ernesto Laclau (trad.), 3ª ed., (Buenos Aires: FCE; 210).
- Ernesto Laclau, *La razón populista*, Soledad Laclau (trad.), (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2005).
- Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: The University of Chicago Press; 1958).
- Jaris Mujica, *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, (Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos; 2007).
- Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, (México: Fondo de Cultura Económica; 2003).
- Jorge Chaves, *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas* (Madrid: San Esteban; 1999).
- José Casanova, “Public Religions Revisited,” en Hent de Vries, *Religion: Beyond the Concept*, (New York: Fordham University Press, 2008), 101-119.
- José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: The University of Chicago Press; 1994).
- Judith Butler... [et all], *The power of religion in the public sphere*, ed. Eduardo Mendieta & Jonathan VanAntwerpen (New York: Columbia University Press; 2011).
- Jürgen Habermas, “El sentido racional de una herencia de la Teología Política,” en Jürgen Habermas... [et all], *El poder de la religión en la esfera pública*, 23-38.
- Jürgen Habermas, *The structural transformation of the public sphere*, trad. Thomas Burger (Massachusetts: MIT Press, 1991).
- Jürgen Habermas... [et all], *El poder de la religión en la esfera pública*, trad. José María Carabante & Rafael Serrano, ed. Eduardo Mendieta & Jonathan VanAntwerpen (Madrid: Trotta, 2011).

Karel Dobbelaere, "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization," *Sociology of Religion* 60, 3 (Autumn 1999), 229-247. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3711935>

Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Néstor Míguez (trad.), (Buenos Aires: Amorrortu; 1971).

Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas. Microesferología*, Isidoro Reguera (trad.), (Madrid: Siruela; 2011).

Peter von Moos, «Öffentlich» und «Privat» in *Mittelalter. Zu einem Problem der historischen Begriffsbildung*, (Deutsche: Universitätsverlag Winter Heidelberg; 2004), 11.

Richard Rorty, "Anticlericalismo y ateísmo," en Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Santiago Zabala (comp), Teresa Oñate (trad), (Barcelona: Paidós; 2006): 52-53.

Rogelio Cedeño, *Religión civil o religión de estado: el conflicto durante la reforma liberal en Guatemala y Costa Rica* (Heredia: UNA, Dep. Filosofía: 2004).

Thomas Lukmann, *La religión invisible*, Miguel Bermejo (trad.), (Salamanca: Sígueme; 1973).