

LEBENSWELT, COMMON SENSEY LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA

Irán R. Canales Valenzuela

Universidad Autónoma de Chile (Sede Talca)

Resumen: En la teoría de la acción comunicativa habermasiana nos enfrentamos al problema de la validez de categorías del entendimiento comunicativo, que están fácticamente enormemente cuestionadas. Es decir, Habermas ha definido en el interior del apartado "Desacoplamiento de sistema y mundo de la vida" una sistemática de las formas de entendimiento. Allí aparecen doce formas de entendimiento que articulan la diferenciación de esferas de validez con ámbitos de acción que evolucionan socialmente desde formas de entendimiento primitivas preconventionales hacia las más avanzadas postconventionales, llegando así hasta las dos últimas categorías (11 y 12) que Habermas denomina forma moderna de entendimiento y que es el punto de partida de su teoría de la modernidad. Sin embargo, a este sistema categorial, debe hoy enfrentar una realidad completamente distinta a la del mundo moderno tardío-capitalismo, que opera como referente fáctico de la teoría. La nueva realidad consiste en una globalización sistémica que ha puesto en espacios nacionales específicos a una pluralidad de mundos de la vida que van desde el preconventional al postconventional. Es decir, hoy, en el cuadro de la figura 28 presentado por Habermas en TAC 1981, II, todas las categorías aparecerían juntas, aunque diferenciadas en grados de evolución, y en un espacio y tiempo presente y continuo. Por tanto, hoy, cuando Habermas habla de Europa y del Estado de derecho democrático habla desde el principio del discurso, o desde presupuestos teóricos comunicativos; cuando aborda temáticas referidas a integración social intercultural lo hace desde una racionalidad del sentido común democrático (common sense) al que deben subordinarse esas otras tradiciones culturales. Cómo opera este common sense en la racionalidad comunicativa de J. Habermas es el tema de nuestra exposición. Es decir, nuestro objetivo será determinar génesis y estructura de la categoría de common sense en la obra de Habermas, y sus implicancias epistemológicas y socio-éticas para pensar sistemáticamente una integración social intercultural. Y con ello evaluar críticamente si tanto, la teoría de la acción comunicativa como el discurso intercultural de Habermas basado en este common sense, son apropiados o no, para pensar las patologías de exclusión social presentes hoy en América Latina.

Palabras-claves: Mundo de la vida, common sense, racionalidad comunicativa, pragmática formal lingüística, diálogo intercultural.

Abstract: In Habermas's theory of communicative action we face the problem of the validity of categories of communicative understanding, which are factually greatly questioned. In other words, Habermas has defined within the section "Decoupling of the system and the world of life" a systematic of the forms of understanding. Twelve forms of understanding appear here that, articulating the differentiation of spheres of validity with spheres of action that evolve socially from primitive preconventional forms of understanding to the most advanced postconventional ones, thus reaching the

last two categories (11 and 12) that Habermas calls the modern form of understanding, understanding and which is the starting point of his theory of modernity. However, this categorical system must now face a reality completely different from that of the late-capitalist modern world, which operates as a factual reference of the theory. The new reality consists of a systemic globalization that has placed in specific national spaces a plurality of worlds of life that range from the pre-conventional to the post-conventional. That is to say, today, in the table of figure 28 presented by Habermas in TAC 1981, II, all the categories would appear together, although differentiated in degrees of evolution, and in a present and continuous space and time. Therefore, today, when Habermas speaks of Europe and the democratic rule of law, he speaks from the beginning of the discourse, or from communicative theoretical presuppositions; when he addresses issues related to intercultural social integration, he does so from a rationality of democratic common sense to which these other cultural traditions must be subordinated. How this common sense operates in the communicative rationality of J. Habermas is the subject of our exhibition. That is, our objective will be to determine the genesis and structure of the category of commonsense in the work of Habermas, and its epistemological and socio-ethical implications to systematically think about intercultural social integration. And with this, critically evaluate whether both the theory of communicative action and Habermas's intercultural discourse based on this common sense, are appropriate or not, to think about the pathologies of social exclusion present today in Latin America.

Keywords: World of life, common sense, communicative rationality, formal linguistic pragmatics, intercultural dialogue.

Introducción

La pobreza en América Latina y en todo el orbe, impacta en las posibilidades de integración social de diversos sectores sociales, los cuales son excluidos, marginados y explotados por sus condiciones sociales de ingreso, sexo, edad, etnia, discapacidad o por su condición ciudadana de pueblos originarios y/o de migrantes. Cómo pensar sistemáticamente, la integración social de esta pluralidad de grupos sociales en condiciones de libertad y justicia y de participación ciudadana es uno de los más ingentes desafíos sociales, políticos, económicos y culturales que hoy debe asumir la Región. El sistema sigue colonizando y depredando social y medioambientalmente a pluralidad de *mundos de la vida* que viven y con-viven en el continente. Las patologías sociales y medioambientales inducidas sistémicamente (economía capitalista neoliberal y derecho), nos obliga hoy como ayer a pensar en nuevos modos de integración social y de participación ciudadana y democrática que exceda los estrechos límites de las democracias-burguesas liberales, hoy dominantes. Cómo pensar una *democracia radical* que procure la superación de las patologías sociales hoy imperantes, es también un ingente desafío que debe asumir tanto

la filosofía como las ciencias sociales en general. Intentar pensar esta democracia radical, —es un desafío fundamental asumido por Habermas en *Facticidad y Validez* de 1992, y también ha sido un objetivo permanente de nuestra investigación, la cual interroga a la Teoría de la Acción Comunicativa sobre sus posibilidades racionales y éticas de articular sistemáticamente una integración social intercultural de carácter global. Por tanto, el objetivo de nuestra ponencia será visualizar cómo las categorías habermasianas de *Lebenswelt* y la de *common sense*, van o no, epistemológicamente, en la dirección de la integración social deseada o de la democracia radical postulada. Para lograr este objetivo en [1] vamos a exponer la génesis histórica de la categoría socio-política de *common sense*. En [2] la recepción que Habermas hace de esta categoría para pensar una integración social intercultural. Y en [3] evaluaremos cómo el uso de esta categoría supera o no, los déficits epistemológicos y éticos de la categoría de *Lebenswelt* para pensar una integración social intercultural; cuestión que ya hemos documentado en investigaciones anteriores.¹

