

La ética del discurso de Karl-Otto Apel en diálogo con la ética hermenéutica de Charles Taylor*

Karl-Otto Apel's discourse ethics in dialogue with Charles Taylor's hermeneutical ethics

JAVIER GRACIA-CALANDÍN^{†**}

Resumen: El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto la relevancia del legado filosófico de Karl-Otto Apel a la luz del diálogo con la ética de Charles Taylor. Nos detenemos en los últimos libros publicados de Charles Taylor y ensayamos una interpretación crítica de sus tesis a partir de la pragmática trascendental de Apel. Hundiendo sus raíces en la matriz hermenéutica y crítica, la ética del discurso de Karl-Otto Apel sigue ofreciendo una dialéctica fecunda entre realidad e idealidad que resulta insoslayable para afrontar con garantías el futuro de la humanidad.

Palabras clave: Karl-Otto Apel, Charles Taylor, ética, hermenéutica, lenguaje, pragmática trascendental

Abstract: The aim of this paper is to highlight the relevance of the philosophical legacy of Karl-Otto Apel in light of the dialogue with the philosophy of Charles Taylor. The paper is focused on the last published books of Charles Taylor and a critical interpretation of some of his main ideas from the Apel's transcendental pragmatics is addressed. Plunging its roots in the hermeneutic and critical matrix, Karl-Otto Apel's ethic of discourse continues to offer a fruitful dialectic between reality and ideality that is unavoidable to face the future of humanity with guarantees.

Keywords: Karl-Otto Apel, Charles Taylor, ethics, hermeneutics, language, transcendental pragmatics.

1. Introducción. Una ética hermenéutica y crítica para el siglo XXI

La filosofía de Karl Otto Apel es un referente indiscutible en la historia del pensamiento filosófico contemporáneo. Aunque su aportación abarca diversas ramas de la filosofía como la teoría de la verdad, la teoría de los intereses cognoscitivos y la crítica de las ideologías, en este trabajo vamos a destacar la relevancia de sus aportaciones a la reflexión en torno a la acción y en concreto a lo que se conoce como “ética del discurso”. Lo vamos a hacer con

Recibido: 24/05/2019. Aceptado: 18/09/2019.

* Esta contribución se enmarca en el Proyecto de investigación “Neuroeducación moral, democracia deliberativa y políticas de desarrollo humano sostenible” con referencia FFI2016-76753-C2-1-P

** Doctor en Filosofía por la *Universitat de València*, con Premio extraordinario de doctorado y título de Doctor europeo. Profesor del área de Filosofía Moral, Política y Social del Departamento de Filosofía en dicha universidad. Sus principales líneas de investigación son la hermenéutica crítica, la filosofía de la educación, las éticas aplicadas y la neuroeducación moral. Recientemente ha publicado el libro *El desafío ético de la educación* (Madrid, Dykinson, 2018) y coeditado el libro *Moral Neuroeducation for a Democratic and Pluralistic Society* (Springer, 2019). Su correo electrónico es: Javier.Gracia@uves.

el propósito de establecer un fecundo diálogo –no exento de crítica (discernimiento)— entre dicha tradición ética y la filosofía moral de Charles Taylor.

Conviene recordar que la ética del discurso o ética comunicativa es una teoría ética que permite la fundamentación de las normas morales. Surgió en los años setenta con autores de la talla de Karl-Otto Apel (1985), Jürgen Habermas (1987) y Albrecht Wellmer (1994), prosiguió en los años ochenta con filósofas como Adela Cortina (1990, 2007a), Seyla Benhabib (1986) y filósofos como Kenneth Baynes (1992) o Thomas McCarthy (1978). Casi medio siglo después de su surgimiento, sigue siendo una de las tradiciones éticas más significativas y fecundas de nuestro tiempo, tanto en el ámbito de la fundamentación como de la “ética aplicada” (Reese-Schäffer, 2017; Outhwaite, 2012).

Aunque como vemos son muchos y relevantes los filósofos que se inscriben en la ética del discurso, está entre los méritos de Karl-Otto Apel haber sido el iniciador. Su célebre artículo de 1972 “El a priori de la comunidad de comunicación y el fundamento de la ética” (Apel, 1985, II, 341-413), que constituye un complemento a su algo anterior ensayo “La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales” (Apel, 1985, II, 209-250), constituye un referente inmejorable de la transformación del proyecto kantiano de la fundamentación de las normas morales a la luz del giro lingüístico característico de la filosofía contemporánea. Retomando el análisis pragmatista de Charles S. Peirce en torno a la comunidad científica (*community of scholars*), sin embargo, Apel ahonda en la dimensión pragmática trascendental de la fundamentación de los principios éticos desde un análisis de los presupuestos de la argumentación. Pero, tal y como Apel señala no se trata solo de destacar los presupuestos lógicos (sintácticos y semánticos), sino de llevar a cabo un análisis “pragmático trascendental” que incluya las condiciones de posibilidad de toda argumentación. Es el “*factum* de la argumentación” lo que constituye el centro del análisis sobre el que se desarrollará todo el proyecto de fundamentación de la ética del discurso. Pues es en él en el que se da un hecho irrebasable (*unhintergebar*) que proporciona la base para una fundamentación última (*Letztbegründung*) de ciertas normas de reciprocidad. La acción comunicativa constituye ya un modo de relacionarse en el que se han de dar ciertas condiciones para que se haga posible. Así, pretender iniciar una discusión sin reconocer en el otro un interlocutor válido o sin “discurrir” razones que hagan posible el encuentro de un diálogo, conduciría a una contradicción. Es lo que Apel ha denunciado en muy diversas ocasiones como “contradicción performativa”.

La ética discursiva de Karl-Otto Apel ha sido objeto de muchos comentarios, análisis y críticas.¹ Algunos han sido prolijamente abordados y son hoy muy célebres como por ejemplo el que mantuvo con el propio Jürgen Habermas (Apel, 2004). El interés de este trabajo no es realizar un análisis exhaustivo de todo el potencial de su filosofía, sino únicamente centrarnos en algunos de los aspectos más destacados de su ética a partir del diálogo con el enfoque ético-hermenéutico de Charles Taylor. Con ello retomamos análisis y estudios emprendidos hace ya casi dos décadas y que quedaron reflejados en el capítulo primero de Gracia (2011) y en la estela de aquellas investigaciones, proseguiremos el diálogo prestando especial atención al último libro publicado por Charles Taylor, *El animal de lenguaje* ([2016] 2017), y el publicado por Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo* ([2016] 2017). Destacaremos el potencial y la validez que hoy sigue teniendo la ética del

1 Una buena exposición de su ética puede encontrarse en Siurana (2003).

discurso de Karl-Otto Apel, en especial para superar las deficiencias que presenta una ética desprovista de fundamentación discursiva.

