

*Individuo y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Una aproximación desde el enfoque hermenéutico**

Self and Society in Charles Taylor's philosophy. Approach from a hermeneutical point of view

JAVIER GRACIA CALANDÍN
Universidad de Valencia

Recibido: 19-03-2010 Aprobado definitivamente: 13-10-2010

RESUMEN

En este artículo expongo la concepción de persona y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Para ello comienzo planteando la pregunta acerca de si es adecuado referirse a Taylor como “comunitarista” o, por el contrario, desde la hermenéutica es más preciso concebir una dimensión “dialógica” del sí mismo. De este modo llegamos a la expresión “individualismo holista” como propuesta a concebir la relación entre persona y sociedad. Ya por último incidimos en el reconocimiento de bienes sociales irreductibles como una de las principales ventajas que comporta el enfoque hermenéutico desde el individualismo holista.

PALABRAS CLAVE

HERMENÉUTICA, INDIVIDUALISMO HOLISTA, BIENES SOCIALES IRREDUCTIBLES, CHARLES TAYLOR

ABSTRACT

In this article I discuss the concept of self and society in Charles Taylor's philosophy. To start with, I raise the question whether it is appropriate to refer to Taylor as “communitarian” or, according to hermeneutics, it is more accurate to refer to a “dialogical” dimension of the self instead. This discussion leads us to the term “holistic individualism” as a proposal to conceive the relationship between person and society. Finally, we focus on the recognition of social goods irreducible as one of the main advantages that the hermeneutical approach from individualism entails.

* Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

lism” as a proposal to understand the relationship between person and society. Finally, I consider the irreducibility of social goods as one of the major benefits that entails the hermeneutical approach from the holistic individualism.

KEYWORDS

HERMENEUTICS, HOLISTIC INDIVIDUALISM, IRREDUCIBLE SOCIAL GOODS,
CHARLES TAYLOR

INDIVIDUO Y SOCIEDAD SON DOS constantes en la filosofía de Charles Taylor que reaparecen de diversas maneras en sus escritos. Ambas se encuentran intrínsecamente unidas y adquieren en su planteamiento un cariz especial bajo el prisma de la modernidad. El enfoque de Taylor se sitúa deliberadamente en el horizonte de la modernidad. Se comprende en la modernidad y desde la modernidad. Pero de una modernidad que no ceja en dejarse interpelar por su propia historia y sus propias deficiencias. En este sentido el enfoque histórico-filosófico o genealógico-hermenéutico que aporta Taylor es especialmente perspicaz para evaluar la situación moderna en la que se encuentran la persona y la sociedad en sus diversas versiones y detectar al mismo tiempo los “malestares” que hay en ellas.

El proyecto filosófico de Charles Taylor se enmarca en el intento por perfilar una antropología filosófica. Lo cual es, a su vez, una empresa característicamente moderna, donde la reflexión se concentra en la persona humana. A mi modo de ver, esa antropología filosófica se perfila a partir de un enfoque hermenéutico.¹ En este artículo voy a ahondar en la relevancia que adquiere este peculiar enfoque hermenéutico en vistas a ir desgranando los diferentes elementos que permiten articular adecuadamente la persona y la sociedad. Lo primero que quiero analizar es si Taylor realmente es un autor comunitarista tal y como a menudo se le caracteriza.

1. ¿ES TAYLOR UN AUTOR “COMUNITARISTA”? PREGUNTA DESDE UN ENFOQUE
HERMENÉUTICO

Es cierto que Taylor constituye uno de los críticos más destacados del individualismo. ¿Quiere decir eso que Taylor es un “comunitarista”²? A Taylor

1 Para un análisis pormenorizado de estos aspectos cf. J. Gracia, *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*. Universidad de Valencia, Valencia, 2010.

