



Sociedad post-secular, tolerancia y traducción. Bases para un pluralismo radical\*  
Post-Secular Society, Tolerance and Translation. Foundations for a Radical  
Pluralism

Juan Manuel Díaz Leguizamón<sup>†</sup>

Pontificia Universidad Javeriana - Universidad El Bosque

Φ

Resumen

El presente escrito tiene dos propósitos. En primer lugar, busca recapitular algunos temas abordados en los últimos años por el filósofo alemán Jürgen Habermas, como representante del liberalismo: a) la noción de sociedad post-secular, sus condiciones y desafíos; b) la tolerancia y el multiculturalismo; y c) la traducción como actividad mediadora que remedie la dificultad de comprensión entre el pensamiento secular de Occidente y las diferentes cosmovisiones religiosas tradicionales, de variadas procedencias. En segundo lugar, pretende ampliar el panorama de Habermas con el apoyo de dos autores provenientes de otras tradiciones de pensamiento, y que permiten complementar y matizar algunas de las propuestas habermasianas: Michael Walzer, como representante del comunitarismo, y Peter Lamborn Wilson, alias Hakim Bey, como representante del postanarquismo. Esto para construir las bases de una forma más radical de pensar el fenómeno del pluralismo.

**Palabras clave:** sociedad post-secular, pluralismo, tolerancia, filosofía política, post-anarquismo.

---

\* **Recibido:** 13 de marzo de 2020. **Aceptado:** 15 de abril de 2020.

<sup>†</sup> **Contacto:** polixetes@hotmail.com. Docente en la Pontificia Universidad Javeriana y en la Universidad El Bosque de Bogotá, Colombia. Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, filósofo y magíster en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

### Abstract

This paper has two goals. The first one is reading through some of the topics adressed during the last few years by the german philosopher Jürgen Habermas, as a representative of liberalism: a) the notion of post-secular society, its conditions and challenges; b) tolerance and the multiculturalism; and c) translation as a mediator between the secular thinking of the West and the different traditional religious worldviews, from several origins, so that the difficulty of the understanding between these two could be solved. Secondly, it seeks to expand Habermas outlook with the assistance of two authors that have other traditions of thought, and that allow to complement and to tinge some of the proposals by Habermas: Michael Walzer, as a representative of communitarianism, and Peter Lamborn Wilson, aka Hakim Bey, as a representative of postanarchism. All of this in order to build the foundations for a more radical way of thinking about the phaenomenon of pluralism.

**Keywords:** Post-secular society, Pluralism, Tolerance, Political Philosophy, Post-anarchism.



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

## La sociedad post-secular, sus condiciones y desafíos

Hacia el último tercio del siglo XX occidente parecía empujado por un fuerte proceso de secularización, presente tanto en los países que defendían un proyecto democrático como en los pertenecientes al bloque comunista, más férreamente apático a las religiones. Luego de que los procesos mundiales se vieran permanentemente empujados a enmarcarse al menos en alguno de los dos polos de este modelo binario, la caída de la U.R.S.S. contribuyó a forjar la idea del mundo como una totalidad global, en la cual cada vez se haría más inevitable el tránsito hacia unas estructuras sociales comunes, homogéneas y uniformes, signadas por el liberalismo de mercado y los valores racionales del capitalismo (Cf. Wilson 2009).<sup>1</sup> Sin embargo, el diagnóstico posterior, ya en el siglo XXI, arroja una apreciación distinta: las diferencias pululan alrededor del mundo, la religión está viva, y con ella las creencias y sus dogmas.

Para Habermas resulta muy importante reconocer que estamos en medio de una tensión entre creencia y conocimiento.<sup>2</sup> Dicha tensión muestra un empuje tal que la hace emerger incluso en el seno mismo de los países más “progresistas” de Occidente, entendido este progresismo como opuesto a lo religioso, al reducirlo a su aspecto dogmático. Se trata de EE.UU. y de varios países de Europa occidental, especialmente permeados por el fenómeno tan extendido de la inmigración —tanto legal como ilegal—, que enfrenta historias y tradiciones diferentes dentro de espacios y territorios reducidos, lo cual obliga a que esta diversidad conviva y sea compartida.

---

<sup>1</sup> Peter Lamborn Wilson, alias Hakim Bey, acude provocadoramente a la consigna de Mao Tse-Tung para mostrar cómo el llamado que el multiculturalismo hace a la diferencia es ante todo ideológico, y se erige como uno de los últimos bastiones de un capitalismo que pretende ser omniabarcante, que destruye la diferencia y sólo la acepta en tanto *imagen de la diferencia*, es decir, en la superficialidad de su aparición, pero no como hecho social potencialmente insurreccional.