2. El animal de lenguaje a la luz de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel

En su último libro publicado y que lleva por título *[El] animal de lenguaje* Charles Taylor ([2016] 2017) retoma el análisis filosófico acerca de uno de los temas que han ocupado gran parte de sus análisis filosóficos desde los años setenta y que quedaron recogidos en algunos capítulos de sus *Philosophical Papers* (Taylor 1985) y *Philosophical Arguments* (Taylor, 1997). En esta nueva publicación –tal como reza el subtítulo– ofrece una “visión integral de la capacidad humana del lenguaje”, tal vez más sistemática y monográfica de lo que hasta el momento había hecho. Sus tesis principales ya habían sido expuestas en sus trabajos anteriores, pero conviene no perder de vista las nuevas reformulaciones y tanto el alcance como los límites que tras ellas se esconden, sobre todo, a la luz de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel que es el enfoque filosófico con el que nos proponemos confrontarla.

Desde principio a fin de su “visión integral de la capacidad humana del lenguaje”, Taylor se muestra heredero de la filosofía del lenguaje iniciada por Herder, Hamann y Humboldt (HHH) y que se distancia de la practicada por Hobbes, Locke y Condillac (HLC). Frente a una visión representativa del lenguaje, Taylor destaca la función constitutiva del lenguaje no solo por su capacidad o poder para inventar nuevos términos y modos de expresión, sino de modo más fundamental “porque ese mismo poder nos abre a significados y nos implica en los fundamentos” (Taylor, 2017, 434).

Pero a diferencia de otros escritos anteriores, Taylor incide con mayor detenimiento y agudeza en la dimensión lingüística como algo singular de la cultura humana. Se basa en estudios ontogenéticos del lenguaje y destaca especialmente la “atención conjunta” como “condición decisiva para aprender el lenguaje humano”. Así, tomando distancia de planteamientos naturalistas reduccionistas, conviene no perder de vista que en el juego (y en el protojuego) encontramos comportamientos que no están simplemente relacionados con la autopreservación y supervivencia biológica sino que “en un ser lingüístico, surge la posibilidad de que uno de esos fines se haga autónomo, que se persiga por sí mismo” (Taylor, 2017: 438). Es precisamente en esa “validez independiente de la actividad”, en esa “autonomización”, en la que hay que situar la función constitutiva del lenguaje y su capacidad para establecer como fines por derecho propio los patrones normativos y las reglas morales, así como la búsqueda de la verdad y la creación de la belleza. El énfasis de Taylor por aclarar las lógicas semánticas designativa y la constitutiva, pone de manifiesto la asunción del giro hermenéutico que evita tanto la imposición de un modelo ajeno de racionalidad sobre la ética como la consideración de ésta como una proyección de juicios meramente subjetivos.

Como es bien sabido, también Apel asume desde bien pronto el giro hermenéutico que consiste en reconocer al lenguaje el papel constitutivo de nuestra relación con el mundo y en ese sentido se inscribe en el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Pero a diferencia de Hamann, Herder y Humboldt y también de Heidegger en la medida que incurre en la “absolutización de la función de apertura del mundo (*Welterschließung*)” (Lafont, 1993, 1994), Apel se resiste concienzudamente a la “destrascendentalización” del giro hermenéutico consistente en relativizar el alcance y validez de los actos

comunicativos en una diversidad de aperturas de mundo inherentes a las lenguas históricas y, por ello, tan contingentes e históricamente cambiantes.² ¿Sería posible inscribirse en el giro lingüístico y mantener la división estricta entre lo trascendental y lo empírico, es decir, entre lo que es válido “a priori” (saber del lenguaje) y lo que es válido a posteriori (saber del mundo)?

2.1. *¿Semántica constitutiva o pragmática trascendental?*

En la filosofía de Karl-Otto Apel encontramos objeciones a la crítica wittgensteniana del sentido por incurrir en el factualismo del sentido, que termina por conducir a la absolutización de la contingencia de las formas de vida y olvida las pretensiones de validez universal (Apel, 1985, I y II; Apel, 1991b). El sentido de la crítica a dichas formas absolutizadoras de vida constituye la superación de la crítica de Wittgenstein del sentido e introduce la autorreflexión acerca de los presupuestos necesarios de toda acción comunicativa. No basta con destacar el sentido fáctico y falibilista de determinadas convenciones sociales, sino que hay que desentrañar las condiciones de posibilidad de todo discurso atendiendo a su dimensión pragmático-trascendental. Más allá por lo tanto del paradigma semántico proposicional transitado por Wittgenstein (Cortina y Conill, 1999).

A juicio de Apel, es una falacia abstractiva separar la semántica de la pragmática del lenguaje. Es precisamente la dimensión performativa lo que pone de manifiesto que no hay solo una estructura proposicional sino que también son clave las pretensiones que el sujeto conecta a la proposición. Al incidir en la fuerza ilocucionaria del acto de habla, Apel pone de manifiesto que el enunciado no está exento de la intención del hablante (ilocución) y el efecto que produce en los interlocutores (perlocución). Pero, a su vez, va más allá de la pragmática filosófica empírica —y esto es clave— al reconstruir las pretensiones de validez de la acción comunicativa. La pragmática trascendental de Apel reconoce la dimensión constitutiva del lenguaje —al igual que el propio Taylor— pero se distancia de las convenciones particulares de los diversos lenguajes y aspira a dar con las reglas constitutivas de los universales de la capacidad de habla. Mediante oraciones autorreferenciales y explícitamente performativas formula las pretensiones de validez de la acción comunicativa. La validez no queda limitada ni disuelta en dichas convenciones particulares que determina cada lenguaje, sino que de modo performativo es posible desentrañar las pretensiones de validez que trascienden los contextos particulares.

Cabe decir que en virtud del giro hermenéutico, tanto Taylor como Apel superan el estrecho marco de la función representativa o designativa del lenguaje (muy destacable y omnipresente, por ejemplo, en el lenguaje de la ciencia natural). Sin embargo, mientras el propósito de Apel es aspirar a establecer un criterio de validez más allá de los contextos particulares, Taylor aboga por superar el particularismo a partir de una argumentación por transiciones, radicada en la historia concreta y particular. Mientras que para Apel es una “autocontradicción performativa” de la propia filosofía negar sus propias pretensiones de validez universal; Taylor, por su parte, está interesado por descubrir cómo dichas pretensiones de validez se hacen efectivas en el diálogo histórico entre tradiciones culturales diversas.

2 Conviene mencionar aquí la célebre disputa entre la hermenéutica y la teoría crítica de la sociedad en la que cobra un papel muy notorio la contribución de Apel (1985) y la del propio Habermas (1982).

La ética del discurso ha sido considerada como una ética procedimental precisamente porque confiere el procedimiento a partir del cual poder determinar la validez de determinados acuerdos. Pone un especial celo en determinar el fundamento normativo para llegar a acuerdos válidos. Reconocer al otro como interlocutor válido, la veracidad, la verdad, la corrección y la inteligibilidad constituyen el criterio de validez para un diálogo válido. Para establecer el fundamento de validez de determinados diálogos conviene destacar la “moralidad” (*Moralität*) propia de un uso moral de la razón práctica y abstraerse de la eticidad (*Sittlichkeit*) propia de un uso ético de la razón práctica.

