

# *García Cano y Habermas: Acuerdos y Desacuerdos<sup>1</sup>*

Ana Escribar<sup>2</sup>

## **.1.- Introducción.**

### 1.1.- Importancia del tema.

Quisiera en primer lugar aclarar cuál es el interés del tema en torno al cual nos reunimos hoy; esto es, el estudio comparativo entre el artículo de García Cano referente a una posible superación dialógica del procedimentalismo y mi artículo sobre Habermas referente a la inclusión que éste hace de un momento teleológico en su ética procedimental.

Creo que el interés del tema reside fundamentalmente en que García Cano y Habermas representan dos formas de entender la ética tradicionalmente contrapuestas; por un lado, la de quienes consideran que en lo que respecta a la ética existen ciertos fundamentos y valores universalmente válidos y, en cuanto tales, irrenunciables; por otro, la de aquellos que - sin pronunciarse sobre la verdad o falsedad de esos fundamentos y valores - y recurriendo a un determinado procedimiento que luego analizaremos - piensan que resulta posible definir normas morales universalmente vinculantes.

Estas dos formas de entender la validez de la ética están presentes en el debate contemporáneo sobre aspectos tales como el uso de preservativos, el recurso a la píldora del día después, una eugenesia que suponga la eliminación de embriones viables debido a ciertas características que los hacen indeseables para los padres, la eutanasia activa, etc.

Por otra parte, los dos autores que centrarán nuestra atención - cada uno desde su línea de pensamiento - intentan aportar elementos que permitan que una complementación reemplace a la contraposición hasta ahora existente entre esas dos tradiciones éticas.

Creo que ese esfuerzo - sea o no sea exitoso - es suficiente para despertar interés con respecto al tema que hoy abordaremos, sobre todo en una Universidad como la nuestra, definida en su esencia por el pluralismo.

### 1.2.- Aclaración de algunos conceptos.

Como García Cano se refiere con mucha frecuencia al pocedimentalismo sin definir el término, procederemos antes que nada a su definición y, luego, a su ejemplificación en lo que podríamos considerar como el incipiente procedimentalismo kantiano; a continuación expondremos las características del procedimentalismo en

---

<sup>1</sup> Conferencia dictada en el Dpto. de Bioética y Humanidades Médicas de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile.

<sup>2</sup> Profesora Titular, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Habermas, que es quien nos interesa directamente para la comparación con los planteamientos de García Cano; más adelante, analizaremos los comentarios y observaciones de este último en referencia al pensamiento de Rawls - ya que es con él con quien sostiene realmente un debate el autor en este artículo - para intentar descubrir en esos comentarios y observaciones sus propias posiciones, a fin de compararlas con las de Habermas; finalmente, procederemos a la comparación entre ambas posiciones.

### **Procedimentalismo.**

Se habla de procedimentalismo en relación con una ética que no pretende definir directamente normas de validez universal, lo que exigiría la presentación de un fundamento suficiente para esa universalidad; vale decir, exigiría el recurso a la metafísica, lo que – según veremos – actualmente resulta problemático. La ética procedimental pretende evitar esos problemas, aportando un procedimiento cuya aplicación tenga como resultado – sin ese recurso - la obtención de normas universalmente vinculantes.

Como Habermas hace referencia a Kant al exponer su nuevo imperativo, analizaremos brevemente lo que podría considerarse como un procedimentalismo kantiano incipiente.

### **El procedimentalismo en Kant.**

Kant habría intentado generar una ética procedimental en la medida en que entrega un criterio o procedimiento – el imperativo categórico – para definir cuáles de las máximas que determinan nuestra voluntad son universalizables y, por lo tanto, morales. Vale decir, el imperativo categórico en su primera versión, “actúa siempre de acuerdo a una máxima que puedas querer que se convierta en ley universal”, además de definir el deber, entrega un procedimiento consistente en verificar si las máximas son universalizables, que permite formular principios de validez universal; si lo son, tienen esa validez porque son aceptables para todos y, consecuentemente, son morales.