<sup>2</sup> Habermas critica también la desmesura del dominio del saber en su forma de naturalismo, pero ese problema excede los propósitos de este trabajo.

El principal problema en ese contexto es que la visibilidad de algunas tradiciones religiosas —aunque no exclusivamente—, se da a través de su forma más extrema: el fundamentalismo —hoy siempre equiparado al terrorismo—. Y debido a ello surge la gran tentación de identificar, sin más, la manifestación de cosmovisiones religiosas con la muestra de una total intolerancia, cuando no simplemente de una irracionalidad salvaje.

Muchos pretenden entonces perseguir y condenar, sin tomarse el trabajo de entrar con responsabilidad y seriedad al interior de dichas tradiciones. Y es que, si llegaran a hacerlo, comprobarían que contienen una gran complejidad, irreductible a sus formas caricaturizadas y simplificadas. Por otro lado, junto con el fundamentalismo religioso, también la persecución a las religiones, la asimilación forzosa y la limpieza étnica, por más distintas que parezcan, son todas parte de una misma lógica de odio y temor a la diferencia. Y aunque este tipo de actitudes son hoy pan de cada día, no por ello dejan de ser difícilmente sostenibles, y cuando se hacen procuran no ser tan directas, sino que tratan de maquillarse, disimularse y racionalizarse. Como señala Michael Walzer, quienes practican dichas formas de intolerancia “normalmente no lo hacen defendiendo lo que están haciendo, sino negando lo que hacen” (1998 16), es decir, no pueden argumentar en contra del valor de la diferencia, ya que saben que sería una batalla perdida.

Hoy no es posible entonces negar la diferencia, al menos dentro de posiciones sensatas. Es condición de la política moderna fomentar un pluralismo que no sea una construcción teórica abstracta, sino una realidad cada vez más próxima y evidente. Walzer reconoce esta necesidad cuando dice que “las formas de coexistencia nunca se han debatido con tanta amplitud como en la actualidad, porque la inmediatez de la diferencia, el encuentro cotidiano con la otredad nunca se ha experimentado en tan alto grado” (1998 20).

Ahora bien, por más que Waltzer señale que hoy el pluralismo se hace inevitable o al menos tiene la tendencia a imponerse, como cuando declara, en la línea de Durkheim, que este es hoy “un hecho social” (1998 25), también hay que anotar que en los tiempos recientes aparece un nuevo problema. En nuestro tiempo la compleja imbricación de los

medios de comunicación en las dinámicas sociales efectivamente suele reforzar, al menos en el discurso, la percepción de la “diferencia”. Pero, a la vez, nos presenta imágenes de una forma de vida que tiende a la homogeneidad y al aplanamiento de la diversidad. Resulta entonces una segunda tentación: ofrecer una respuesta única ante el desafío de la diferencia, no ya la persecución directa, sino una estrategia más sutil, la propuesta de asimilar e integrar las cosmovisiones tradicionales o heterodoxas a la ortodoxia de los valores imperantes mayoritarios.

El principal desafío para Occidente sería, entonces, conciliar el hecho de pertenecer a Estados seculares en calidad de ciudadanos con derechos y deberes, al mismo tiempo que se garantice poder pertenecer a comunidades de creyentes o poder mantener cosmovisiones que no correspondan del todo a la visión del mundo propia del liberalismo constitucional —y aquí un punto clave es que estas cosmovisiones no son sólo ideas, sino que tienen un contenido ético y, por lo tanto, orientan la acción de individuos y grupos— (Cf. Habermas 2006 262-263). No se trata de un desafío que responda simplemente al deseo de perfeccionar la democracia en cuanto sistema, sino que su urgencia es más apremiante, más vital. Lo que está en juego es la manutención de la igualdad de derechos, de una libertad en la escogencia de la forma de vida deseada. En otras palabras, es la supervivencia misma de la democracia lo que está en juego, pues “el carácter secular del Estado era una condición necesaria, pero no suficiente, para garantizar a todas las personas iguales derechos de libertad religiosa” (Habermas 2008 4), no bastando con “la subordinación del poder estatal secular al imperio del derecho [...] lo que debe ser tolerado en un caso particular o con lo que no se debe transigir, únicamente pueden ser determinados mediante un proceso *democrático*” (Ibid).