Para comprender, por qué Habermas se desplaza hacia la consideración de una racionalidad del sentido común, tenemos que hacer referencia al texto de 1995 “La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas”², donde aparecen las primeras reflexiones de Habermas sobre diálogo e integración social intercultural. Habermas cuando habla de Europa y del Estado de derecho democrático habla desde el principio del discurso, o desde presupuestos teóricos comunicativos; cuando aborda temáticas referidas a integración social intercultural lo hace desde una racionalidad del sentido común democrático (*common sense*) al que deben subordinarse esas *otras* tradiciones culturales. Según Enrique Menéndez Ureña, tal como están formulados estos textos, lo que ha llevado a Habermas cambiar de opinión, en poco más de veinte años y en un asunto tan complejo, es una simple apreciación empírica del cambio experimentado por la realidad mundial en el plazo de dos decenios, (...). Ahora bien, ese cambio en el diagnóstico de la situación empírica le exige a Habermas un cambio correspondiente en el marco teórico que sirve a su análisis.³

Si *cultura* es el primer componente del mundo de la vida, y hay diferentes culturas encontradas, que se reproducen dentro de sus propios mundos, ¿es posible seguir hablando *del* proceso de *integración social* dentro de una sociedad

¹ Cf. CANALES, *Ética Dialógica y Ética Praxeológica. Integración Social Intercultural. Ética Intercultural*, 2017; CANALES, “Lebenswelt, Filosofía del Derecho y ciudadanía cosmopolita en Facticidad y Validez de Habermas”. In: *Pensamiento*, vol. 72, núm. 272, 2016, p. 715-734.

² Publicado en HABERMAS, 1997 [1999].

³ UREÑA, 1998, p. 145.

multicultural o pluralista? Si no es posible llegar a un entendimiento intersubjetivo entre las diversas creencias mediante un discurso racional, ¿dónde ha quedado la razón comunicativa?, ¿dónde la acción comunicativa? He aquí la formulación, en términos de la *Teoría de la acción comunicativa*, del problema planteado en el artículo “Sobre la lucha de las creencias”.⁴

Frente a las agudas interrogantes de Menéndez Ureña, la solución que Habermas plantea, exhibe nuevamente la peculiaridad de estar articulada desde una metodología distinta a la pragmático discursiva; se trata, de hecho, de una “metodología del sentido común democrático”. Por tanto, el primer objetivo del diálogo intercultural es “fomentar una valoración recíproca de las culturas y formas de vida extraña”⁵. Ahora bien, respecto de las condiciones previas que los participantes deben solventar para acceder a dicho diálogo, Habermas propone lo siguiente:

Las partes tienen que renunciar a la imposición violenta de sus verdades de fe –a la imposición mediante instrumentos militares, estatales o terroristas–; tienen que reconocer al otro como interlocutor con iguales derechos con total independencia de la *valoración* que merezcan sus tradiciones y formas de vida; tienen que ser reconocidos como participantes de un discurso en el que, de modo general, cada parte pueda aprender de la otra. Bajo este aspecto, la superación de una autocomprensión fundamentalista (...) implica no sólo la quiebra reflexiva de pretensiones dogmáticas de verdad, esto es, una suerte de autodestrucción *cognitiva*, sino el paso a otro nivel distinto de la conciencia moral. La (...) “voluntad comunicativa sin límites” surge de la convicción moral que precede a todo lo que pueda descubrirse dentro de una comunicación existencial.⁶

En el texto queda claro que Habermas, cuando no apela al “sentido común democrático” para posibilitar el encuentro entre las culturas, sugiere como alternativa una modificación evolutiva de los mundos de la vida de éstas, de tal modo que todos ellos puedan participar como interlocutores postconvencionales para posibilitar un diálogo auténticamente comunicativo. Sin embargo, este estadio evolutivo postconvencional no es la actual situación de la sociedad mundial. En los diversos textos habermasianos, desde 1995 en adelante, que tratan la problemática de la integración social multicultural, la

⁴ UREÑA, 1998, 153.

⁵ HABERMAS, 1997, 56 [1999, 52]. Todas las citas de Habermas en paréntesis cuadrados [] corresponden a la versión castellana.

⁶ HABERMAS, 1997, 57 [1999, 53].

metodología ocupada para estudio de esta problemática es, recurrentemente, la del “sentido común democrático”. Es decir, *common sense*, categoría de análisis que Habermas va a formalizar explícitamente en 2001 en su discurso del Premio por la Paz entregado por los libreros alemanes.⁷

1. Génesis de la categoría socio-política de *common sense*

La concepción del ser humano de Locke y su concepción moderna del conocimiento (*racionalismo providencial puritano*) donde la razón opera como medio providencial de modo intuitivista, quedará sintetizada cuando los ilustrados escoceses elaboren el concepto de sentido común y destaquen la importancia de las emociones. Es el caso de Hume, para quien el filósofo en su labor debe apelar al sentido común y a los sentimientos naturales de la mente. Hume habla de pasiones de la mente o que sentimos la mente. Y esta sería *sensu stricto*, la labor o el quehacer de la reflexión filosófica. Así la recta razón medieval será definitivamente remplazada por una especie de simple reacción mental. En esta nueva visión se tiene el fundamento por el cual el individuo y la sociedad serán explicados desde sus tendencias instintivas. Luego, con John Mill, Adam Smith y Spencer entre otros, en el ambiente anglosajón, será dominante la perspectiva naturalista; lo racional será seguir o adecuarse a la verdadera condición humana (naturalizada psico-emocionalmente). De ahí que la razón y la política serán despreciadas y se las reemplazará por el instinto y la economía. En particular, fue Locke quien identificó en la humanidad una tendencia natural o una especie de instinto utilitario materialista.⁸ Desde las premisas naturalistas-reformadas lo central para explicar los actos humanos sería ese tipo de naturaleza que busca la autopreservación. Incluso esa

⁷ Para comprender, por qué Habermas se desplaza hacia la consideración de una racionalidad del sentido común, queremos citar textualmente algunas consideraciones que él hace en su discurso en la entrega del Premio de la Paz otorgado por los Libreros Alemanes: “el common sense se entrecruza con la conciencia de personas que tienen iniciativas y comenten y corrigen fallos. Afirma obstinadamente frente a las creencias una estructura propia de perspectivas. Pero, por otra parte, es en esta misma conciencia de autonomía que las ciencias naturales no pueden aprehender en lo que se basa también la distancia respecto a la tradición religiosa, de cuyos contenidos normativos no obstante nos alimentamos. Con la exigencia de fundamentación racional, parece que la ilustración científica aún tiene de su parte al common sense, que se ha hecho un lugar en los Estados constitucionales construidos racionalmente. (...) Frente a la religión, el common sense ilustrado democráticamente insiste en razones que puedan aceptar no sólo los miembros de una comunidad de fe. (...) El common sense ilustrado democráticamente no constituye un singular, sino que describe la constitución mental de una opinión pública polifónica (*vieltimmigen Öffentlichkeit*)”. HABERMAS, 2001c, 20- 21 [2002, 138-139] “*Glauben und Wissen*” [Creer y Saber]. (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Rede von Jürgen Habermas; 14 de octubre de 2001).