Mediante ese procedimiento, Kant pretende liberar a la ética de la metafísica que él considera que no puede aportar fundamento suficiente para normas de validez universal, por cuanto en ella la razón se auto-contradice. Una de esas auto-contradicciones de la razón está dada, por ejemplo – según afirma el mismo Kant - en las premisas que ya sea afirman o niegan la existencia de Dios, o de la libertad de la voluntad humana; porque ni la afirmación ni la negación pueden ser verificadas o falseadas satisfactoriamente y eso explica que esas afirmaciones contradictorias se hayan mantenido una frente a otra a lo largo de toda la historia de la filosofía. Hecho al que Kant se refiere como el “escándalo de la razón”

La física, en cambio – dice Kant- porque en ella no se dan esas contradicciones, pudo adentrarse en el seguro camino de la ciencia, mientras la metafísica – porque carece de la posibilidad de verificar o falsear sus afirmaciones - no puede ser considerada como ciencia.

Kant plantea que debe dejarse atrás la ética teleológica que define lo bueno en función de un fin a lograr, en función de la vida buena o vida feliz, esto es, la ética aristotélica; porque ese fin atribuido a todos los hombres y considerado por lo tanto como universalmente válido, responde a una concepción metafísica del ser, a la doctrina aristotélica del ser como materia y forma o, lo que es lo mismo, como potencia y acto.

Kant – junto con esbozar lo que luego se conocerá como procedimentalismo, - inicia la ética deontológica, que define lo moral en función del acatamiento de un principio y no ya de una meta a alcanzar como la teleológica; la ética kantiana, entonces, no se ocupa de la vida buena, sino que define lo justo mediante un procedimiento que permite enunciar principios o leyes universalmente vinculantes.

- La tarea cumplida por los neo-aristotélicos.

Los neo-aristotélicos – a los que García Cano hace referencia sin dar nombres cumplen algunas funciones muy importantes en lo que respecta a la crítica de la ética puramente deontológica.

Alasdair MacIntyre, por ejemplo, con respecto a la ética kantiana, destaca la pérdida de sentido implicada en el haber dejado de lado toda relación con la vida buena, con la vida feliz; la pérdida de sentido implicada también en el hecho de que la ley que define lo justo y que - obviamente contradice la natural tendencia egoísta del hombre - debe ser acatada por mero respeto a la ley y que - como no presenta ninguna meta a lograr que justifique el sacrificio exigido - despierta rebeldía.

Hans Jonas, por otra parte, destaca la absoluta necesidad de que la ética actual – fundamentalmente debido a la expansión de los alcances de la acción derivada del desarrollo científico técnico - integre la responsabilidad y la consecuente consideración de las consecuencias, como uno de sus componentes centrales.

Vale decir, ambos abogan por el retorno de las consideraciones teleológicas en la ética, el uno en función del sentido, el otro de la responsabilidad. MacIntyre, además intenta liberar a la ética de la vida buena de la noción metafísica aristotélica del ser como potencia y acto. Jonas, por su parte, si bien añora un posible retorno al fundamento metafísico, lo reduce a una responsabilidad que debe abrazar no solo el futuro cuyo advenimiento depende del cuidado que tengamos con el mundo, sino también el pasado evolutivo, al cual no debemos frustrar destruyendo el medio ambiente que sustenta la vida y, por lo tanto, destruyendo la vida misma que de ese pasado emergió.

## **2.- Ética Dialógica:**

### **2.1.- Transformación postmetafísica y centrada en el lenguaje del imperativo categórico kantiano.**

Los creadores de la ética dialógica – Apel y Habermas - afirman haber reformulado el imperativo categórico kantiano en términos absolutamente procedimentales; consideran que la formulación kantiana del imperativo sería aún metafísica, en la medida en que el carácter universalizable de las máximas se define al interior de la conciencia individual, en función de lo que cada uno de nosotros puede querer que se convierta en ley universal; de manera que lo universalizable se define - en último término – no exclusivamente en base a un procedimiento, sino de acuerdo a una idea previa de justicia que permite a cada uno de nosotros apreciar si la máxima puede o no ser aceptada por todos.