### Tolerancia y multiculturalismo

Habermas llega entonces a la necesidad de reconocimiento de la diferencia a través de la tolerancia, pero no olvida la dificultad de que ésta última tiene una paradoja interna que debe ser superada. El Estado democrático, tolerante por excelencia, debe ser intolerante

con los enemigos de la constitución y de las libertades, pero no puede serlo de una manera simplemente unidireccional, pues debe respetar sus principios de apego a la ley y manutención de las libertades. No puede ser paternalista ni autoritario, estableciendo una política emanada desde arriba, empezando porque hay valores de convivencia que deben responder a motivaciones más profundas y vitales que las meramente jurídicas, que son de carácter coercitivo.<sup>3</sup>

La tolerancia tampoco debería reducirse a su noción de concepto jurídico, puesto que también es una virtud política, doble sentido que recoge la palabra *Toleranz* (Cf. Habermas 2006 255). Walzer, por su parte, está en esto muy cerca: “tolerar y ser tolerados es algo parecido al dominar y ser dominado de Aristóteles: es la tarea de ciudadanos democráticos” (1998 13); para él, la tolerancia es tanto actitud como práctica, las cuales no necesariamente se dan de manera equitativa.

El tipo de acuerdo que representa la tolerancia se hace necesario para la convivencia pacífica, teniendo que atender en principio a dos condiciones en cuanto a la tolerancia en su dimensión política: 1- la renuncia a los medios políticos coercitivos a la hora de implantar verdades en la totalidad social; 2- la libertad de asociación, que excluye el ejercicio de coerción, dentro de las comunidades de creyentes, sobre las conciencias de sus miembros (Cf. Habermas 2006 257). A tales tipos de acuerdos los llama Habermas “formación deliberativa de la voluntad”, siendo característicos de los procedimientos democráticos, los cuales habrían surgido en parte por la conquista de dos logros en cuanto a la tolerancia religiosa: 1- el derecho al libre ejercicio de la propia religión, su sentido positivo; y 2- el derecho a no ser importunado por la religión de los otros, su sentido negativo.

Los límites de una exigencia recíproca de tolerancia, como se vio, no pueden ser impuestos desde arriba, desde la simple institucionalidad estatal, pues así sería inevitable caer en autoritarismos antidemocráticos. El mecanismo concreto es que los ciudadanos sujeten sus decisiones a “un modo de discusión que estimula al mismo tiempo a las

---

<sup>3</sup> Esta paradoja es una extensión de la señalada por Goethe, para quien la tolerancia era autorreferencial, incluyente gracias a un remanente de exclusión, pues debía señalar sus propios límites (Cf. Habermas 2006 257).

partes afectadas a adoptar las perspectivas del otro y atender de manera igualitaria los diferentes intereses” (Habermas 2006 257-258). En otras palabras, deben haber reconocido la diferencia y haberla concebido como respetable, o al menos no completamente refutable sin más.

Cuando se discuten diferencias en cosmovisiones a veces no es posible la refutación definitiva, pues se trata de afirmaciones con contenidos éticos, con fuertes componentes emotivos y subjetivos que, más que *verdades comprobables*, tienen la forma de *orientaciones valorativas* (Cf. Habermas 2006 262-266). Resulta así natural la permanencia del disenso en este terreno y el reclamo de la tolerancia como salida pacífica, pues cada creyente sostiene poseer la verdad, pero no tiene cómo comprobarla de manera válida frente a quienes no son miembros de su comunidad.

Las discusiones científicas y teóricas, por su parte, son más susceptibles de críticas y reformulaciones, pero su búsqueda de verdad se da en un horizonte futuro, con descubrimientos convincentes aunque no definitivos. Por eso no necesitan de la tolerancia, pues sus argumentos pueden ser en buena parte objetivados.