2.2. *La transformación hermenéutica de la filosofía trascendental y la necesidad de una ética crítico-normativa*

La filosofía ha de volver, pues, nuevamente a Kant, pero transformando la filosofía trascendental de modo que cuente también, entre otras cosas, con la ampliación hermenéutico-trascendental del horizonte, realizada por Heidegger y Gadamer (Apel, 1985, I, 33).

La dimensión trascendental de la reflexión filosófica es crucial en la filosofía de Karl-Otto Apel y no en vano el propio Apel ha caracterizado su propuesta bajo los rótulos de “pragmática trascendental”, “semiótica trascendental”, “hermenéutica trascendental”, “comunitarismo trascendental”... Para seguir ahondando en el diálogo entre las éticas de Apel y Taylor conviene recordar que aunque el término “trascendental” es mucho menos empleado por Taylor también él sostuvo la “validez de los argumentos trascendentales” (Taylor, 1997).

Aunque Kant en la “Analítica trascendental” de su *Crítica de la razón pura* expuso el primer modelo de reflexión trascendental, tanto Apel como Taylor consideran que es posible valerse de los argumentos trascendentales tomando otros puntos de partida como la comunidad de comunicación, en el caso de Apel, o el agente encarnado, en el caso de Taylor. En tanto que “pretensiones indispensables” (*indispensability claims*), los argumentos trascendentales ponen de manifiesto el carácter constitutivo de determinadas autocomprensiones. Es decir, reconocerse como un ser con lenguaje o como un sujeto encarnado es condición de posibilidad de un tipo de experiencia (humana) en tanto que agentes encarnados o “animales de lenguaje”. El lenguaje es constitutivo del tipo de experiencia y significación que la propia explicación puede cobrar. No es por lo tanto el yo pienso de lo que se parte tras el giro hermenéutico, sino más precisamente de la comunicación que siempre está constituida por el lenguaje.

Tanto Taylor como Apel van en cierto modo “con Kant más allá de Kant”. Pero en el caso de Apel, la dimensión trascendental adquiere un potencial ético normativo de confesa herencia kantiana. En Taylor la distancia con Kant y su entronque con los “contrailustrados” Hamann, Herder, Humboldt es manifiesta. El uso práctico de la razón—incluso transformado hermenéuticamente del “yo pienso” al “nosotros argumentamos”—, mantiene intacto en Karl-Otto Apel el deseo de dar con el criterio normativo que permita garantizar la validez de determinados actos, en concreto, de los acuerdos alcanzados. Y esta es una de las distinciones fundamentales en el empleo del término trascendental. ¿Se puede afirmar que no podemos escapar de los marcos referenciales en el mismo sentido que es necesaria una justificación normativa de la relación con los otros? O dicho de otro modo, ¿están las “con-

diciones trascendentales” de la personalidad en el mismo nivel que la reflexión pragmático-trascendental de la acción comunicativa? (Löv-Beer, 1991).³

En su incisiva y lúcida introducción al primer volumen de su *Transformación de la filosofía*, Apel ya había apostado por una transformación hermenéutica trascendental de la filosofía y, a su vez, detectado cuáles son las deficiencias normativas que presenta la hermenéutica del “comprender solo de modo diferente”, o dicho de otro modo, que la rehabilitación del prejuicio no ha de ser un punto de llegada sino un punto de partida que abra a la dimensión crítica. La tradición hermenéutica de Heidegger y Gadamer adolece, a juicio de Apel de un criterio normativo que permita determinar la corrección de determinados prejuicios. Más incluso el carácter normativo de las pretensiones de validez rebasa –para emplear la terminología del II Wittgenstein que tanto Apel como Taylor emplean– las “reglas constitutivas” de determinados juegos de lenguaje. Y el énfasis de Apel radica en poner de manifiesto la dimensión normativa de toda comprensión, destacando los criterios de validez de la acción. Atender (a-tender) a los criterios de validez es precisamente establecer la tensión y considerar las pretensiones (pre-tender, tender previo) de todo entender (en-tender, tender hacia). La hermenéutica del lenguaje de modo paradigmático en Apel se vuelve crítica y trascendental y en tanto que no solo estudia los hábitos y las costumbres particulares, sino que pone en el centro la dimensión pragmática y la fuerza ilocucionaria de los actos de habla, da como resultado una ética normativa, que es posible por la asunción de una comunidad ilimitada e ideal, que funciona ineludiblemente como postulado contrafáctico.

Se trata por lo tanto de ahondar en los elementos *a priori* descubiertos por la pragmática trascendental que amplía el logos del lenguaje mediante una autocomprensión pragmático-trascendental de sus pretensiones de validez. El legado de Peirce en Apel es clave para ahondar en la dimensión normativa de las ideas regulativas kantianas y su función deontológica. Es en esa comunidad científica que busca incondicionalmente la verdad (y que, por lo tanto, encarna la genuina actitud tanto científica como filosófica) donde Apel –siguiendo a Peirce– encuentra la comunidad ética que está dispuesta a superar dogmatismos y egocentrismos e incluso la actitud de autorrenuncia a la individualidad (“*selfsurrender* peirceano”), y se abre a la conquista de la verdad mediante el diálogo. Es una comunidad que sirve como “idea regulativa” kantiana y se expresa en el célebre “principio de la ética del discurso” que “exige el reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación”.

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión (Apel, 1985, II, 380).

3 “I have tried to show that Taylor defends many of his claims by showing that some values are no-choice values. ‘Living our lives’ has certain presuppositions. Taylor concentrates on no-choices values that are valid because their absence causes what I have called ‘existential impossibility’. But of course there are other pragmatic necessities, requirements that we have to explain when we want to give the best account of our lives. Perhaps Taylor underestimates the chances for a reconstructive theory that support the principle of equal respect and the value of autonomy” (Löv-Beer 1991: 235). He desarrollado el penetrante comentario de Löv-Beer a la ética de Taylor en Gracia (2011).

3. ¿Superar o mantener la división entre ética y moral?

[H]asta que llegue el momento utópico en que todas las necesidades humanas presentes y futuras hayan sido reconocidas en un supercódigo, la moralidad no se puede aislar de la ética. Están entrelazadas [...] los principios más altos de moralidad también definen un ideal ético, una visión de la vida buena. A este nivel, desaparece la frontera entre las dos disciplinas (Taylor, 2017, 270-271).