⁸ Cf. MONARES, 2005, p. 180-181; ESPOZ, 2003.

tendencia sería para Locke anterior al establecimiento de la sociedad civil. Así la invención del comercio y del dinero serían cuestiones naturales, frutos de la razón o ley natural que busca la supervivencia. “A tal punto es relevante ese impulso de autopreservación que determinará el origen y evolución de los patrones sociales, económicos y políticos.

El concepto de sentido común de la Ilustración escocesa recoge el concepto romano de *sensus communis* en el que la historia representa una fuente de verdad muy distinta de la razón teórica. Los escoceses asumen el sentido político que Vico otorgara al término, con lo que deja de nuevo operar a la tradición conceptual aristotélico-escolástica, manteniendo la referencia a la comunidad. El sentido común es una cualidad natural y al mismo tiempo racional, pues interviene el juicio. Expresa comunidad del sentir, un espíritu público y una simpatía común. Por el sentido común podemos juzgar en un ámbito donde la individualidad es corroborada de un modo natural – que no forzado o impuesto – por la mayoría. Y así, cuando decimos “esto es de sentido común”, lo que afirmamos es que es algo obvio porque está en sintonía con lo que los demás piensan.⁹

Con esta propuesta del “sentido común comunitario” los escoceses tratan de dar una respuesta a la relación entre lo particular y lo general, lo individual y lo social. La integración de lo particular en lo general tiene su prólogo en la preocupación por la armonización de lo sensible y lo racional. Los escoceses se mueven entre el empirismo y el espiritualismo continental: frente al racionalismo abstracto cartesiano, intentan salvar la vida concreta de un individuo en una sociedad concreta, pero sin perder por ello la grandeza de lo universal. Recobran lo vital, personal e irrepetible de la vida humana sin sumergirse en un sentimentalismo irracional, sino integrando vida y razón. Lo hacen recuperando la idea de “simpatía”, en la que no solo hay un contagio de sentimientos, sino además un pensamiento consciente sobre el otro, y de “sentido común”, una intuición del lugar social que se ocupa en la comunidad, que revaloriza lo que se tiene en común por tradición.¹⁰

Es en el concepto de lo institucional donde se refleja la acepción política del sentido común. Lo expone Ferguson, analizando la evolución histórica de las formas de gobierno. Concluye que la evolución de la historia sigue una ley ajena a la deliberación racional o a una propuesta intencionada de los hombres. Las instituciones sociales, que surgen y desaparecen, se moldean por las circunstancias y por la herencia de la tradición. “Ninguna constitución –afirma Ferguson– se ha formado por contrato, ningún gobierno está copiado

⁹ Cf. CANEL, 1998.

¹⁰ *Idem*; HABERMAS, 1978, 80 [2000, 82ss].

de un plan. Los hombres pasan de una forma de gobierno a otra mediante suaves transiciones y, frecuentemente, bajo nombres antiguos, adoptan una nueva constitución. Por eso, las naciones se debaten entre instituciones que, si son realmente el resultado de un acto humano, no son la ejecución de un designio humano” (FERGUSON, *Essay on the Histoty of Civil Society*, 1782).

La corriente empírica escocesa no encuentra el origen de las instituciones en planificaciones o invenciones, sino en la supervivencia de lo que tiene éxito. Las instituciones son el resultado acumulativo logrado tras ensayos y errores, como la suma de experiencia, en parte transmitida de generación en generación, como conocimiento explícito, pero en gran medida incorporada a instrumentos e instituciones que habían probado su eficacia. Esta argumentación se dirige en toda línea contra la concepción cartesiana de una razón humana independiente y anteriormente existente que ha inventado esas instituciones, y contra la idea de que la sociedad civil ha sido formada por algún primitivo y sabio legislador o un primitivo contrato social. Son estas consideraciones pragmáticas del concepto de *common sense* las que, de hecho, sintonizan con el proyecto teórico habermasiano, el cual expresamente declara en *Teoría de la Acción Comunicativa* vol I.¹¹ por un lado, basarse en un pragmatismo formal lingüístico y por otro, en un cierto pragmatismo sociológico, pues es el que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad. Pues “su tema son las transformaciones de la integración social provocadas en el armazón de las sociedades viejo-europeas por el nacimiento del sistema de los Estados modernos y por la diferenciación de un sistema económico que se autorregula por medio del mercado”¹². Por tanto, resulta para Habermas natural, el acoger una categoría social, política y pragmática como la de *common sense* para pensar, sistemáticamente, *la lucha de los poderes de las creencias*. Y ello en el contexto de que para Habermas “la sociología *par excellence* es una ciencia de la crisis, que se ocupa ante todo de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos”.¹³

2. Recepción habermasiana de la categoría de *common sense* para pensar una integración social intercultural

En *Gleuben und Wissen* (2001c [2002]) Habermas habla de los atentados terroristas de 2000 en las torres gemelas de Nueva York, Habermas reflexiona

¹¹ HABERMAS, 1981a, 18-21 [1998a, 18-21].

¹² HABERMAS, 1981a, 19 [1998a, 19].

¹³ HABERMAS, 1981a, *loc. cit.* [1998a, *loc. cit.*].

sobre la necesidad de un retorno de lo político, como un poder civilizador de alcance mundial y no en la forma hobbesiana original de un Estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército¹⁴. Es en este contexto que reflexiona sobre la secularización de la sociedad postsecular, para de este modo calibrar los riesgos que implica una secularización descarriada en lugares o sociedades configuradas desde una significativa impronta religiosa como las del mundo islámico.