En cuanto al campo de la política, Habermas parece tener una noción demasiado optimista, pues dice que sus disputas están más cercanas al ámbito teórico que al teológico, es decir, que son más argumentos que cosmovisiones. Sin embargo, esa posición no tiene en cuenta el papel que la política ha tenido en contextos como el de América Latina, donde parece que está más cercana a una cosmovisión, a las religiones y a cargas emocionales, que a meros argumentos y programas ideológicos formales que se resuelven únicamente por la vía del diálogo.<sup>4</sup>

La intolerancia del Estado encuentra también un contrapeso en la apertura que debe garantizar para que se dé la polémica sobre la correcta interpretación de la Constitución pues las leyes no son externas a los individuos, sino que, en un sentido moderno, éstos son autolegisladores. La desobediencia civil debe tolerarse pero cumpliendo dos

---

<sup>4</sup> Una visión también europea del asunto, pero que considera la política como el espacio por excelencia del disenso, y que además va mucho más allá de la dimensión mental discursiva y dialógica, involucrando una parte estética, sensible y experiencial, se puede encontrar en la lectura que hace Jacques Rancière de este problema (2009).

condiciones: 1- que los ciudadanos “desobedientes” justifiquen su resistencia de manera plausible a partir de los principios constitucionales, y 2- que la ejerzan de manera pacífica, por medios simbólicos (Cf. Habermas 2006 260).

Por último, hay que decir que esta tolerancia no consiste en una simple transigencia o condescendencia. No es un acto fácil, acerca de decidir o no sobre una realidad pasiva, que se acoplaría obedientemente. Por el contrario, la práctica de la tolerancia se hace perentoria allí donde “las diferencias a considerar son culturales o religiosas y se relacionan con diferentes modos de vida, cuando los otros no son copartícipes, cuando no existe un juego común y no hay una necesidad intrínseca de respetar las diferencias que cultivan y practican” (Walzer 1998 24). La tolerancia es punto de partida, no de llegada, pues es la condición de posibilidad de la convivencia y de la acción común: se acuerda con el otro —así no se le acepte del todo— sólo si no se le ha destruido antes, o no se le ha asimilado del todo —pues en ese caso la tolerancia se haría superflua—.

La instauración de un acuerdo desde arriba con la que Habermas está en desacuerdo —y que llevaría, por ejemplo, a situaciones como la de adjudicar ciudadanía sólo a quienes sostengan un punto de vista secular— también es denunciada por Hakim Bey como falsa tolerancia dentro del contexto del multiculturalismo. Éste pretende ser una reunión de tradiciones, pero para Bey no es, y menos aún en EE.UU. —paradigma de sociedad multicultural—, más que un remanente amnésico de una cultura inglesa colonial, un modelo de civilización entre otros.

El multiculturalismo sólo sería el recto de una página cuyo verso sería la “limpieza racial. Las diferentes culturas sólo se valorarían midiéndolas o asimilándolas ante el *mainstream* —corriente principal— de la cultura occidental, lo cual sería más de lo mismo: “axiomas euro-racionalistas, triunfalismo científico, y teleología de la clase dirigente” (Bey s.f s.p).<sup>5</sup> El multiculturalismo sería un totalitarismo que busca mostrarse amigable, a la vez particularista y universalista, —“decoración del fin de lo social” (Ibid)—,<sup>6</sup> una falsa totalidad o unificación a la vez que una falsa separación: dice a las

---

<sup>5</sup> La traducción es mía: “Old Euro-rationalist axiomata, scientific triumphalism, and ruling-class teleology”.

<sup>6</sup> La traducción es mía: “decor of the end of the social”.



minorías que no hay algo así como valores o metas comunes que les permitan ir más allá del encierro de sus esferas, excepto los valores del consenso. De esa manera preserva un centro, a la vez que atomiza la diferencia en una periferia, constituida por culturas cerradas y por sujetos individualistas. Todas las minorías contribuyen con el centro, pero con el precio de perder la posibilidad de circular entre ellas en esa periferia. Walzer, en ese sentido, hablando de multiculturalismo, menciona también dos fuerzas centrífugas, chauvinismo y egoísmo, “una [...] desvincula grupos enteros de personas de un supuesto centro común; la otra separa a los individuos” (1998 105).

### Democracia y traducción

Habermas insiste en no descartar el aporte para la democracia de lo que considera fuentes de intuiciones morales, reservas de sentido a las cuales acudir en la búsqueda de un orden colectivo más benéfico para todos. Y es que las cosmovisiones religiosas estarían dentro de la historia y en la base conceptual del Estado moderno tolerante, en algunas de sus instituciones y conquistas —por ejemplo, el pensamiento moderno y el posmoderno beben ambos de las fuentes de la tradición teológica judeo-cristiana así como de la metafísica griega (Cf. Habermas 2009 s.p.)—.