En diversos lugares Charles Taylor (1996, 2017) ha criticado la consideración de la moral de modo autosuficiente y desconectada de la ética. A su juicio, los principios para la acción obligatoria no pueden ser *definidos* y *articulados* con independencia de cualquier concepción de la vida buena. Habría que añadir que dichos principios generados desde la moralidad no se pueden realizar bien si no se apoyan en virtudes. Virtudes como la apertura y el reconocimiento de la diferencia y los valores inherentes a las diversas formas de vida.⁴

Efectivamente, hace falta una comprensión sensible de las diferencias culturales ya que para practicar y aplicar un principio de trato equitativo se requiere apertura y sensibilidad a las circunstancias particulares. Incluso el universalismo moral de una humanidad compartida en clave cosmopolita no implica la división entre ética y moral en la medida que “los principios más altos de moralidad también definen un ideal ético, una visión de la vida buena” (Taylor, 2017, 271).

Los argumentos que presenta Taylor son poderosos para superar un concepto estrecho de moral que deje fuera el concepto mismo de bien (Gracia 2011). Pues se puede llegar a caer en el malentendido de pensar que la justicia no es propiamente un bien. Hacerlo es una confusión derivada de trazar de modo tajante la distinción entre la justicia y el bien. Conviene no perder de vista que lo correcto o lo justo (*the right*) está entretejido con un lenguaje de discriminaciones cualitativas del bien, incluso aunque la propia teoría de la justicia lo obvie. Pero además, para defender y desarrollar una teoría de la justicia hace falta que las nociones básicas de dicha teoría no queden inarticuladas. De hecho uno de los principales problemas es que cuando se teoriza acerca de la justicia se obvian los valores que los propios agentes ya aceptan y con los que están comprometidos vitalmente.

¿En el discurso comunicativo sería suficiente con una teoría débil del bien para que los agentes prioricen las cuestiones de justicia sobre otros bienes o más bien hay que entender la justicia como algo bueno en un sentido más fundamental de lo que lo hace, por ejemplo, el utilitarismo? Para elaborar una ética cívica vigorosa no solo es necesario fundar la comunicación en el nivel argumentativo sino también en el de los afectos, las virtudes, las historias de vida que resultan cruciales incluso para comprender el significado de las normas en los distintos contextos.⁵

4 “La práctica de esta virtud de apertura lleva muchas veces a una comprensión más profunda de los requisitos de la moralidad, y la moralidad mejorada abre camino a una nueva interpretación. Aparecen nuevos puntos de vista, y es necesario buscar nuevas formas de tratarlos. El reconocimiento de las diferencias nos abre los ojos a determinados dilemas, que estaban escondidos bajo uniformidades proyectadas previamente” (Taylor, 2017: 295).

5 En el propio seno de la ética del discurso, autoras como Adela Cortina, desde su “versión cordial” ha criticado también estas deficiencias en los planteamientos de Apel y Habermas: “en la versión de sus creadores, Apel y Habermas, la ética dialógica, como fundamento filosófico de una ética cívica de la vida cotidiana, era extremadamente vigorosa en el nivel argumentativo, pero no se había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entrañados en ella y le dan encarnadura y calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos” (Cortina, 2007a, 25)

Salvados los posibles escollos de un uso moral de la razón práctica restrictivo y excluyente, podemos también anticipar las ventajas que comporta la consabida distinción entre lo justo y lo bueno; o la moralidad y la eticidad. Y es que incluso considerando la justicia como un bien, convendría analizar por qué las cuestiones de justicia merecen ocupar un lugar preferente respecto a las cuestiones de vida buena. El entronque con el planteamiento kantiano es insoslayable y el propio Taylor reconoce que hay un modo “enormemente justificado” de defender la prioridad de lo justo sobre el bien que consiste en que “la moral no puede concebirse exclusivamente en términos de resultado, sino que la obligación moral también ha de ser concebida deontológicamente” (Taylor, 1996, 105).⁶ Así pues habría que reconocer que hay unos mínimos exigibles, que han de servir de marco normativo y vinculante en la sociedad, con independencia de los otros valores y preferencias subjetivas (Cortina, 2007b).

Es precisamente una ética normativa de carácter procedimental como la que ofrece la ética del discurso la que aspira a contrarrestar las tendencias utilitaristas contemporáneas que reducen la norma moral al cálculo de consecuencias, desprovisto de la idea regulativa. Más específicamente la versión discursiva de Karl-Otto Apel ofrece el desarrollo filosófico apropiado para alcanzar la “fundamentación última” de la moralidad. Y este sí que considero que es uno de los grandes aportes de Apel a la reflexión ética contemporánea y que puede complementar extraordinariamente bien la ética hermenéutica de Charles Taylor⁷. Pero antes de abordar esa cuestión convendría analizar también el posible aporte que la ética de Taylor ofrece.

3.1. ¿Es la “intuición sentida” fundamento de la ética?

Al hilo de sus argumentos para superar la división entre ética y moral, Taylor defiende el enclave afectivo de la razón y señala que también los significados acerca de lo moralmente justo despiertan sentimientos y germinan a partir de “intuiciones sentidas”.⁸ La intuición sentida es para Taylor la base del razonamiento porque los significados humanos existen y solo pueden existir a partir de una experiencia encarnada de afecto y es a partir de ésta como se capta el valor. Por otro lado, como es bien sabido, Taylor aboga por el recurso a la eticidad (*Sittlichkeit*) para destacar que también una ética procedimental heredera del giro deontológico kantiano para ser operativa necesita hundir sus raíces en elementos sustantivos (Taylor, 1986)⁹. Entre estos aspectos destacan en especial las virtudes, los sentimientos y los

6 Habría al menos tres modos de entender la prioridad de la justicia sobre el bien, y conviene no perder de vista todos los argumentos que el propio Taylor aduce, en especial aquellos que expresan lo “justo” (y justificado) del “contraataque kantiano al utilitarismo”. Para un desarrollo de estas cuestiones véase Gracia (2012).

7 Me he detenido a desarrollar este aporte fundamental en la filosofía moral y política de Charles Taylor en Gracia (2010, 303ss) y (2011, 46ss).

8 En algunas de sus últimas formulaciones Taylor ha mostrado el carácter fundamental de dichas intuiciones sentidas: “podemos explorar un campo de actos morales para determinar cuál es la respuesta que manifiesta verdadero valor, por ejemplo cuál contribuye a la verdadera generosidad, y así con otras virtudes. Pero este tipo de examen requiere una percepción de los valores que están en juego, y esta no es posible sin la intuición sentida que nos hace partícipes de las cuestiones implicadas [...] En el reino del significado, la intuición sentida es nuestra puerta de acceso al campo que queremos explorar, también cuando nuestra exploración pueda cambiar la configuración del campo, y con ella nuestras exploraciones futuras” (Taylor, 2017, 258-259).