2 Para ilustrarse en este debate, véase: Ch. Zahlmann, *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin, 1992; M. Brumlik y H. Brunkhorst, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt del M., Suhrkamp, 1994; S. Mulhall y A. Swift, *Liberals und Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1996.

frecuentemente se le ha clasificado en el bando de autores “comunitaristas”³ y las interpretaciones más habituales consideran que la comunidad es la categoría principal en su pensamiento.⁴ Yo, sin embargo, pienso que la importancia de la comunidad no deja en ningún caso en segundo lugar a la persona individual. Más bien se tratan, a mi modo de ver, de dos categorías que a pesar de sus fricciones están llamadas a buscarse mutuamente. El *reconocimiento* es a esta sazón la clave para expresar y articular adecuadamente la relación entre ambas, aún cuando la sociedad o comunidad ya es una sustanciación de dicho reconocimiento.⁵

Si hubiera que aludir a autores que han criticado con agudeza ciertas versiones⁶ del individualismo moderno y contemporáneo de nuestras sociedades

3 Algunas de estas toscas caracterizaciones igualan los planteamientos de Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer en el bando de los “comunitaristas” con lo cual se pierde lo peculiar de su crítica a las teorías liberales. El principal error de los intérpretes que emplean el calificativo de “comunitarista” no sería tanto poner de relevancia ciertas dificultades y limitaciones del liberalismo (como hacen estos cuatro autores) sino la lectura unilateral de la controversia entre liberales y comunitarios que llevaría a una falsa alternativa, como más tarde veremos. Tanto Taylor como Walzer han llamado la atención sobre esta forma deficiente de abordar la controversia. Cf. Ch. Taylor, “Equívocos: El debate liberalismo-comunitarismo”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 243. Cf. M. WALZER, “Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus”, en A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, p. 157.

4 Cf. K.-O. Apel, “El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso”, en *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Encuentro, 1998. Otra de las intérpretes más conocidas que opta por calificar a Taylor como autor comunitarista es: ABBEY, “Communitarianism Taylor made –An interview with Charles Taylor” y “More Perspectives on Communitarianism: A Reply to Chandran Kukathas”, *Australian Quarterly*, n° 68, (1996), pp. 1-10 y 73-82.

5 No niego que la comunidad sea una de las categorías principales de la filosofía de Charles Taylor como afirma A. Cortina (A. Cortina, *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007, p. 105 y ss.); con todo, mi propuesta interpretativa se dirige más bien a no considerarla contrapuesta al reconocimiento recíproco como categoría básica de la vida social. Creo que esa lectura distorsionaría el concepto dialógico de comunidad o sociedad que emplea Taylor. Cf. especialmente el colectivo de artículos recogidos en: Ch. Taylor, *Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002; cf. También Ch. Taylor, “The dialogical Self”, en D. R. Hiley, *The interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 304-314.

6 Me refiero a aquellas versiones que derivan hacia el atomismo y la fragmentación social. La pérdida de sentido y anomia serían caracteres de éste individualismo que termina por diluir la vida social. Con el fin de aclarar y distinguir las diferentes versiones, a esta versión negativa de individualismo la llamaremos “atomismo”. Cf. Ch. Taylor, “Atomism”, *Philosophical Papers II*, 1985, pp. 187-210. Entre otros Taylor se hace eco de la crítica de Tocqueville al asilamiento y desfragmentación de la sociedad en la democracia moderna, de Kierkegaard a la falta de pasión y

creo realmente que Taylor estaría entre los grandes exponentes de la filosofía contemporánea. Es este, sin lugar a dudas, uno de los aspectos que comparte con los llamados filósofos “comunitaristas”. Sin embargo, yo tengo mis reservas respecto a este apelativo. En primer lugar, porque no es un calificativo con el que Taylor se caracterice a sí mismo. Son más bien buena parte de sus comentaristas los que se refieren a Taylor de ese modo. Pero además, creo que la expresión “comunitarista” corre el peligro de concebir que la comunidad es anterior al individuo pudiendo llegar incluso a anular la individualidad.⁷