En tanto que dichas cosmovisiones contienen pretensiones de verdad absoluta, es necesario que se acometan procesos de racionalización y secularización de sus aportes, para que tengan cabida en una sociedad secular donde reine un *ethos* igualitario: una traducción en términos que todos puedan entender y, así, eventualmente aceptar, o al menos discutir. Para Habermas eso es hoy en día mucho más factible, en tanto la función social de las religiones habría estado transitando hacia formas más acordes con la libertad exigida por los Estados de derecho, o al menos hacia un ámbito privado: “las iglesias y las comunidades religiosas se han circunscrito de manera creciente a la función básica de praxis pastoral y han desistido de sus amplias competencias en otros ámbitos sociales” (2008 5). Aunque el alcance de este punto es discutible —y fue ampliamente atacado por Paolo Flores d’Arcais (Cf. 2008)—, es posible pensar que ese

proceso, que sí tiene al menos algunas manifestaciones comprobadas, puede radicalizarse, elevándolo al nivel de un mayor aporte a través de la participación democrática entre creyentes y no creyentes.

Los aportes de las cosmovisiones no se agotarían entonces en ser la “fuerza motriz del surgimiento del Estado constitucional democrático” (Habermas 2006 260) sino que también se considerarían “estímulos para configurarlo de manera consecuente” (Ibid). El liberalismo no puede permitir el cercenamiento de las libertades y las diferencias pues no se mantendría la apertura necesaria para la posibilidad de que aparezcan formas de vida inéditas, que contribuyan al mejoramiento social. Y es que, siguiendo la expresión de Norbert Lechner, la democracia es de por sí “la construcción conflictiva y nunca acabada del orden deseado” (1984).

La tolerancia, al permitir la elaboración de acuerdos más elaborados —por ejemplo a la base de los derechos culturales—, es inseparable de la política. Sin ella se pierde la diferencia, y de paso un gran potencial simbólico y ético. Pero ¿qué aporta la diferencia a través de la tolerancia? En principio, como dice Habermas, un modelo de estructura mental: “el nivel de reflexión superior que se demanda de la conciencia religiosa en las sociedades cada vez más pluralistas en términos de cosmovisión representa un modelo para la estructura mental necesaria en las sociedades multiculturales” (2006 274). Aunque habla aquí de multiculturalismo, sería según él uno “adecuadamente comprendido” al cual conecta con la “coexistencia en igualdad de trato de las diversas formas de vida culturales en el marco de una comunidad constituida democráticamente” (Id. 260), a saber, un pluralismo de cosmovisiones.

La cultura debe tolerarse, es cierto, pero siendo objeto de una protección legal más amplia, pues es totalmente determinante desde el principio, es decir, desde los procesos mismos de individuación de los sujetos y de constitución de sus identidades:

los derechos que son constitutivos para la protección de la integridad del individuo determinan su estatus de persona jurídica. Estos derechos deben extenderse también a la garantía para acceder a contextos de experiencias, comunicación y reconocimiento en

los que una persona puede articular su autocomprensión así como desplegar una identidad propia (Habermas 2006 273).

En segundo lugar, proporcionan contextos de experiencias en los cuales desplegar esas estructuras mentales, de las cuales la tolerancia debe ser modelo. Es quizá criticable que Habermas aquí sea demasiado individualista pues dice que “los derechos culturales [...] no tienen que ser entendidos de suyo como derechos colectivos [sino más bien como] derechos subjetivos” (2006 273). Para él una cosa sería exclusión —más grave— y otra desigualdad en la distribución de las oportunidades y de la riqueza —menos grave—. La primera atacaría los principios del Estado liberal pero la segunda curiosamente no, al menos no en la misma medida. Quizás aquí está jugando la estrategia atomizadora del multiculturalismo de la que hablan Bey y Walzer, lo cual es claro cuando Habermas afirma que el problema es que una compensación de la desigualdad es difícil, pues atraviesa muchos extractos sociales, por ejemplo entre homosexuales y mujeres (Id. 272). Exactamente eso critica Bey, al mostrar cómo el consenso del multiculturalismo niega a los grupos la posibilidad de interactuar y unirse más allá de los valores del mismo consenso. El pluralismo radical parecería perder aquí un poco de su radicalismo tal vez porque, como dice en otro lado “en la era del orden Global total [...] particularizar puede representar una forma de resistencia” (Bey s.f s.p).

En cuanto a la traducción sabemos que es inconmensurable, estando cercana a la creación. Pero quizás ahí está su potencial: como manera de comunicación, que incluye nuevos horizontes hermenéuticos y éticos, con efectos insospechados.<sup>7</sup> Bey y Walzer asumen esa tarea en sus investigaciones, complementando la labor de Habermas, agotada casi siempre en la tradición judeo-cristiana y griega.