Apel y Habermas enuncian ese imperativo kantiano reformulado, en términos que ellos consideran post metafísicos y centrados en el lenguaje; a ese nuevo imperativo lo designan como “postulado de universalidad” (U), y establece que – para ser universalmente vinculante - una norma debe ser enunciada como producto de un diálogo real, en el que participen en condiciones de igualdad todos los que se verán afectados en sus intereses por las consecuencias de la aplicación de la norma.

(U) estaría centrado en el lenguaje porque sería el enunciado de un principio que podría considerarse propio de la esencia de la racionalidad del lenguaje; esto se pone de manifiesto en el hecho de que todos los que participan seriamente en una argumentación lo hacen apoyados en la íntima convicción de que sus argumentos disfrutarán de la misma atención y respeto que los del resto de los participantes; de no ser así, se abstendrían de intervenir o dejarían de hacerlo tan pronto como comprobaran que son discriminados.

De modo que (U) sería expresión de ese principio de naturaleza lingüística, que no tendría la pretensión de ser un principio propiamente racional, como el imperativo categórico kantiano, sino – más modestamente – un principio que define la racionalidad del lenguaje; pero que - al hacerlo – pondría las bases a partir de las cuales se definiría el concepto de la igual dignidad de todos los hombres.

Ahora bien, este principio evidentemente no se cumple en lo que estos autores llaman las comunidades reales de comunicación; en ellas el lenguaje se encuentra distorsionado en la medida en que se lo utiliza como instrumento de poder, para imponer los propios intereses sobre los de los demás y haciéndolos aparecer como intereses colectivos. Este mismo no cumplimiento de (U) en las comunidades reales de comunicación remite al concepto de una comunidad ideal que actúa como idea reguladora que debe guiar el comportamiento tendiente a superar las distorsiones del lenguaje.

(U) representaría una formulación postmetafísica del imperativo categórico kantiano en la medida en que no supone una idea previa de justicia, ni tiene como fundamento una determinada noción de lo bueno.

La ética dialógica supone, además, la distinción entre dos niveles de la vida moral; uno sería el que tiende a la implantación y mantenimiento de los mayores niveles posibles de justicia dentro de la sociedad y sería allí donde resultarían posibles esas normas universalmente vinculantes, porque solo requieren del consenso alcanzado en los términos más fieles posibles a lo definido por (U); el cumplimiento de estas normas sería obligatorio para todos los ciudadanos y podría, incluso, ser legalmente impuesto; este primer nivel constituiría el ámbito del derecho. El otro, representaría el ámbito de la vida privada, de la búsqueda de la vida buena, en el que - en las actuales sociedades multiculturales - prima la diversidad y, consecuentemente, no hay lugar para normas universalmente vinculantes, sino solo para máximas sapienciales provenientes de las distintas tradiciones; el cumplimiento de dichas máximas – diferentes para las diferentes comunidades – y legítimo mientras no contravenga los principios reguladores de la búsqueda de justicia, podría ser legítimamente promovido, pero no impuesto, ya que su validez quedaría circunscrita a los miembros de una comunidad específica

Traducido al lenguaje tradicional, podría decirse que los principios del primer nivel representarían lo que Kant llama “deberes perfectos” o de bien común, mientras que los del segundo nivel serían “deberes imperfectos” o de bien particular.

Dicho sea de paso, la división entre estos dos ámbitos es la que se expresa en la distinción entre los niveles de mínimos o de búsqueda de la justicia y de máximos o búsqueda de la vida buena, de las que nos hablan Diego Gracia y Adela Cortina en Bioética y en Ética Cívica, respectivamente.