Para evitar la posible lectura errónea de una apuesta por la comunidad en detrimento de la individualidad yo propongo hablar de dimensión “dialógica” más que de dimensión “comunitaria”. La primera tal y como voy a exponerla en base al enfoque hermenéutico incluye el reconocimiento de la pertenencia a una comunidad, pero con la importante salvedad de que la innovación, originalidad y autenticidad de la persona no queda anulada ni soslayada por ésta. Pero además preferimos hablar de dimensión “dialógica” porque Taylor funda su análisis sobre la lingüisticidad del ser humano tal y como queda iluminada por la tradición hermenéutica.⁸

2. PROFUNDIZANDO EN EL ENFOQUE HERMENÉUTICO. APUESTA POR UN “INDIVIDUALISMO HOLISTA”

Al destacar la dimensión dialógica del individuo el enfoque hermenéutico de Charles Taylor incide en el carácter holista constitutivo de la persona. Es decir, en el hecho de que el individuo se constituye como “sí mismo” en su

de Nietzsche a “los últimos hombres”, como “primer forma de malestar”. De este modo afirma: “el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad” (Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 39-40).

7 Autores como Amartya Sen en una significativa y experiencial alusión al conflicto entre hindúes y musulmanes en la India han detectado los peligros del “pensamiento comunitario” consistentes en “reducir drásticamente la humanidad” conduciendo a la “solitarist illusion”. Cf. Sen, *Identity and Violence*, New York, Norton, 2006, pp. 177 y 178. También cf. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy, An introduction*. Oxford, Clarendon Press, 1990 y Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, pp: 57-76.

8 Me refiero a la tradición inaugurada en 1772 por la *Abhandlung über den Übersprung der Sprache* de Herder y proseguida por Wilhelm von Humboldt y ya en el siglo XX por Heidegger, Löwith, Gadamer y el Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen*. Cf. Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* y Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*. Pero especialmente acudir al ensayo de Taylor: “The Dialogical Self”, en David R. Hiley, *The interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 304-314.

relación con sus semejantes. De modo paradigmático puede verse esto en el ejercicio comunicativo del lenguaje. La concepción expresiva (y no instrumental⁹) del lenguaje que es característica de la tradición hermenéutica permite entender que el pensamiento del individuo se va tejiendo en una urdimbre de interlocución con los otros significativos. Y es esta imagen de “red” en la que estamos y a través de la cual nos constituimos como personas y gracias a la cual conseguimos ir desarrollando nuestras capacidades humanas siempre entretejidas en este trasfondo de inter-lingüística.¹⁰

Así pues el enfoque hermenéutico holista lo que viene a incidir es en la realidad comunicativa y por lo tanto relacional del individuo respecto al resto de seres. De modo que no es el individuo ni la comunidad de modo exclusivo los que persisten, sino siempre el *quicio relacional* que conecta a las personas a través de la “urdimbre de interlocución” y el trasfondo de significado compartido. Se trata por lo tanto de entender el lenguaje no como un acto (*ergon*) sino como una actividad (*energeia*)¹¹ en la cual siempre estamos conectados con el resto y a través de la cual conseguimos realizarnos humanamente.

Desde este punto de vista holista puede verse el cargo que Taylor levanta contra los enfoque atomistas del ser humano. De raíces modernas el atomismo hace pensar que el ser humano es un “agente desvinculado”. Desde él es imposible explicar suficientemente el ser social y las acciones comunes y todo lo que sea postular una realidad más allá de los individuos es percibido como opresivo. Pero en lo que no repara el atomista es en los presupuestos desde los que parte. ¿Por qué habríamos de considerar al individuo como un átomo? Es esta realidad subyacente al individuo y a partir de la cual éste cobra sentido en la que recaba el enfoque hermenéutico. A la luz de ésta cobra especial relevancia la acción común (y no sólo convergente), el espacio público y el trasfondo de significado cultural. Pero yo quiero insistir en que el enfoque holista no sólo

9 La concepción instrumentalista del lenguaje sería la representada por autores como Hobbes, Locke, Condillac que conciben el lenguaje de modo representacional y que termina por eliminar la referencia al contexto y soslayando que el lenguaje es el que configura la realidad. Pues aún cuando la descripción de objetos es una posibilidad del lenguaje no es la única, ni la fundamental, habida cuenta de que ella misma se inscribe en un contexto para hacerla inteligible.