Walzer en algún momento propone pensar la tradición de tolerancia presente en el sistema imperial del grano y la espiga del imperio turco-otomano, que permitió la tolerancia religiosa sin que hubiera una neutralidad inicial, pues la mayoría musulmana era evidente. Según él, esto es un recuerdo de que los derechos individuales no son la única forma en que se puede asumir la tolerancia religiosa (Cf. 1998).

---

<sup>7</sup> Un ejemplo de esta posición se encuentra en la obra del teórico y poeta Édouard Glissant (2002).

Bey, por su parte, gran conocedor de la cultura islámica en su vertiente sufí, recuerda también los valores de la tolerancia en el mundo musulmán medieval, el transnacional *Dar al-Islam*, que permitía un margen de libertad religiosa, y contaba con barreras mucho más permeables que las actuales, buscando una unidad sin uniformidad. El concepto de *baraka*, a la base de la sacralidad de la práctica de la hospitalidad entre los derviches, también iría en ese sentido, y le sirve para criticar de manera despiadada la racionalidad del cálculo capitalista, pues el *baraka* no es un bien escaso: entre más se reparte más se reproduce (Cf. Bey s.f s.p.). También trabaja los aportes de los nativos americanos y australianos: con el concepto de “potlach universal”, y con un llamado a la restauración de una reverencia ante la naturaleza, viéndola como “topocosmos” (Cf. Wilson s.f. s.p.). Todos estos valores se podrían elevar a “universales espirituales”, susceptibles de compartirse.

La crítica final de Bey es bastante pertinente, pues la tolerancia debe ser recíproca, en vez de basarse en una actitud de apropiación cultural o ética, y por eso propone el concepto de “cross-cultural synergism” (Bey s.f s.p.). En este punto quizá resulte necesario ahondar más en la investigación con respecto a la posición de Habermas pues él declara una asimetría entre creyentes y no creyentes, en la cual estos últimos tendrían la responsabilidad de ser autocríticos y acometer la labor de traducción. Sin embargo, como dice Bey, no hay que pensar que las tradiciones son completamente cerradas y, por otro lado, esa traducción no debe caer en la simple repetición de una imagen cultural, sino que debe ser fruto de una comprensión íntima que trate de ser fiel a la especificidad de su caso. De no hacerlo se podría producir una especie de asepsia y esterilización cultural cercana a lo que Walzer denomina “mal utopismo” (1998 18) —elegir lo mejor de cada acto, sistema o cultura, quitando lo malo y combinarlos con la esperanza de que serán armónicos—. Es necesario, por demás, reconocer que algunas cosas que queremos o admiramos pueden estar fatalmente ligadas con otras que nos disgustan o tememos, y viceversa. Tener en cuenta esa complejidad ayuda a manejarla con mayor cautela y con menor ingenuidad. Si de lo que se trata es de la búsqueda de un verdadero pluralismo, este tendrá que ser radical y lidiar abiertamente con todas sus contradicciones. Y es que

negar las dificultades que implica una tarea no las hace desaparecer mágicamente; por el contrario, puede complicarlas todavía más.

## Referencias

Bey, Hakim. "Overcoming tourism". *Hermetic Library*. s.l. s.f. s.p. 13 Abr. 2020. Web.

Flores d'Arcais, Paolo. "Once tesis contra Habermas". *Claves de razón práctica*. 179 (2008): 56-60.

Glissant, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona, España: Planeta. (2002).

Habermas, Jürgen. *Religion and the Public Sphere: a Response to Paolo Flores d'Arcais. The Utopian* (2009). 13 Abr. 2020. Web.

Habermas, Jürgen. "La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales" en *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, España: Paidós, 2006.

Habermas, Jürgen. "La voz pública de la religión". *Claves de razón práctica*. 180 (2008): 4-6.

Lechner, Norbert. *La construcción conflictiva y nunca acabada del orden deseado*. Santiago, Chile: FLACSO (1984).

Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible*. Santiago, Chile: LOM, 2009.

Walzer, Michael. "La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural". *Revista Isegoría*. 14 (1996): 37-53.

Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona, España: Paidós (1998).

Wilson, Peter Lamborn & Mao Tse-tung (revised). "Against Multiculturalism 'Let a thousand flowers bloom'". *Hermetic Library*. s.l. s.f. s.p. 13 Abr. 2020. WEB.