Es muy interesante observar cómo Habermas se hace cargo de la legitimidad de la interlocución religiosa, su interlocución no es de derecho, sino que la sociedad postsecular la debe *tolerar* en un entorno de permanente secularización¹⁵. Con esta afirmación Habermas no ha levantado ninguna exclusión categorial respecto de las imágenes religiosas de mundo rectoras de la praxis (también pueblos originarios),¹⁶ presentes en el texto *Teoría de la acción comunicativa*. Sólo nos habla de *tolerar*. Ahora bien, Habermas subraya la mediación fundamental de un *common sense* ilustrado democráticamente. Recordemos que nuestro autor ya definió este concepto en *Texte und Kontexte* 1991 como “un saber cotidiano adquirido de forma práctica y heredado a través de tradiciones”¹⁷. Esto es muy interesante porque en este lugar, *common sense* designa a un mundo de la vida que aún no ha sido concebido pragmática-formalmente. No es esa la categoría que está presente aquí, sino más bien la idea de mundo de la vida como sustancia de un saber cotidiano adquirido de forma práctica y heredado a través de tradiciones. El saber y las tradiciones que le importa destacar a Habermas es el de una ilustración democrática, esta ilustración es la que debe jugar un preponderante papel civilizador. Por tanto, debiera mediar en el contexto de la algarabía de la guerra entre Estado e Iglesia. Es interesante también subrayar cómo Habermas identifica sin mayores distinciones, las nociones de religión, Iglesia, verdades de fe, conciencia religiosa y fundamentalismo religioso.¹⁸ Es en este contexto que señala que, los creyentes deben asumir una triple reflexión:

Primera, la conciencia religiosa tiene ante todo que asimilar el encuentro cognitivamente disonante con otras confesiones religiosas. Segunda, tiene que avenirse a la autoridad de las ciencias, que son las que poseen el monopolio

¹⁴ Cf. HABERMAS, 2001c, 11 [2002, 131].

¹⁵ Cf. HABERMAS, 2001c, 13 [2002, 132].

¹⁶ Recordar que desde la dialógica habermasiana, nuestros pueblos originarios latinoamericanos, están en el mismo lugar o situación epistémica pre-convencional, que las imágenes religiosas de mundos rectoras de la praxis.

¹⁷ Cf. HABERMAS, 1991, 34 [1996, 59].

¹⁸ Cf. HABERMAS, 2001c, 13-14 [2002, 132-133].

social del saber terrenal. Finalmente, tiene que comprometerse con las premisas de los Estados constitucionales, basados en una moral profana¹⁹.

Por tanto, sólo en la medida que la reflexión de los creyentes se subordine a estas tres condiciones puede, entonces la conciencia religiosa ser considerada como un interlocutor válido al interior de un *common sense* ilustrado democráticamente, el cual además hará también las veces de mediador. Es a partir de este contexto que más adelante va a introducir su concepto de racionalidad comunicativa al interior del mundo de la vida para producir los diálogos necesarios para lograr la paz anhelada. Ahora bien, más adelante Habermas va a identificar el *common sense* ilustrado democráticamente, como equivalente a mundo de la vida configurado pragmático-formalmente²⁰. De este modo, “el *common sense* se entrecruza con la conciencia de personas que tienen iniciativas y cometen y corrigen fallos”²¹. Por tanto, el desafío es para los ciudadanos creyentes quienes, al interior de un medio dialógico denominado *common sense* ilustrado democráticamente, para ser legítimos interlocutores, deben dividir su identidad en dos partes, una privada y otra pública. Pues “son ellos [los ciudadanos creyentes] los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular si aspiran a que sus argumentos encuentren aprobación mayoritaria”²². Sólo así se podrá configurar un *common sense* ilustrado democráticamente, que se conciba a sí mismo no como una singularidad más entre otras, sino más bien, como la descripción de la constitución mental de una esfera pública *polifónica*²³.

Sólo en tales circunstancias dialógicas es que Habermas puede concebir el diálogo democrático de las creencias entre sí y con el mundo secularizado. Ahora, Habermas puede aplicar los principios de la ética del discurso a este diálogo porque ha reducido el escenario del mismo a su concepto de mundo de la vida pragmática-formalmente configurado o a *common sense* ilustrado democráticamente, donde las tradiciones religiosas son concebidas como pluralidad de acordes al interior de una esfera pública polifónica concebida como *common sense* ilustrado democráticamente o sociedad moderna secularizada.

Es interesante observar cómo Habermas sólo cambiando algunas palabras como mundo de la vida por *common sense* describe el diálogo entre fe y

¹⁹ Cf. HABERMAS, 2001c, 14 [2002, 133].

²⁰ Es import ante subrayar que Habermas está haciendo casi sinónimas las expresiones “ilustración democrática con “configuración pragmático-formal lingüística”.

²¹ Cf. HABERMAS, 2001c, 20 [2002, 138].

²² *Loc. cit.*

²³ Cf. HABERMAS, 2001c, 22 [2002, 139].

razón como una experiencia dialógica comunicativa articulada desde los principios comunicativos idealizantes propios de un mundo de la vida configurado pragmática-formalmente. Desde esta perspectiva se observa que la teoría ya madurada es aplicada íntegramente desde sus presupuestos al diálogo entre las creencias y entre fe religiosa y razón secularizada. Por tanto, es el *factum* de las creencias lo que obliga a Habermas a dar este impresionante giro, que presupone la obligación de la fe religiosa y a las creencias religiosas en general (también pueblos originarios) a asumir las competencias dialógicas postconvencionales propias de los mundos de vida que socievolutivamente asumen el mismo carácter postconvencional o de un *common sense* ilustrado democráticamente. Y es sólo en el contexto de estas competencias que las creencias religiosas pueden aspirar a una legítima interlocución con la razón secular. Es necesario destacar que las distinciones de Habermas son muy toscas, pues da a entender que las creencias que no asumen estas competencias se sitúan de hecho en el terreno de la violencia y de la brutalidad armada, y precisamente eso sería el problema a superar, y no el carácter imperialista político, económico y cultural de una modernidad secularizada.