10 Taylor ha expuesto su concepción expresivista del lenguaje en contraposición a la visión instrumentalista especialmente en “Language and human nature” y “Theories of meaning”, ambos recogidos en *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 215-292.

11 En su introducción a *Kawi-Werk* Wilhelm von Humboldt sostiene la tesis de que el lenguaje mismo no es acto (*ergon, Tat*) sino actividad (*energeia, Tätigkeit*). Herder ya había aludido a la contraposición entre *ergon-energeia* en su *Ersten Kritischen Wäldchen* (1769). Aunque ambos se remiten en última instancia al célebre pasaje aristotélico de la *Ética a Nicómaco* (1098 b 33), pues es en la praxis (*actividad práctica*) y no en la *poiesis* (actividad productiva) donde el fin (*telos*) está en ella misma.

no elimina la individualidad sino que es a partir de él que puede analizarse de modo más significativo.

Efectivamente el enfoque holista hace emerger la individualidad con una nueva luz bien distinta a la que encontrábamos en el atomismo. La consideración del trasfondo, marco de referencia u horizonte de significado es necesaria porque es a partir de ésta que cobra relevancia la innovación, originalidad y autenticidad personal. Del mismo modo que el lenguaje es heredado y transmitido por una comunidad de hablantes; no es menos cierto que el lenguaje no existe sino en la práctica de los propios hablantes y la apropiación de cada hablante aquí es del todo relevante. Me parece extraordinariamente elocuente la alusión a la “medida propia” (*eigenes Mass*) herderiana en *Ética de la autenticidad*.¹² El imperativo personal a vivir la propia vida de modo más original es lo que irrumpe en la modernidad y principalmente en el romanticismo como un complemento en ocasiones olvidado del crucial valor de la igualdad. Por eso la alusión al pasaje de Herder es del todo pertinente siguiendo el hilo de nuestra argumentación. Lo es porque el filósofo romántico al incidir en que cada ser humano es “una medida propia”, “un mundo” y “una substancia única inconmensurable con el resto”; inmediatamente a continuación incide en el “vínculo” (*Verbindung*) constitutivo de todos los elementos (holismo). ¿Dónde si no en el quicio holista de la intersubjetividad es posible que emerja el individuo con toda su significación?¹³ De este modo la “*eigene Stimmung*” a la que alude Herder –a mi modo de ver– no sólo es la atmósfera y afecto en el que se sustancia la relación en el sujeto, sino también la “*Stimme*” (voz) que sólo con el resto de voces e instrumentos es capaz de armonizar. Así con esta bella metáfora musical aplicada al ánimo y temple humano, ¿no cabría interpelar acerca de cómo es posible afinar el propio instrumento (voz) si no es en relación al resto de personas, a la naturaleza y, para decirlo con Herder, también a la trascendencia, aún cuando éstos los concibamos de modo moderno como lenguaje que resuena dentro del propio individuo?

Así llegamos a una formulación, a mi juicio, enormemente interesante: el “individualismo holista”. Es esta clave la que yo mismo defiendo. Porque sólo desde ella es posible articular adecuadamente el enfoque holista de la hermenéutica que hace justicia a la dimensión dialógica del ser humano, de una parte, con la defensa moral de la dignidad humana, de otra. Es decir, que la realidad

12 Cf. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, p. 64. Es en la nota al pie 3 donde Taylor se refiere al pasaje del Capítulo 1 del Séptimo libro de *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad*.