9 “Ich betrachte die Frage, ob ethische Theorien prozeduraler oder substantieller Art sein sollen, als erstes Hauptproblem der Metaethik und möchte ganz unverblümt feststellen, dass mir prozedurale Theoriensätze inkohärent

valores, que son centrales en la comunicación y la deliberación, pero que, sin embargo, han quedado relegados en la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental de Apel.¹⁰

Conviene llamar la atención de que al igual que Taylor para sostener su tesis del ser humano como agente encarnado (*embodied agency*), el propio Apel ahondando en su “antropología del conocimiento” también ha aludido en repetidas ocasiones desde los años cincuenta a Maurice Merleau-Ponty para poner de relevancia la dimensión experiencial del cuerpo vivido (*Leib*) y señalar que dicho cuerpo no se puede objetivar totalmente. En este sentido el cuerpo es verdaderamente un *a priori* (*Leibapriori*) porque constituye la condición humana (antropológica) de posibilidad de la reflexión. El *a priori* de la reflexión no se encuentra sino sobre el fondo del *a priori* corporal, pero solo en la medida que ambos pertenecen al *a priori* lingüístico¹¹. A este respecto conviene tener muy presente todos los esfuerzos realizados –muy especialmente desde la tradición española¹²– por desarrollar el fondo experiencial (sentiente y corporal) de la hermenéutica trascendental, rebasando los límites del formalismo logicista y de la filosofía de la reflexión.¹³

Habida cuenta del reconocimiento de la razón en el cuerpo y desde el cuerpo, de una razón compasiva y cordial, cabría profundizar en las raíces hermenéuticas y pragmáticas de la razón trascendental en el mundo de la vida. De modo elocuente afirma Taylor que “lo que lleva a seguir los preceptos morales no es evitar la contradicción, sino el reclamo intrínseco de una forma de ser más elevada” (Taylor, 2017, 280). Bajo esta égida antes que formalidad reflexiva hay que reconocer un trasfondo de “experiencia comunicativa”, superando el positivismo latente en la propuesta habermasiana del “principio del discurso”. Lo justo no es solo cuestión del derecho sino que una ética que lo ponga en el centro de su reflexión ha

erscheinen. Anders ausgedrückt, sie bedürfen der Reformulierung in substantieller Form, um diese Inkohärenz zu überwinden [...] Ich behaupte also, dass alle Theorien, die der Frage nach dem Richtigen den Vorrang geben, in Wirklichkeit auf einer Idee des Guten beruhen, und zwar in zwei Hinsicht: a) dass es der Artikulation dieser Idee bedarf, um deren Motive zu verdeutlichen, und b) dass jeder Versuch, an einer Theorie des Richtigen ohne Untermauerung durch eine Theorie des Guten festzuhalten, zum Scheitern verurteilt ist” (Taylor, 1986, 118).

- 10 “Asimismo, en el ámbito práctico la razón experiencial exige, a mi juicio, prestar especial a los sentimientos y a los valores, aspectos olvidados o relegados –junto con la noción de realidad–, en la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental de Apel. Y sin embargo, los sentimientos y las valoraciones son las precondiciones –dadas en la experiencia– de todos los principios éticos” (Conill, 1999: 54)
- 11 “Ciertamente, podemos reflexionar de forma tan radical acerca de nuestras presuposiciones, que por medio de la reflexión pueden ser recuperadas también las perspectivas que surgen sobre el fondo del *a priori* corporal. Teorías como, por ejemplo, la de la relatividad, son triunfos del *a priori* de la reflexión. Pero éstas tienen aún que utilizar un lenguaje, y en el lenguaje se oculta de nuevo el *a priori* corporal” (Sáez, 1994, 269).
- 12 El raciovitalismo de Ortega o el “sentimiento trágico” de Unamuno, con sus diversas versiones y legados, son solo la proa de una nave que ya cuenta con un desarrollo amplio y sustantivo. Pero en estrecho vínculo con el legado de Karl-Otto Apel, en nuestro caso concreto del grupo de Valencia, hay que reconocer el interés eminentemente práctico de elaborar diversas éticas aplicadas que responden a exigencias éticas de la sociedad civil y se conciben en el marco de una democracia deliberativa. Véase Gracia (2015).
- 13 “Desde el horizonte de la hermenéutica hemos de indagar si el principio de no-contradicción pragmática es un principio meramente formal o expresa la *necesidad* de la razón, algo que proviene de la experiencia vital. Debe descubrirse qué hay de *experiencial* por debajo del principio *formal*, pues la determinación formal de la razón expresa voluntad de la razón, resistencia, rebeldía, sentida necesidad de libertad. Y es este deseo de libertad el que vigoriza las pretensiones de validez, que son manifestaciones de la “co-autonomía” de la razón experiencial (entre heteronomía y autonomía abstractas)” (Conill, 1999, 53). En términos muy similares ha incidido Taylor en su último libro que la razón tiene que ser hermenéutica (Taylor, 2017).

de estar interesada en que los ciudadanos tengan la capacidad de argumentar pero también la capacidad de querer lo justo (Cortina, 1990; Cortina, 2008).

Con todo, conviene analizar si no hay un reducto de “intuicionismo” en la ética de Taylor que si bien no incurre en el emotivismo humeano, no responde a las exigencias normativas de establecer un fundamento normativo sólido que a modo de idea regulativa kantiana constituya una guía para poder determinar la validez o invalidez de determinados prejuicios y sus consiguientes prácticas.

Taylor considera la “intuición sentida” como puerta de acceso a la argumentación por transiciones y la separa, por un lado, del emotivismo y, por el otro, del racionalismo. Distanciándose de la tradición de Hume, su empeño es diferenciar claramente las “inclinaciones emocionales”, que no admiten argumentación y están sujetas a la causalidad eficiente, de las intuiciones sentidas que sí dan lugar a una hermenéutica del bien moral. Solo estas últimas admiten articulación, desarrollo y clarificación propia de la justificación racional. La comprensión en las “intuiciones sentidas” va dirigida a comprender el valor y desde una crítica interna es capaz de discernir el valor intrínseco de las formas de vida valoradas y las razones para valorarlas.¹⁴

A la luz del recorrido realizado en este ensayo conviene no desperdiciar la ganancia y necesidad que implica incorporar el giro afectivo en la ética. Pues ello supone una auténtica ganancia para una ética que adquiere mayor encarnadura, articulación (y apropiación) de la forma de vida. De hecho, ante el enorme desafío que en la actualidad plantea, por ejemplo, el transhumanismo, la apropiación de un sujeto encarnado resulta el enclave y anclaje ineludible. Para este propósito la filosofía moral de Charles Taylor, que hunde sus raíces en la hermenéutica existencial del sujeto incorporado, sufriente y vulnerable, puede ser muy fecunda. Pero como ya argumenté en otra ocasión (Gracia, 2011), sus suspicacias respecto a la ética del discurso y el empeño por radicar todo razonamiento práctico en una intuición sentida le deslumbra, impidiéndole ver la necesidad de reconocer como presupuesto contrafáctico y pragmático del habla la “comunidad ideal de comunicación”, no como mala infinitud hegeliana sino como idea regulativa kantiana (!).