El concepto de razón pública, por otra parte, que luego veremos manejado por García Cano en sus comentarios sobre Rawls, hace referencia a ese nivel de búsqueda de lo justo, por cuanto reuniría los principios universalmente vinculantes que configuran la racionalidad común, compartida por todos los ciudadanos. Ello no significaría, sin embargo, una negación de la racionalidad de la búsqueda de la vida buena, sino – por el contrario - el reconocimiento de su pluralidad, propia de la configuración multicultural de las actuales sociedades, legítima mientras no transgreda la obligatoriedad de los principios reguladores de lo justo. Esto no tendría otro significado que la subordinación del bien particular al bien común

El adjetivo “dialógica” es aplicado por Habermas y Apel a la ética estructurada en torno al postulado de universalidad, en torno a (U); hace referencia, por lo tanto, al procedimiento dialógico mediante el cual se enunciarían los principios universalmente

vinculantes, procedimiento en el que deberían participar en condiciones de igualdad todos los que se verán afectados en sus intereses por la aplicación de esos principios.

- Habermas y la teleología.

La ética dialógica y procedimental surge como una ética deontológica en cuanto lo moral queda definido por el acatamiento de un principio o ley y no en función del logro de una meta o fin (telos).

Sin embargo, sus creadores - Apel y Habermas – en dos momentos distintos de su recorrido y en distinta forma, hablan de la necesidad de la presencia en la ética dialógica de un elemento teleológico. Nos centraremos en los planteamientos de Habermas.

Reconoce éste la necesidad de que la ética actual se ocupe de la vida buena, de la vida feliz. Considera que la pretensión de la ética filosófica postkantiana de dejar de lado todo lo referente a la vida buena habría perdido hoy su legitimidad; porque el desarrollo científico-técnico alcanzado pone en manos de la humanidad el poder de destruir la igualdad básica de todos los hombres como seres aptos para el lenguaje, como interlocutores competentes.

Ese riesgo estaría implicado en la actual capacidad humana de intervenir y programar su propia constitución genética que – hasta el momento - representaba para el hombre lo “dado naturalmente”; vale decir, era el fundamento de las diferencias azarosas que permiten a cada cual desarrollar autónomamente su propia biografía a partir de una identidad genética naturalmente recibida.

#### **Concepto de “ética de la especie”:**

Frente a ese riesgo, Habermas desarrolla el concepto de ética de la especie, entendiendo por tal la auto-comprensión ética del conjunto de los sujetos aptos para el lenguaje, que los presenta ante sí mismos como autores indivisos de su propia biografía y, en consecuencia, permite que se reconozcan unos a otros como personas que actúan autónomamente, tienen una misma dignidad que subyace a sus diferencias y merecen un mismo respeto.

La capacidad que nos ha entregado el desarrollo científico-técnico de manipular nuestra constitución genética podría hacer peligrar esa ética de la especie, porque el individuo así programado no se habría recibido a sí mismo “naturalmente dado” y, consecuentemente, sería también él un producto de la técnica humana; por consiguiente podría no ser reconocido por los demás como persona que actúa autónomamente y como teniendo la misma dignidad que subyace a las diferencias.

A partir de esta ética de la especie - plantea Habermas - se habría desarrollado la doctrina de la dignidad, de la libertad y de la igualdad de todos los hombres, vale decir, la doctrina de los derechos humanos y todo ello sería puesto en peligro por esa capacidad de manipulación. Eso es lo que mueve a Habermas a plantear la necesidad de reintroducir en la ética la consideración de la vida buena, pero no ya en lo que respecta al individuo, sino en relación con la especie.