Este recurso de Habermas es muy interesante porque le permite introducir una hipótesis auxiliar para que las imágenes religiosas de mundo rectoras de la praxis puedan ser interlocutores legítimos en el contexto de un mundo de la vida secularizado y dialógico-comunicativamente configurado. Recordemos que esta interlocución está de hecho categorialmente excluida en el núcleo duro de la teoría de la acción comunicativa. Con este recurso Habermas puede sacar partido de una actitud que de hecho se ha dado en la historia de la filosofía occidental, a saber, la posibilidad de beber de las intuiciones propias de las creencias religiosas para luego secularizarlas. Desde esta perspectiva las creencias religiosas para Habermas siguen siendo plenamente vigentes en posibilidades de nuevos aportes, es esto a lo que nuestro autor denomina como “traducción cooperativa de contenidos religiosos”²⁴. Nuestra inquietud es precisar si este recurso metodológico habermasiano puede ser considerado efectivamente como cooperación o más bien se trata de una subordinación dialógica. ¿Es este el papel dialógico que satisface en justicia y dignamente a las pretensiones de legitimidad y validez de las cosmovisiones religiosas de mundo? O de otro modo, ¿están las creencias religiosas dispuestas a aceptar esta interlocución subordinada a la razón secular, que les propone Habermas? Por último, ¿es sustentable racional y éticamente

²⁴ Cf. HABERMAS, 2001c, 20-25 [2002, 138-141].

esta hipótesis auxiliar habermasiana (para incluir como interlocutores legítimos a las creencias religiosas) cómo principio de interculturalidad?²⁵

Con estas interrogantes cerramos nuestro apartado sobre la recepción habermasiana de la categoría social, política y pragmática de *common sense*, interrogantes que son relevantes de considerar a la hora de pretender pensar sistemáticamente una integración social intercultural en nuestros contextos sociales y culturales latinoamericanos, donde lo religioso y las religiones – y también nuestros pueblos originarios –, siguen configurando estrategias y estructuras de integración social. Cosmivisionalmente, este es un continente plural, con una inmensa riqueza cultural de pueblos originarios que configuran visiones de mundo, para Habermas preconventionales y convencionales y que por tanto, no pueden aspirar al estadio socioevolutivo de mundos de la vida postconvencionales, único contexto sistemático donde puede operar la racionalidad comunicativa de J. Habermas. A modo de conclusión, debemos preguntarnos hoy, si ¿puede el marco categorial comunicativo habermasiano, iluminar, mediar u orientarnos crítica y dialógicamente en la resolución de las patologías sociales, inducidas sistémicamente, que padecemos en la Región? ¿Es este *common sense* ilustrado democráticamente una mediación relevante para el diálogo intercultural, que se produce en la base social de organizaciones comunitarias populares, donde lo ético, lo estético y lo espiritual, sigue articulando y dinamizando a lo social y político? O ¿es esta democracia liberal y representativa centro-europea una patología social más, inducida sistémicamente en los mundo de la vida de nuestros pueblos latinoamericanos?

3. Rendimiento crítico comunicativo de las categorías habermasianas de *Lebenswelt* y *common sense*

En el texto *Ach Europa* 2008 [2009] se encuentra el artículo “¿Que significa la sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa”. En este lugar Habermas discute que las nuevas tendencias sociológicas han de quitar valor a la tesis de la relación entre modernidad y secularización, dados los actuales cambios globales donde el fenómeno religioso sigue teniendo un impacto social, político, económico y cultural a nivel mundial²⁶. Habermas

²⁵ Recordar que cuando hablamos de “creencias religiosas” estamos también hablando epistemológicamente, de pueblos originarios; pues habermasianamente se encuentran es el mismo nivel socio-evolutivo preconventional.

²⁶ HABERMAS, [2009, 64-80]. Del texto *Ach Europa* (2008) sólo hemos tenido acceso a la versión en español [2009]. De hecho, el texto alemán *Ach, Europa en*, Suhrkamp 2008; 62019, excluye al texto: “¿Qué significa una sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa”. Y lo reemplaza por el breve artículo “Europa und seine Inmigranten” p. 88-95.

tiene plena conciencia de que este es un tema clave y que de hecho pone en entredicho a la heurística negativa de su teoría de la acción comunicativa. Pese a la importante bibliografía que discute sobre esta tesis, Habermas sostiene que “los defensores de la tesis de la secularización siguen teniendo aún las espaldas bien cubiertas por los datos comparativos globales”.²⁷ Según nuestro autor, el problema con la tesis de la secularización reside más bien, en las conclusiones indiferenciadas, que revelan un uso poco preciso de conceptos como *secularización* y *modernización*.²⁸ Antes de entrar a explicar en qué consiste este “uso poco preciso”, insiste Habermas, argumentando a favor de la tesis de la secularización, en que seguiría

siendo cierta la afirmación de que las iglesias y las comunidades religiosas se han ido limitando de una forma creciente, en el curso de los sistemas de diferenciación de los sistemas funcionales sociales, a la función nuclear de la praxis de la cura de almas, teniendo que abandonar sus amplias competencias en otros ámbitos de la sociedad²⁹.

Por tanto, la funcionalidad social de la religión resulta ser individual y privada. Esta es exactamente la tesis que Habermas sustenta y defiende en *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Como sea Habermas en el siguiente párrafo reconoce la debilidad de esta tesis afirmando que si es posible hablar y pensar hoy día en una sociedad postsecular en Europa, debido a la supervivencia tanto de colectivos religiosos en un entorno que se sigue secularizando continuamente, como al hecho de que efectivamente la pérdida de función y la individualización de la religión no ha tenido como consecuencia la pérdida de su relevancia en el espacio público político o cultural, ni en la conducción de la vida personal. Es en el contexto de este *factum aporético* (¿por qué podemos denominar como postseculares a sociedades ampliamente secularizadas?³⁰) para la teoría de la acción comunicativa, que Habermas intentará precisar el sentido y alcance actuales de la teoría de la secularización y de su relación con la modernidad.

Dos cuestiones distingue Habermas para abordar esta problemática. La primera es que desde la perspectiva del observador sociológico en las sociedades postsecularizadas, la religión mantiene su relevancia pública y pierde, por tanto, terreno la certeza secularista de que en un proceso de modernización acelerada la religión debería desaparecer a escala mundial. Sin

²⁷ HABERMAS, [2009, 67].