3.2. *Los peligros del “sano sentir” y lo irrenunciable de la comunidad ideal de comunicación de Karl-Otto Apel*

Pero Taylor no es universalista en el sentido de la diferenciación entre el principio de justicia a realizar, universal y procedimental-comunitario por una parte y, por otra, las formas plurales de comunidad de vida humana, que hay que reconocer. Esta última concepción de complementariedad se da, sin embargo, a mi entender, como una estructura fundamental de la ética del discurso y su concepción de un comunitarismo trascendental (Apel, 1994, 24-25).¹⁵

14 No hay que confundir, por un lado, la “intuición sentida” por la que aboga Taylor con, por otro lado, planteamientos psicologicistas como por ejemplo el de Jonathan Haidt, que la reduce a sentimientos, los cuales solo posteriormente son racionalizados. La intuición moral en Taylor no está estrictamente separada del pensamiento sino que ya contiene ideas, razones, que quizás no están del todo articuladas, pero la razón ya está presente en la intuición moral.

15 Estoy de acuerdo con trazar esta distinción que propone Apel, pero no lo estoy en el modo de caracterizar el enfoque ético de Taylor en clave hegeliana. Como argumenté extensamente en otro lugar, no es el “sino de Hegel” como consecuencia del intento universalista fallido de una “síntesis ex post” (“síntesis global de la

Del lado de Karl-Otto Apel hay que reconocer la necesidad pragmático-trascendental de recuperar la pregunta por las condiciones de validez y el mentado principio ético del discurso. Y en este sentido conviene estar alerta ante el peligro de dejar las riendas de la vida social en manos del “sano sentir” y que como recuerda Apel (a quien no hay que olvidar que vivió los estragos del nazismo) puede conducir a la deriva de un entusiasmo colectivo que acabe por alimentar un sentimiento sordo (*dumpfes Gefühl*), cegar las luces de la razón y anular la responsabilidad personal. Y habida cuenta de los acontecimientos actuales marcados por la crisis de la democracia, el auge de los nacionalismos, xenofobias de toda laya, aporofobias enmascaradas y un largo etcétera, esto no es solo una cuestión del pasado de la Alemania nazi sino de nuestra acuciante actualidad. En este sentido resulta completamente pertinente y actual la ética de Karl-Otto Apel preocupada concienzudamente por “componer una humanidad más cargada de razón” en el que aquel falso “sano sentir” se convierta en un auténtico “sano juicio” fortalecido por el buen uso de la razón (Cortina, 1999 y 2017).

La aportación irrenunciable de la ética apeliana está en haber contribuido a elaborar un criterio irrebable para distinguir lo vigente de lo racionalmente válido (Reese-Schäffer, 2017). En este sentido cabe plantear muchas objeciones a la ética de Charles Taylor en la medida que considera la “intuición sentida” como el fundamento de la ética y de toda argumentación por transiciones. Más bien habría que reconocer con Apel que la facultad que nos permite establecer criterios de validez y llegar a acuerdos universalmente válidos no son los sentimientos, que dependen de las sensibilidades de cada cual y son muy dispares. Pero tampoco el mundo de los valores de las formas de vida culturales es lo suficiente universal para generar una “fundamentación” similar. Es desde la racionalidad dialógica desde la que se ha de ir cultivando el corazón de los afectos y redescubriendo el potencial normativo de los valores estimados en las diversas culturas.¹⁶

En el sentido kantiano de una idea regulativa de la razón práctica es en el que hay que entender la “comunidad ideal de comunicación” que Apel propone como orientación para la acción y canon de crítica. Por lo tanto, no como algo que pueda demostrarse desde una razón teórica que se ha dado en la historia, sino como algo que debe ser perseguido en base a los intereses de la razón práctica. Pero además, en clave hermenéutica trascendental habría que decir que no es una ocurrencia feliz del gremio de filósofos, sino que la “comunidad ideal de comunicación” no solo es el objetivo sino el presupuesto necesario para que cualquier diálogo en serio sobre la justicia cobre sentido. Es por lo tanto una condición de posibilidad que está contenida en toda comunicación. ¿Qué sentido tendría un diálogo que buscara establecer patrones de justicia si no es teniendo en cuenta las condiciones de validez que se dan en la comunidad ideal de comunicación? (Apel, 1985, II, 341-413).

No basta, por lo tanto, con generar contrastes perspicaces entre las diversas comprensiones culturales y educar en la virtud de la apertura y el reconocimiento de la diferencia. No

cultura” o “síntesis cultural global”), sino en la clave hermenéutica de abrirse a nuevas experiencias y fusionar horizontes como ha de entenderse la capacidad de responder a los desafíos interculturales e intercomunitarios que el mundo presenta. Véase Gracia, 2011, especialmente el apartado 4.2 del capítulo 1.

16 En el marco de la educación he desarrollado la propuesta de que para educar personas críticas y compasivas ha de cultivarse el corazón con la razón para generar una cultura del encuentro y del diálogo entre los afectados. Filosofías como la de Marth C. Nussbaum muy ricas en el análisis de los sentimientos, presentan también algunas deficiencias respecto a la necesidad de fundamentar filosóficamente el pensamiento crítico. Véase Gracia (2018).

me cabe duda de que esto es fundamental y de ningún modo se puede descuidar. Más aún, creo que para una adecuada comprensión es clave la articulación de lenguajes de contraste (*Abhebung*), tal como Taylor ha propuesto desarrollando la hermenéutica gadameriana es enormemente fecundo para entablar un diálogo intercultural fructífero entre gentes de diversas procedencias (superando el etnocentrismo y el relativismo). Pero esta ampliación e incluso fusión de los horizontes a través de dicho lenguaje no ha de soslayar el aporte irrenunciable de la “comunidad ideal de comunicación” como idea regulativa. No como “cosa en sí” (*Ding an sich*), sino como “idea regulativa”. Y conviene recordarlo porque la “comunidad ideal de comunicación” no se trata de una “cosa en sí” que queda indefinida, al margen de todo lo que puede llegar a conocerse. Ello conduciría a la paradoja kantiana ya denunciada por Hegel y que en virtud del giro hermenéutico quedó superada mediante la crítica de sentido. Por el contrario, se trata de entender la comunidad ideal de comunicación como auténtica “idea regulativa”. Al hacerlo no abogamos por un tipo de realidad metafísica sino que se articula la debida tensión entre el en-tender y el pre-tender; entre el diálogo histórico y las condiciones de validez; entre la hermenéutica y la crítica; entre las intuiciones sentidas y las razones justificadas argumentativamente; entre los valores éticos y la validez moral. Porque la comunidad ideal de comunicación es idea regulativa y también presupuesto normativo irrebasable del acto de argumentar.