Vida buena para la especie sería aquella que redunde en la preservación y desarrollo de los rasgos contenidos en la ética de la especie que – de hecho – no son otros que los que están implicados en el principio constitutivo de la racionalidad del lenguaje. Esto es, la igual dignidad y libertad de todos los interlocutores competentes, que se han recibido a sí mismos como naturalmente dados, y a partir de las cuales se genera todo el desarrollo de los derechos y deberes que los hombres se reconocen entre sí.

De manera que el procedimentalismo habermasiano no carece absolutamente de fundamento, pero éste no es de carácter metafísico, sino que está implícito en la auto-comprensión de todo interlocutor competente.

Este concepto de ética de la especie será el fundamento del concepto de “indisponibilidad” del embrión humano que el filósofo alemán ofrece en contraposición al de inviolabilidad, derivado de una condición de persona desde el momento de la concepción que no resultaría aceptable para todos los ciudadanos de una sociedad multicultural.

En esta forma, Habermas pretende haber reintroducido la teleología como parte constitutiva de la ética dialógica, sin el recurso a una metafísica; esto es, sin derivar (U) de una idea previa de justicia o de una determinada noción de vida buena que pudiera poner en peligro la integridad de la razón pública o razón compartida.

#### **Filosofía y religión.**

En un debate que Habermas sostuvo con quien en ese momento era el Cardenal Ratzinger, y luego en un pequeño libro cuyo título es “El Futuro de la Naturaleza Humana ¿Hacia una Eugenesia Liberal?”, Habermas sostiene que la ética dialógica no necesita ningún complemento en lo que respecta a sus fundamentos, porque le basta con la racionalidad del lenguaje; los necesita – en cambio - como refuerzo del sentido; vale decir como apoyo – por ejemplo – de la solidaridad exigida para la puesta en práctica de (U).

Al respecto afirma que - en sociedades postseculares – ese complemento de sentido, por lo menos en parte, podría recibirse gracias a la traducción a un lenguaje cosmovisivamente neutro de conceptos religiosos que conservan elementos vigentes desde un punto de vista hermenéutico.

Esta traducción – afirma – es algo que la filosofía ha practicado siempre a lo largo de la historia, aunque probablemente sin proponérselo en forma consciente. Lo anterior lo ejemplifica con el concepto kantiano de “autonomía” que sería producto de una traducción a un lenguaje cosmovisivamente neutro de la concepción cristiana de la dignidad del hombre como “hijo de Dios”.

Plantea que en esa labor de traducción, de hermenéutica o interpretación, que beneficiaría a la sociedad completa, deberían trabajar juntos creyentes y no creyentes. Para que esta colaboración pudiera darse, por otra parte, los creyentes tendrían que ser reconocidos por la sociedad como interlocutores competentes; ello supondría reconocer su derecho a exponer y defender públicamente su cosmovisión religiosa, cuyos contenidos no tendrían por qué quedar relegados al ámbito de lo privado.

En esta forma, la tolerancia no debiera exigirse solo a los creyentes en relación con los no creyentes, como sucedió al iniciarse el proceso de secularización, sino que – ahora que presenciamos los inicios de una cultura postsecular - los últimos debieran también practicarla en relación con los primeros.

### **3.- García Cano: Hacia la superación del procedimentalismo a través de la configuración dialógica de la razón pública.**

#### **3.1.- El riesgo del multiculturalismo y la solución ofrecida por la democracia liberal.**

El autor reconoce que el liberalismo político ha contribuido poderosamente al renacimiento de la filosofía moral y política; considera – sin embargo - que la preocupación por la ética pública que así se pone de manifiesto, puede no ser suficiente para garantizar la preservación del sistema democrático, ya que la creciente diversidad cosmovisiva de los ciudadanos en las sociedades contemporáneas implica el riesgo de una ruptura de la convivencia.

La solución ofrecida por la democracia liberal consiste en la formulación de una racionalidad común, estrictamente política; vale decir, definida por el consenso de los

ciudadanos en torno a valores constitucionales básicos, compartidos por las distintas racionalidades en litigio. Se generaría, así, una concepción pública de la justicia, con independencia de las diversas creencias y concepciones del bien, cuya variedad en las sociedades actuales impediría el logro del acuerdo público en lo que a ellas respecta.