²⁸ Cf. *loc. cit.*

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ HABERMAS, [2009, 69].

embargo desde la perspectiva de los participantes en la interacción el dilema y el desafío reside en la interrogante de

¿cómo *debemos* entendernos a nosotros mismos, en nuestra condición de miembros de una sociedad postsecular, y qué *tenemos que* esperar unos de otros para que en nuestros Estados nacionales, históricamente bien estructurados, se siga observando una civilidad en el trato de los ciudadanos entre sí incluso bajo circunstancias donde domina una cultura y una cosmovisión plurales?³¹

Es muy interesante observar cómo Habermas se hará cargo de la cuestión del pluralismo cosmovisional en el contexto de mundos de la vida postseculares. ¿Podrá seguir sosteniendo Habermas su concepto de mundo de la vida pragmática-formalmente o su *common sense* ilustrado democrático? Y si lo logra, ¿cuál será el costo? Observemos, atentamente sus argumentos.

El punto de partida de la argumentación de Habermas reside en la problemática de la separación entre Iglesia y Estado y en los costosos logros de una libertad religiosa inclusiva, igual de válida para todos los ciudadanos³². Ahora bien, “el Estado constitucional sólo puede garantizar a los ciudadanos la misma libertad de religión para todos siempre que no se sigan atrincherando en los mundos cerrados de sus comunidades religiosas respectivas y aislándose unos a otros”.³³ Es interesante cómo Habermas identifica rápidamente lo religioso y el fenómeno social religioso con cuestiones de intolerancia, violencia y guerra fratricida. Esta vez para hablar de la separación entre Iglesia y Estado y de las libertades religiosas trae a colación las guerras de religión en Europa de los siglos XVI y XVII. Implícitamente Habermas percibe a la religión y lo religioso, siempre como una amenaza en el contexto de una modernidad secularizada. De hecho, en todos sus textos Habermas nunca ha considerado a las religiones como interlocutores legítimos. En *Glauben und Wissen* les impone condiciones dialógicas postconvencionales para ser legítimos interlocutores en el foro público, condiciones que, ya lo hemos visto en los textos anteriores son formas camufladas de exclusión social. Precisamente, porque no se ha pensado sistemáticamente ¿qué es el pluralismo religioso en el contexto de una sociedad secular? ¿cuáles son las relaciones de encuentro y reconciliación entre modernidad secular y pluralidad religiosa que deben instaurarse en la sociedad mundial? ¿en qué consiste o debe consistir la cooperación que debe haber entre modernidad secular y pluralidad religiosa, para la consecución de la paz mundial?

³¹ *Loc. cit.*

³² Cf. *Idem*, [70].

³³ *Idem*, [71].

Habermas observa muy bien cuál es el dilema que deben resolver las sociedades europeas postseculares, a saber, como conjugar y mantener la igualdad ciudadana y la diferencia cultural complementándose de un modo justo.³⁴ Nuestra interrogante es: si la dialógica discursiva habermasiana ¿es instrumento inclusivo privilegiado para lograr esta pacífica integración de ciudadanía democrática y pluralidad cultural? Nuestra convicción es que, no sólo las creencias religiosas deben revisar sus modos de asistir a este diálogo, también debe hacerlo la sociedad moderna secularizada, pues sus conceptos de: nación, Estado de derecho, democracia, ciudadanía, poder político, económico, cultura, integración social, son todos problemáticos respecto de la posibilidad de pensar sistemáticamente una integración social de carácter global.³⁵ La pregunta legítima es la siguiente: ¿cómo y por qué una teoría social y política y una teoría de la comunicación social diseñadas para pensar los problemas de legitimación democrática en las sociedades tardo-capitalistas europeas configuradas en estados nacionales, y con mundos de la vida homogéneos, debiera servir para pensar una integración social intercultural o de carácter global? ¿No hay aquí una enorme asimetría en los términos, de la cual la obra de Habermas no se hace cargo? O de otro modo, ¿es plausiblemente intercultural el pensamiento de Habermas? A partir de los textos revisados podemos decir, con convicción de que no lo es. Porque, la pluralidad de diálogos que deben ser pensados, a saber, pluralidad de mundos de la vida, pluralidad cosmovisional religiosa y secular, etc., sobrepasa con creces el estrecho y excluyente marco categorial de la teoría de la acción comunicativa.

Volvamos al texto de Habermas, en las páginas siguientes son analizadas las perspectivas comunitaristas y liberales sobre integración social intercultural, aparece también la defensa apasionada de la ilustración y su principio universal de libertades públicas y los multiculturalistas enemigos de la ilustración. Se trata de todo un marco aporético de la discusión donde los recursos cognitivos esgrimidos hacen crisis.

Es muy interesante observar lo que declara Habermas como conclusión de este debate en el punto cinco del artículo.

Aunque desde un punto de vista empírico se acepte como correcta la caracterización de sociedades “postseculares” referidas a las sociedades de Occidente europeo, se puede estar convencido, por razones filosóficas, de que

³⁴ *Idem*, [73].

³⁵ A modo de ejemplo hay que revisar toda la metafísica ontoteológica calvinista secularizada, que configura hasta hoy al conjunto de la modernidad. De hecho, la propia distinción y separación dualista entre vida material y espiritual, hoy imperante en la modernidad, se hace científicamente insustentable después del enigma del experimento de la doble rendija en física cuántica. También habría que revisar críticamente, la tensión o disyunción entre autonomía individual naturalizada y libre albedrío humano.

las comunidades de creyentes deben el influjo que siguen ejerciendo únicamente a la tenaz supervivencia – explicable en términos sociológicos – de forma de pensamiento premodernas³⁶.