3.3. *Mantener la tensión entre la hermenéutica experiencial y la pragmática trascendental*

Conviene recordar que la “comunidad ideal de comunicación” no está exenta de lenguaje. La superación de los errores y malentendidos no se lleva a cabo “desde ninguna parte”, al margen de todo lenguaje. Apelar a la idealización anticipadora de la “comunidad ideal de comunicación” *no implica asumir ideas trascendentes más allá de la historia y el lenguaje*. Más bien, la reflexión trascendental iniciada por Kant permite entender que las condiciones de finitud de los lenguajes particulares son también condición de posibilidad del sentido. La comunidad ideal de comunicación es *de orden trascendental porque ocupa el lugar de idea regulativa*.

Sería erróneo concebir la “comunidad ideal” y la “comunidad real” como dos comunidades. Se trata, más bien, de dos aspectos de la misma comunidad, de modo que dialécticamente la comunidad ideal es presupuesta en la real, como una posibilidad suya, es decir, como “principio regulativo”, que orienta la acción pero también como condición de posibilidad y validez de toda argumentación. Así pues, no podemos menos que presuponer la comunidad ideal en la real si no queremos incurrir en contradicción.¹⁷

Por mor de la tensión irrebasable entre lo ideal y lo real cabe considerar toda la fuerza dialéctica que implica que los sujetos se constituyen primeramente por comunicación y no por reflexión. Es decir, que la reflexión que llevan a cabo no puede abstraerse de su ser en común (comunitario-comunicativo). El reconocimiento de todos los “interlocutores válidos” (o “animales con lenguaje” por emplear la expresión de Aristóteles que Taylor hace suya en su último libro); o más propiamente como “personas con dignidad” (por recurrir al potencial kantiano que Apel actualiza en clave discursiva) marca como condición de posibilidad y validez la uni-

17 Véase especialmente Apel (1985, II, 190, 224, 429-431).

versalidad del “comunitarismo trascendental” de Apel. Un comunitarismo que el propio Apel (1994) se cuidó de distinguir del “comunitarismo anglo-americano” porque toma distancia de las diversas tradiciones culturales de las comunidades particulares y lo que busca es establecer el horizonte normativo irrebalsable desde el que se ha de entender cualquier comunidad.

Para no incurrir en un idealismo mal entendido en Apel considero que puede ser fecundo “recuperar el realismo” como proponen Hubert Dreyfus y Charles Taylor (2017). Pues no solo “desde arriba”, sino también “desde abajo” (“desde la facticidad”, “desde el arraigo a las formas concretas de vida”) se encuentran las fuentes de la crítica, de una hermenéutica crítica (Conill, 2006). Especialmente importante es esto, a mi juicio, cuando se trata de la “racionalización del mundo de la vida” en términos del “principio de autoalcance” (*Selbsteinholungsprinzip*) de las ciencias reconstructivas. Y es que para abordar adecuadamente la “parte B” de la ética del discurso¹⁸, aquella que se refiere a la ética de la responsabilidad orientada a la historia con una clara dimensión teleológica, sería peligroso soslayar el carácter sustancial de la historicidad, pretendiendo imponer un tipo particular de costumbres “desde fuera”, alimentando cierta ficción idealista perniciosa. Volver a la entraña hermenéutico experiencial de la comunidad de comunicación implica ahondar en las propias costumbres y tradiciones con el propósito de descubrir en ella el juego lingüístico de la argumentación, esto es, sin negar la corrección de posibles prácticas y puntos de vista distorsionados.

Atender a la comunidad real, sin embargo, tampoco implica en modo alguno abandonar la “comunidad ideal”. Y ello precisamente y de modo apremiante porque el realismo es plural y “hay sustanciales diferencias en relación con su ontología básica” (Dreyfus y Taylor, 2017, 270). ¿Acaso es en la diversidad de tradiciones culturales donde hay que encontrar la fundamentación de las “convergencias” entre las tradiciones? ¿Hemos de resignarnos a –como señalan Dreyfus y Taylor– “no tener expectativas demasiado optimistas” de un consenso universal acerca de los derechos humanos? Más bien, defendemos con Apel que es posible una fundamentación de las “convergencias” fácticas en la anticipación pragmático trascendental que la ética del discurso ofrece en su comunitarismo trascendental.

Ni el comunitarismo anglo-americano, ni los pensadores mencionados [entre ellos Taylor] conocen una orientación normativo-deontológica al futuro, es decir, una orientación del deber, en el sentido de una trascendencia posible de la pertenencia fáctica a una determinada tradición comunitaria, mediante una formación universalista de consenso. No se puede prever por tanto –en cuanto yo veo– algo así como una fundamentación racional de normas universalmente válidas –por ejemplo, los derechos humanos– (Apel, 1994, 23).

18 A juicio de Apel, la ética del discurso se divide en dos partes fundamentales: parte A y parte B. La parte A constituye la parte de la fundamentación que deliberadamente se abstrae de la historia anticipando contrafácticamente las normas de una comunidad ideal de comunicación. Por su parte, la parte B considera la crítica de M. Weber a las éticas de las convicciones e introduce el *a priori* de la facticidad de la responsabilidad referida a la historia y por lo tanto permite el complemento de la racionalidad estratégica y la racionalidad comunicativa. Tener en cuenta ambas partes (A y B) de la ética del discurso es especialmente significativo para una ética que no solo busca fundamentar normas morales sino también su aplicación bajo circunstancias históricas, sociales y culturales concretas. Si bien, tal vez más allá de Apel y del lado de una hermenéutica crítica que recupere el momento aristotélico aún cabría considerar si no es a su vez necesario descubrir el bien interno o fin propio de cada ámbito de actuación (Siurana, 2003: 95ss y Cortina, 1996).

4. Conclusiones. Ética hermenéutica y crítica ante los desafíos actuales de la humanidad

La actualidad está marcada por una serie de desafíos éticos mundiales que han de ser pensados con todos los recursos posibles y para ello el pensamiento filosófico es fundamental (y si se me permite la expresión, también fundamentador, pero nunca fundamentalista). La interconexión de los niveles locales y globales es tal que resulta impensable llevar a cabo acciones que busquen mejorar las condiciones de vida de las personas si no se atienden tanto a las comunidades locales como a las comunidades globales. La crisis de refugiados, los movimientos migratorios, el aumento de las desigualdades y de la vulnerabilidad, el incremento de la intolerancia y la violencia, el individualismo, la desmembración social, la diversidad religiosa y cultural, las modernas tecnologías y medios de comunicación, la racionalidad técnica, la ideología económica dominante, el mejoramiento humano a través de la tecnología son solo algunos de los principales desafíos mundiales ante los que se encuentra la sociedad humana actual.

La ética del discurso de Karl Otto Apel es especialmente adecuada porque ofrece el marco de una ética de la justicia fundamentada en la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación. A la luz de la pragmática trascendental dicha ética permite responder a los problemas a nivel global, como no lo hacen otras éticas de carácter más contextualista como la de Charles Taylor. Es a escala mundial de problemas bioéticos o ecológicos o de justicia internacional, donde la ética del discurso descubre gran parte de su potencial crítico tomando como referente a la humanidad en su globalidad e integridad y no a una comunidad particular.