13 El pasaje de Herder es realmente muy ilustrador. En él Herder se centra en el individuo y los vínculos constitutivos con la naturaleza y la trascendencia. El filósofo alemán pone de manifiesto la necesidad de considerar la totalidad sin la cual no es posible que el individuo llegue a “armonizar”.

social y comunicativa del ser humano que permite iluminar la hermenéutica no ha de eliminar las reivindicaciones morales modernas respecto al inviolable valor y no precio de la persona humana. Es en la correcta articulación de ambos elementos donde se juega el significado de la conjunción “y” que separa (¡pero que también une!) al individuo de la sociedad.

En un importante pasaje donde Taylor busca iluminar los “equívocos del debate entre liberales y comunitaristas” es donde damos con la expresión “individualismo holista”.¹⁴ Para ello se vale de la esclarecedora distinción entre individualismo/colectivismo, por una parte, y atomismo/holismo, por otra. Mientras que la primera se referiría a las cuestiones morales; la segunda aludiría a los presupuestos ontológicos (filosófico-antropológicos) del enfoque. Esta distinción es, a mi modo de ver, extraordinariamente fecunda y está aún por explorar.¹⁵ A partir de ella es posible el liberalismo (individualismo moral) dentro de un planteamiento hermenéutico holista. Frente al yo desvinculado de los atomistas, el yo situado de los holistas rebosa los márgenes exclusivos de la propiedad privada¹⁶ y sitúa al individuo en el intercambio comunicativo donde se teje el espacio público y se gestan los bienes genuinamente comunes y sociales.¹⁷ La agudeza de la distinción queda reflejada en pasajes donde Taylor vuelve a invocar a los filósofos autores inauguradores de esta tradición hermenéutica como en este caso es Wilhelm von Humboldt.

No sólo hay individualistas atomistas (Nozick) y colectivistas holistas (Marx), también hay individualistas holistas (Humboldt) [...] Sostengo que Humboldt y otros en su línea ocupan un lugar extremadamente importante en el desarrollo del liberalismo moderno. Representan una tendencia de pensamiento totalmente

14 Cf. Ch. Taylor, “Equívocos: debate liberalismo-comunitarismo”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 239-245.

15 Otros autores basándose en el planteamiento de Taylor se han valido de esta distinción: Mimi Bick, *The liberal-Communitarian Debate: A Defense of Holistic Individualism*, Oxford, 1987; Philippe De Lara “Introducción. La antropología filosófica de Charles Taylor” en Ch. Taylor, *La libertad de los modernos*. Buenos aires: Amorrorty, 1997; Vicent Descombes, “Is there an objective spirit?” en James Tully (ed.) *Philosophy in a new age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 100; Steven Mulhall, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitarios*. Madrid, Temas de hoy, 1996, p. 113 y ss.

16 No dudamos de que la propiedad privada constituya una ganancia moderna por lo que respecta a los derechos individuales. Pero difícilmente se pueden concebir los bienes sociales en términos de “propiedad privada” (*privare*: apartar de algo). Extrapolar la “privacidad” a la comprensión de la sociedad conduciría a una confusión del plano ontológico y el plano normativo.

17 Más abajo desarrollo las ventajas del individualismo holista en referencia a los bienes sociales irreductibles en contraposición a los bienes convergentemente comunes. Cf. Ch. Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales”, *Argumentos filosóficos*, p. 188 y ss.

consciente de la incrustación social (ontológica) de los agentes humanos y que, al mismo tiempo, valora altamente la libertad y las diferencias individuales.¹⁸

Efectivamente la apuesta por un “individualismo holista” supone la asunción de un nuevo punto de vista que rebasa los estrechos márgenes del “debate entre liberales y comunitaristas”. Yo creo que servirse del enfoque hermenéutico permite detectar y destacar cuáles son los “presupuestos” del liberalismo. Porque, digámoslo una vez más, la individualidad no tiene por qué concebirse desvinculada de la sociedad. Precisamente es ese quicio intersubjetivo el que permite articular adecuadamente ambas realidades. Y en este sentido, el holismo no sólo es compatible con el individualismo sino que es enclave y presupuesto necesario de éste si lo que buscamos es dar con el individuo con toda su relevancia y significación. La principal dificultad que se nos presenta es llevar a cabo la distinción sin incurrir en la escisión; articular ambos planos sin confundirlos pero tampoco sin escindirlos.