Esta afirmación no es sólo convicción de los secularistas es también convicción de Habermas. Esto es muy importante de subrayar porque de esta afirmación viene una consecuencia lógica ineludible al interior de la dialógica habermasiana, a saber, que si las tradiciones religiosas (y con ellas también los pueblos originarios) quieren ser legítimos interlocutores al interior de Estados democráticos de derecho *deben* acceder a competencias dialógicas de carácter postconvencional. Por tanto, las tradiciones religiosas, en palabras de Habermas, “deben hacer suya, acogiéndola dentro de las premisas de su propia fe, la legitimación secular de la comunidad estatal”.³⁷ Es interesante subrayar el hecho de que Habermas cita como ejemplo a la Iglesia católica, la cual “no se declaró partidaria del liberalismo y de la democracia hasta el Concilio Vaticano II en 1965”. En esta argumentación Habermas nada dice de la colaboración que debe haber entre secularización y creencias religiosas. ¿En qué momento las creencias religiosas hacen su legítima crítica de la sociedad moderna secularizada, la cual también exhibe notables déficit éticos y morales; y también importantes déficits de sustentabilidad social, económica, política, medioambiental y cultural en la idea de progreso, desarrollo y gestión de las libertades y de los criterios de equidad social y de respeto a la vida y a la buena vida?³⁸ Recordemos que esto ya se lo hizo ver el Cardenal Ratzinger a Habermas el año 2004 en debate sobre el dialogo entre razón secular y fe en la Academia Católica de Baviera. Donde a nuestro entender la postura filosófica de Habermas dejó muy pocos espacios para la consecución de un diálogo fructífero. Y donde Ratzinger, para favorecer el diálogo, tuvo la gentileza de bajar su concepto de “ley natural”. Nuestra convicción a la luz de los textos revisados es que la categoría y concepto de *mundo de la vida pragmática formalmente configurado* por competencias dialógicas postconvencionales y *common sense* ilustrado democráticamente son un obstáculo insalvable en vistas de la consecución de un diálogo democrático intercultural.

Expresamente Habermas señala que lo que se requiere es de un cambio de mentalidad que consiste en un proceso de aprendizaje. Ahora bien, “como proceso de aprendizaje sólo aparece desde la perspectiva de una

³⁶ *Idem*, [77].

³⁷ HABERMAS, [2009, 78].

³⁸ Ya el propio concepto de una economía autorregulada mercantilmente es falaz; lo mismo la idolatría moderna capitalista del trabajo humano. Incluso la propia noción e pistémica de lo evolutivo social, remediando a lo natural es también ampliamente cuestionable.

autocomprensión secular de la modernidad”³⁹, es decir, los procesos de aprendizaje sostenidos son inherentes a la autocomprensión que la modernidad tiene de sí misma, pero no lo son en las tradiciones religiosas. El problema para Habermas es que los procesos de aprendizaje pueden ser promovidos, pero no exigidos moral o jurídicamente, por tanto, la sociedad secular no puede exigir estos procesos de aprendizaje a las tradiciones religiosas, produciéndose entonces con ello, a los ojos de nuestro autor, una gran asimetría dialógica, que va en desmedro de la sociedad moderna secularizada.

Es importante observar aquí que Habermas tiene la sensibilidad suficiente para sostener que de parte del lado de la secularidad se requiere de un proceso de aprendizaje complementario. Sin embargo, es el tradicionalismo religioso premoderno, socio-evolutivamente *inferior* el que tiene que elevarse a un estándar dialógico moderno o postconvencional; en cambio el aprendizaje del lado de la secularidad implica mirar hacia lo *inferior socio-evolutivo* (las tradiciones religiosas, es decir, “aquellos que no pueden ser tomados en serio como contemporáneos modernos”⁴⁰) para observar posibles “contenidos semánticos, y acaso tácitas intuiciones propias, que puedan ser traducidos y alojados en una argumentación a nivel público”.⁴¹ Es interesante observar cómo Habermas jamás pone en cuestión los presupuestos socio-evolutivos desde los cuales configura su teoría social y política. Presupuestos socio-evolutivos no justificados y que generan asimetrías dialógicas como la recién descrita⁴². Según Habermas, es en el contexto de este diferencial entre lo premoderno y lo moderno, lo convencional y lo postconvencional que el secularismo se ve en apuros, pues los participantes en la interacción se ven ante “la expectativa de que los ciudadanos seculares deban encontrarse en la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*)⁴³ y en el espacio público con sus conciudadanos creyentes en su condición de tales en un mismo plano de igualdad”⁴⁴, habiendo de hecho radicales asimetrías. Ahora bien, establecidas las asimetrías y las dificultades, señala Habermas que, “si todo ha de ir bien, ambas partes deberán, cada una desde su perspectiva, dejarse conducir a una interpretación de la relación entre la fe y el saber que posibilite una

³⁹ *Idem*, [79].

⁴⁰ HABERMAS, [2009, 80].

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² Problemática epistémica que afecta también directamente a la cuestión de un diálogo intercultural con pueblos originarios, todos ellos, ideológicamente, situados en un nivel preconvencional de desarrollo socioevolutivo.

⁴³ Hegel al traducir al alemán por *bürgerliche Gesellschaft*, desnuda el contenido estrictamente ideológico de la civil society inglesa, el cual hace expresa referencia a una sociedad burguesa, compuesta sólo por burgueses.

⁴⁴ HABERMAS, [2009, 80].

coexistencia autorreflexiva y clarificada de las dos”⁴⁵. Es necesario aquí escuchar atentamente la expresión “cada una desde su perspectiva”, a saber, las tradiciones religiosas desde la elevación hacia..., la secularización desde su abajamiento hacia... ¿Es esta una razonable propuesta de diálogo intercultural?

Conclusión

Según lo expuesto, podemos concluir que la categoría de *Lebenswelt*, al interior de la dialógica habermasiana resulta ser muy problemática para conceptuar desde allí vínculos sociales interculturales. El problema se agudiza al momento de pretender tener como interlocutores legítimos a las tradiciones religiosas, precisamente porque desde una perspectiva socio-evolutiva son consideradas como pre-convencionales o convencionales, según sea el caso. La dilógica habermasiana, precisamente por su carácter procedimental, formal y lingüístico, concibe la acción social y coordinación de acciones sociales como procedimientos formalizados en el lenguaje, con ello los procesos de identidad y de integración social quedan supeditados a la condición *sine qua non* de requerir universos simbólicos compartidos para ser posibles estructuralmente. Por tanto, el análisis habermasiano es pertinente sólo al interior de un solo mundo de la vida compartido por muchos, es decir, unas mismas tradiciones compartidas, creencias, cultura, historia, valores, etc. La intersubjetividad y la integración social de una pluralidad de mundos de vida en concurrencia (interétnica) no son posibles de ser pensadas desde la dialógica habermasiana. Más aún si estos mundos de la vida están ubicados en diversos niveles socio-evolutivos. Pues la racionalidad comunicativa definida por Habermas sólo libera todo su potencial dialógico en sociedades con un estadio socio-evolutivo de carácter post-convencional. Es en este contexto epistemológico que para Habermas las tradiciones religiosas (y también pueblos originarios) resultan ser interlocutores de segundo orden, son como “el invitado de piedra”, pues no son interlocutores de derecho al interior de una sociedad secularizada. Es decir, hay que tolerarlas en sus pretensiones de interlocución. Habermas describe detalladamente en que debe consistir este tolerar por parte de la sociedad secular. En esta investigación hemos intentado mostrar detalladamente cómo en los textos de Habermas se configura este peculiar modo de dialogar. Hoy las tradiciones religiosas (léase también, pueblos originarios) debieran poder optar por reconocerse, o no, como interlocutores legítimos al modo habermasiano, al interior de la sociedad moderna secularizada. O señalar abiertamente que la dialógica habermasiana es una dialógica de la exclusión, que genera en su seno una cierta violencia epistemológica en contra de las tradiciones