Sin embargo, en virtud de la aplicación de dicha ética, el potencial crítico y normativo de su propuesta no puede caer, como hemos visto, en un idealismo ajeno a la experiencia humana. Por el contrario es hundiendo sus raíces en la hermenéutica experiencial como descubre la dimensión constitutiva de una experiencia que adquiere toda su significatividad en términos humanos. Por ello la capacidad normativa de la ética hermenéutica y crítica que a partir del diálogo entre Apel y Taylor proponemos ha de atender a la dimensión más afectiva y compasiva de la experiencia humana y tomar de ella su savia.

La dimensión afectiva y compasiva constituye un aspecto fundamental y a tener muy en cuenta en un mundo como el actual tan marcado por la hipertrofia de la técnica y en el que las teorías que hablan de “transhumano” o incluso de “posthumano” (humano transformado por la técnica) van ganando adeptos a ritmo exponencial. Reconocer la dimensión irrebasable de la corporalidad, esto es, considerar el cuerpo como un auténtico *a priori*, como condición de posibilidad de cualquier comprensión humana es fundamental para caracterizar la experiencia propia y singularmente humana. Es este uno de los aspectos más significativos de la hermenéutica experiencial que, a mi juicio, no puede soslayarse incluso si lo que se busca es la imaginación desde un modo humano de sentir y no al modo de la ciencia ficción.¹⁹

Por lo tanto, la hermenéutica trascendental ha de (¡volver a!) hundir sus raíces en la del sujeto encarnado, mas sin disolver toda su fuerza normativa en la facticidad puntual de éste.

19 Paul Ricoeur también ha incidido en este aspecto para establecer los elementos narrativos del sí mismo. “Y cuál es el operador de esta inversión de sentido por el que el invariante existencial se convierte en la variable de un nuevo montaje existencial? Es la técnica; mejor: más allá de la técnica disponible, la técnica concebible; en una palabra, el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona” (Ricoeur, 1996, 150)

Más bien al contrario, es desde el potencial de la compasión regulado por la comunidad ideal de comunicación como se consigue hacer frente y combatir diversas formas desviadas de deshumanización, incluido también el transhumanismo y el posthumanismo. Frente a la hipertrofia de la razón tecnológica que de diversos modos deshumaniza, es apremiante defender la racionalidad comunicativa encarnada. La ética del discurso de Karl-Otto Apel sigue siendo para ello un referente fundamental.

Bibliografía

- APEL, K.-O. (1985), *Transformación de la filosofía*, Volúmenes I y II, Madrid: Taurus.
- APEL, K.-O. (1991a), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.
- APEL, K.-O. (1991b), “Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs”, en J. Habermas (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- APEL, K.O. (1994), “Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano desde el punto de vista de la ética discursiva” en D. Blanco, J. A. Pérez y L. Sáez (eds.), *Discurso y realidad*. Madrid: Trotta, pp. 15-33.
- APEL, K.-O. (2004), *Apel versus Habermas. Elementos para el debate*, Granada: Comares.
- BAYNES, Keneth (1992). *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, Albany: SUNY Press,
- BENHABIB, Sheyla (1986), *Critique, Norm and Utopy. A study of the foundation of critical theory*, Nueva York: Columbia University Press.
- CONILL, J. (1994), “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial”, en D. Blanco; J. A. Pérez y L. Sáez (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, pp. 131-143.
- CONILL, J. (1999), “Tras la hermenéutica trascendental”, *Anthropos* n° 183, pp. 51-54.
- CONILL, J. (2007), *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1990), *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1996), “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, *Iseogría*, 13, 1996.
- CORTINA, A. (1999), “K.-O. Apel sobre el tópico, ‘filosofía, ¿para qué?’” en *Anthropos* n° 183, marzo abril.
- CORTINA, A. (2007a), *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XX*, Oviedo: Nobel.
- CORTINA, A. (2007b), “Lo justo y lo bueno”, en C. González y J. Muguerza (eds.) *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid: Alianza, pp. 382-403.
- CORTINA, A. (2017), “El vigor de la razón dialógica”, *Babelia, El País*, 26 de mayo de 2017 https://elpais.com/cultura/2017/05/23/babelia/1495553808_193154.html (consultado el 20 de mayo de 2019).
- CORTINA, A. y Conill, J. (1999), “Pragmática trascendental”, en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid: Trotta, pp. 137-166.
- DREYFUS, H. y Taylor, C. (2017b), *Recuperar el realismo*, Madrid: Rialp.

- GRACIA CALANDÍN, J. (2010), “El diálogo filosófico entre Charles Taylor y Jürgen Habermas. Un intento por superar una concepción restrictiva de la moral y la modernidad”, *Diálogo Filosófico* n° 77, 293-318.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2011), *Ética y política en Charles Taylor. Claves para una sociedad intercultural*, Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2012), “¿Lo justo versus lo bueno? Sobre lo justo en la filosofía de Charles Taylor”, *Pensamiento* vol. 68, n° 257, pp.413-426.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2015), “Apel como mentor. El grupo de hermenéutica crítica y éticas aplicadas de Valencia”, en J. M. García Gómez-Heras y M. Martín Gómez (eds.), *Comprender e interpretar. La recepción de la hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Salamanca: Universidad Rey Juan Carlos.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2018), *El desafío ético de la educación*, Madrid: Dykinson.
- HABERMAS, J. (1982), *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- LAFONT, C. (1994), *Sprache und Welterschließung. Die linguistische Wende der Hermeneutik* Heideggers, Frankfurt: Suhrkamp.
- LÖW-BEER, M. (1991), “Living a life and the Problem of Existential Impossibility” en *Inquiry*, 34, 217-236.
- MCCARTHY, Thomas (1978), *The critical theory of Jürgen Habermas*, MIT Press.
- OUTHWAITE, (2012), “Discourse ethics”, en R. Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics Elsevier*, Academic Press, pp. 826-832.
- REESE-SCHÄFFER, Walter (2017), *Karl Otto Apel und die Diskursethik. Eine Einführung*, Springer.
- RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.
- SÁEZ, L. (1994), “Epílogo. A priori de la facticidad y a priori de la idealización. Opacidad y transparencia. Entrevista a K.O. Apel” en D. Blanco; J. A. Pérez y L. Sáez (eds.) *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 251-270.
- SIURANA, J. C. (2003), *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl Otto-Apel*, Granada: Comares.
- TAYLOR, C. (1985), *Philosophical Papers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1986), “Die Motiven einer Verfahrensethik” en Kuhlman, Wolfgang (ed.) *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- TAYLOR, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. (1997), *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. (2017). *Animal de lenguaje. Una visión integral de la capacidad humana de lenguaje*, Madrid: Rialp.
- WELLMER, Albrecht (1994), *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Madrid: Anthropos.