### 3.2.- Prioridad del concepto de justicia sobre el de bondad y del Derecho sobre la moral.

De manera que para el liberalismo político el concepto de justicia sería previo e independiente del de bondad, y los principios de justicia limitarían las concepciones permisibles del bien; puesto que en lo que respecta a este último, existirían muchas concepciones enfrentadas e inconmensurables, todas ellas legítimas mientras no contradigan la razón pública consensualmente definida.

Así, en paralelo con la prioridad de la justicia sobre la bondad, existiría una prioridad del derecho sobre la moral. Lo que el liberalismo político busca con ello es que la vigencia pública de esa racionalidad compartida no se fracture ante la diversidad de visiones filosóficas de la vida y el mundo, que solo en el ámbito de lo privado resultarían respetables en su totalidad.

### 3.3.- La propuesta de García Cano.

García Cano se propone descubrir las posibles convergencias entre los planteamientos de una razón pública procedimentalmente configurada y una razón práctica común a todos los hombres, independientemente de todo consenso procedimental.

Frente a la solución ofrecida por el liberalismo político, García Cano plantea la siguiente pregunta: ¿son estrictamente políticas las razones que deben configurar la razón pública, o habrá que considerar también razones pre-políticas?

La forma puramente procedimental de entender la razón pública - afirma - supone que la política social no necesita otra autoridad que la derivada de un acuerdo exitoso de individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentan los mismos problemas. En cambio, la admisión de valores pre-políticos irrenunciables como sustento de la democracia misma remite a una racionalidad humana universal, previa a toda razón pública contextualmente situada

Afirma que a las sociedades democráticas del S. XXI - debido al creciente multiculturalismo - se les plantea la urgente necesidad de configurar una razón pública que sea realmente expresión de una racionalidad común. El pensador español considera que esto no sucede cuando se da una configuración puramente procedimental de la razón pública - a la que denomina "estándar"- que se apoya simplemente en consensos fácticos y no reconoce la validez de valores pre-políticos

Considera que su propuesta, en la medida en que defiende una auténtica dialogicidad que no es respetada por esa razón pública estándar, no implica el rechazo del procedimentalismo como garantía del funcionamiento del sistema democrático, sino que sugiere su enriquecimiento

### 3.4.- Los que considera los aportes de Habermas a esta propuesta.

Según García Cano, Habermas haría un aporte importante para el logro de esa verdadera dialogicidad cuando plantea que el concepto de tolerancia en sociedades pluralistas liberalmente concebidas no solo hace referencia a la forma en que los creyentes deberían tratar a los no creyentes y a los creyentes de otras confesiones, sino también a la forma en que los no creyentes deberían tratar a los creyentes.

La tolerancia implicaría, por lo tanto, la ilegitimidad de una generalización política de la visión laicista del mundo y, consecuentemente, exigiría la neutralidad cosmovisiva del poder estatal de manera de garantizar las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos. Esto es, precisamente – dice García Cano - lo que no parece hoy quedar totalmente asegurado mediante la configuración puramente procedimental de la razón pública.

García Cano cree que la reconfiguración dialógica a la que hace referencia abriría el camino para un posible colaboración entre creyentes y no creyentes; de ella – dice - podría esperarse que incluso los ciudadanos secularizados colaboraran con su esfuerzo para traducir desde el lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones que puedan resultar relevantes. Toda esta posible colaboración se vería apoyada por la afirmación habermasiana de que la tolerancia exigiría que – para la opinión pública - las imágenes laicas del mundo e, incluso, las provenientes de la divulgación científica, no gozaran de ningún privilegio frente a las cosmovisiones de tipo religioso que compiten con ellas.