⁴⁵ *Loc. cit.*

religiosas. Creemos que hemos aportado elementos suficientes para decidir sobre esta crucial cuestión. Es decir, sobre las preguntas: ¿Opera la racionalidad comunicativa habermasiana con sus categorías dialógicas de *Lebenswelt* y *common sense* como una auténtica patología social, al excluir inadvertidamente, de modo epistemológico, a tradiciones religiosas y a pueblos originarios como legítimos interlocutores? Esta es la cuestión a debatir. ¿Podemos ver con esta dialógica habermasiana a las nuevas patologías sociales emergentes, o colonizaciones del mundo de la vida por el sistema, como lo son hoy las tecnologías de la comunicación, las redes sociales y la inteligencia artificial? O de otro modo, ¿es la dialógica habermasiana el mejor lente dialógico y crítico para observar y comprender las patologías sociales que hoy intentamos superar?

América Latina y su pluralidad cosmovisional interétnica, no cabe dentro del marco categorial habermasiano, pues sus pueblos originarios, quedarían situados en un nivel preconventional de desarrollo socioevolutivo. El mundo popular latinoamericano (mestizaje a lo más de nivel convencional), pluralmente cosmovisional, y devastado por los proceso colonizadores y modernizadores, no cabe al interior de dialógica comunicativa habermasiana de carácter postconventional, ni tampoco dentro de la categoría de *common sense* democráticamente ilustrado, como democracia liberal representativa y secularizada. Pues las vidas de grandes masas de pueblo pobre creyente y no creyente; y explotado sistémicamente por una depredadora modernidad, no sintoniza ni integra en sus prácticas sociales cotidianas las categorías dialógicas pragmático formales, centro-europeas habermasianas. El trabajo y la fiesta; el baile, el carnaval; la religiosidad popular, sus mitos y sus rituales; el canto popular, la poesía, artesanía, arte y música; las organizaciones comunitarias de base, entre ellas la bendita olla común, jamás cabrán dentro del horizonte de un mundo de la vida postconventional centro-europeo. Por tanto, las patologías sociales inducidas sistémicamente, se quedan sin un horizonte de racionalidad crítica posible desde la perspectiva epistemológica de la dialógica habermasiana. Y es por ello que nos urge pensar y socializar una filosofía crítica latinoamericana que haga una crítica radical de las patologías económicas y sociales hoy imperantes; y que vaya también más allá de los excesos y reduccionismos de la crítica decolonial⁴⁶, cuestión ampliamente debatida hoy en la Región.

⁴⁶ Cf. ARTAVIA, 2020; y para el confuso y heteróclito debate entre teoría crítica y decolonialismo ver: ANDRADE, 2020.

Referencias

- ANDRADE, V. M. “La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental”. In: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, Año lxxv, núm. 238, enero-abril, 2020 p. 131-154.
- ARTAVIA, V. “Crítica al giro decolonial: entre el anti-comunismo y el populismo reformista”. In: *Teoría y Política*, 2020. Disponible en: <https://izquierdawe.com/category/teoria-y-politica/>
- CANALES, I. *Ética Dialógica y Ética Praxeológica. Integración Social Intercultural Ética Intercultural*. Saarbrücken/Deutschland: Publicia, 2017.
- _____. “*Lebenswelt*, Filosofía del Derecho y ciudadanía cosmopolita en *Facticidad y Validez* de Habermas”. In: *Pensamiento*, vol. 72, núm. 272, 2016, p. 715-734.
- CANEL, M. J. “El sentido común como Escuela”. In: *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, n. 56, abril, Madrid: Revista Electrónica, 1998. Disponible en: <https://www.nuevarevista.net/aviso-legal/>
- ESPOZ, R. *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad. El poder de la religión en la filosofía occidental*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003.
- FERGUSON, A. *Essay on the Histoty of Civil Society*. Edimburgo: Cadell, Creech & Bell, 1782 (Original publicado en 1767).
- HABERMAS, J. *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978 (1993), (*Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 2000).
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981a (1999), (*Teoría de la Acción Comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1998a, vol. I).
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981b (1999) (*Teoría de la Acción Comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1998b, vol. II).
- _____. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfur am Main: Suhrkamp Verlag, 1983. (*Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985).
- _____. *Der philosophische Dioskurs der Moderne*. Frankfur am Main: Suhrkamp Verlag, 1983a. (*El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Kats Editores, 2008).
- _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984 (*Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, colecc. Teorema, 1997).

- _____. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988a (*El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989).
- _____. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1988b.
- _____. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991 (1992) (*Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 1996).
- _____. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996 (*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999).
- _____. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. (*Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta, 1999).
- _____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2001 (*Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós, 2003).
- _____. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001a.
- _____. *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta, 2001b.
- _____. *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001c (en: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002).
- _____. *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001d (*Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta, 2004).
- _____. *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004 (*El Occidente escindido*. Madrid, Trotta, 2006).
- _____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005 (*Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006).
- _____. *¡Ay Europa!*. Madrid: Trotta, 2009.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991).
- MONARES, A. *Reforma e Ilustración. Los teólogos que construyeron la Modernidad*. Santiago de Chile: Editorial Ayun, 2005.

Email: canalesvalenzuela61@gmail.com

Recibido: 12/2022

Aprovado: 04/2023