Considera, así, García Cano que se ha legitimado la ampliación del horizonte de racionalidad - reducida por el liberalismo político al de la racionalidad procedimental – para incluir aquel en el que cada interlocutor competente queda situado por su propia cosmovisión.

Solo el reconocimiento de todas las tradiciones culturales – dice el pensador español – permitiría el diálogo intercultural que podría desembocar en auténticas bases para una racionalidad compartida.

#### **4.- Habermas y García Cano: lo compartido y las discrepancias.**

Dado que el pensador español hace una propuesta en lo que respecta al procedimentalismo, la razón pública y la dialogicidad, centraremos en primer lugar nuestra atención en la comparación de estos aspectos tal como son abordados por los autores en los dos artículos que a Uds. les fueron entregados y que hemos revisado aquí brevemente.

Revisaremos, luego, los planteamientos de García Cano sobre lo dicho por Habermas en lo que respecta a las relaciones entre creyentes y no creyentes en las actuales sociedades que él califica como postseculares y a la posible traducción de ciertos conceptos religiosos a un lenguaje que resulte aceptable para creyentes y no creyentes.

##### **4.1.- Superación del procedimentalismo.**

El punto principal de desacuerdo de García Cano con el procedimentalismo es la distinción entre los niveles de la búsqueda de lo justo y la búsqueda de lo bueno; rechaza la supeditación de la moral al derecho, que según el pensador español sería consecuencia de esa distinción y que se expresaría en la supeditación de la búsqueda de la vida buena a la pretensión de validez universalmente vinculante de las normas del primer nivel; rechaza – igualmente - el relativismo moral que según él estaría implícito en dicha supeditación.

Este desacuerdo fundamental deriva del hecho de que el supuesto carácter universalmente vinculante de los principios reguladores de la búsqueda de lo justo sería – desde la perspectiva del pensador español - producto de un mero consenso fáctico. Considera que es absolutamente ilusoria la pretensión del procedimentalismo de que los consensos políticos no remitan a valores pre-políticos; vale decir, niega que el nivel de la búsqueda de lo justo carezca de fundamentos en el nivel de la búsqueda de la vida buena o, lo que viene a ser lo mismo, carezca de fundamentos metafísicos o religiosos.



Es conveniente recordar que Habermas, cuando se trata de la definición de (U), pretende que el nuevo imperativo esté centrado en el lenguaje y sea postmetafísico; por consiguiente, éste no remite una comprensión previa de lo bueno o de lo justo sino al principio configurador de la racionalidad del lenguaje, que se expresaría en (U) y en la ética de la especie a partir de la cual se genera el desarrollo de los derechos y deberes que los hombres se reconocen entre sí.

#### 4.2.- Configuración dialógica de la razón pública.

Al rechazar la distinción entre el nivel de lo justo y de lo bueno; García Cano pierde el punto de referencia para la definición de una razón pública, entendida como razón común, compartida por todos los ciudadanos porque sus elementos componentes han sido definidos por un consenso logrado en los términos más cercanos posibles a lo exigido por (U); vale decir, por un consenso logrado en un diálogo real, en el que participen en condiciones de igualdad todos quienes se verán afectados en sus intereses por las consecuencias de la aplicación de esos principios

Desprovisto de ese punto de referencia, el pensador español plantea que el carácter dialógico de la ética debería traducirse en una ampliación de la razón pública; desde su perspectiva ésta debería incluir valores y principios que no necesariamente corresponden al ámbito de lo justo, sino especialmente al de lo bueno, que el autor considera irrenunciables, pero no especifica en este artículo.

Al respecto afirma que a las sociedades democráticas del S. XXI - debido al creciente multiculturalismo - se les plantea la urgente necesidad de configurar una razón pública que sea realmente expresión de una racionalidad común; ello exigiría que ningún interlocutor competente quedara excluido de ese proceso de configuración auténticamente dialógico de la razón pública, lo que no sucedería en la configuración puramente procedimental actualmente existente, a la que García Cano – como vimos - denomina racionalidad pública “estándar”.

#### 4.3.- Creyentes, no creyentes y su posible colaboración en una búsqueda de sentido

García Cano expresa su total acuerdo con los planteamientos de Habermas en lo que respecta a la mutua tolerancia entre creyentes y no creyentes que debiera darse en las actuales sociedades postseculares. El pensador alemán considera que dicha tolerancia debiera implicar una auténtica neutralidad cosmovisiva del Estado que permitiera una efectiva igualdad; esta última debería expresarse en el derecho de los creyentes para plantear su cosmovisión de inspiración religiosa ante la opinión pública, en igualdad de condiciones con otras de carácter filosófico y científico que compiten con ella, garantizándose, así, las mismas libertades para todos los ciudadanos.

Finalmente, el pensador español coincide con Habermas en lo que respecta al posible trabajo conjunto de ciudadanos religiosos y seculares en “los esfuerzos por traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones (del lenguaje religioso) que pudieran resultar relevantes”.

Al respecto, no estoy completamente segura de si García Cano y Habermas se refieren exactamente a lo mismo cuando hablan de esa posible traducción a “un lenguaje públicamente accesible”. El último - en su diálogo con el entonces Cardenal Ratzinger - reconoce la existencia de una carencia de la ética dialógica en el ámbito del sentido, pero no en el de los fundamentos y plantea que con respecto al primero podría haber aportes a partir de conceptos religiosos hermenéuticamente vigentes.

El filósofo alemán considera – y esto es lo que no se si resultaría aceptable para García Cano - que para lograrlo sería necesaria la traducción de dichos conceptos en

términos cosmovisivamente neutros, en un proceso comparable al que se dio - por ejemplo - en la interpretación desde la condición de los hombres como hijos de Dios al de igual dignidad de todos implicado en el concepto kantiano de autonomía; o en el de indisponibilidad del embrión humano – que remite al de ética de la especie - propuesto por el mismo Habermas para reemplazar el de su inviolabilidad, derivada de una condición de persona desde el momento mismo de su concepción, que no resultaría aceptable para todos los ciudadanos de las sociedades multiculturales.

De manera que el “lenguaje públicamente accesible” al que se está haciendo referencia es un lenguaje desacralizado y laico; éste, sin embargo, podría permitir que – como ya ha sucedido muchas veces a lo largo de la historia - los que no tienen fe en Dios llegaran a vivir en algunos aspectos como si la tuvieran, gracias a un aporte de sentido hermenéuticamente generado.

### **5.- Conclusión.**

Al llegar al final de nuestro recorrido podemos concluir que aunque García Cano sostiene que su propuesta no implica un rechazo sino un enriquecimiento del procedimentalismo, la verdad es que ella representa la exacta negación de aquel; así como de las nociones de razón pública y de ética dialógica tal como ésta es entendida por Habermas. Porque la pretensión de incluir valores y principios del ámbito de lo bueno en el de lo justo – debido precisamente a la multiculturalidad de las sociedades del S. XXI – impediría la configuración de una razón pública común.

Sin embargo, vemos cómo en el ámbito de las relaciones dialógicas entre creyentes y no creyentes – en referencia al cual ambos autores coinciden en su valoración sin alejarse de sus respectivas líneas de pensamiento – se muestra el posible enriquecimiento del procedimentalismo a partir de la consideración de la vida buena para la especie y la también posible ampliación de la razón pública mediante la traducción cosmovisivamente neutral y liberadora de sentido de ciertos conceptos religiosos.

Vemos, así, que el diálogo entre posiciones consideradas tradicionalmente contrapuestas resulta fecundo y que nuestra reflexión y ulterior puesta en práctica de ese diálogo podría quizás ampliar en el futuro el ámbito de las coincidencias, para asegurar mejor la convivencia pacífica de los ciudadanos en las actuales sociedades multiculturales.