3. LOS BIENES SOCIALES IRREDUCTIBLES. EXPLORANDO LAS POSIBILIDADES DEL INDIVIDUALISMO HOLISTA PARA LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

En este último apartado voy a intentar señalar alguna de las ventajas que ofrece la articulación del holismo hermenéutico con la defensa ético-política de la individualidad y libertad de la persona humana. Aunque sea de modo muy sucinto voy a apuntar a alguno de aquellos beneficios que este planteamiento, a mi juicio, ofrece.¹⁹ Con ello no pretendo ser exhaustivo sino sólo apuntar alguna vía en la que es posible encontrar nueva luz para profundizar en una mejor comprensión del individuo y la comunidad. En otros lugares he desarrollado las ganancias en términos de “libertad significativa”.²⁰ Quisiera detenerme ahora en la importancia de los “bienes sociales irreductibles” para la articulación de la sociedad moderna en el horizonte del individualismo holista.

Podemos considerar que el enfoque hermenéutico holista *recupera la tradición cívico-humanista en la modernidad*. Desde el enfoque holista se descubren ciertos bienes como genuina o irreductiblemente comunes. La diferenciación es realmente esclarecedora porque, siguiendo el planteamiento de Taylor, lo genuinamente común se diferencia de lo convergente: “un asunto convergente es aquel

18 Ch. Taylor, “Equívocos: debate liberalismo-comunitarismo”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 244.

19 Jesús Conill ya ha apuntado la posibilidad de una “ética hermenéutica” desarrollando el cuantioso aporte del enfoque hermenéutico para la ética. Cf. J. Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos, 2006. Por mi parte, siguiendo planteamientos de Taylor voy a indagar en el aporte para la ética que comporta desarrollar el enfoque hermenéutico holista.

20 J. Gracia, “Posibilidad de un individualismo holista”, *Isegoría*, nº 42, pp.199-213.

que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido entre ellos en el espacio público. Algo es común cuando no sólo existe para mí y para ti, sino reconocido como tal por nosotros”.²¹ Efectivamente, esta caracterización del bien genuina o inmediatamente común desborda los presupuestos atomistas apuntando a un tipo de bien común irreductible a la instrumentalización de la colectividad en vistas al puro beneficio individual. La diferencia es radical, de ella depende la posibilidad de poder trazar una distinción entre instrumentalidad colectiva y acción común; entre atomismo y holismo.

Los “*bienes ‘mediatamente’ comunes*”²² conciben lo común como medio o instrumento de los beneficios individuales. Los beneficios individuales convergen entre sí. Todo bien es visto única y exclusivamente en términos del beneficio del individuo y en este sentido queda justificado colectivamente. Es cierto que dicho bien sólo se consigue colectivamente; pero dicha colectividad sólo indica el medio de proporcionarlos y no lo que los hace propiamente bienes. Cabe decir, por lo tanto, que se trata de una acción colectiva instrumental porque la colectividad no es vista más que como un medio o instrumento. En este sentido, el ejemplo paradigmático lo proporciona la seguridad conceptualizada por la economía de bienestar y el significado del contrato entre individuos para preservar sus propiedades y su propia supervivencia.²³

Es cierto que Taylor admite que la incorporación del resto de individuos puede conllevar que las acciones o experiencias individuales al vivirlas con otros adopten otro matiz e incluso otro valor debido a una suerte de contagio colectivo.²⁴ Aún con todo, hay que insistir en el salto cualitativo con otro tipo de bienes socialmente irreductibles y que podemos considerar, a diferencia de los convergentes o mediadamente comunes, como *genuina e inmediatamente comunes*. Para entender la dinámica de este tipo de bienes la hermenéutica se presenta como el enfoque apropiado, pues en el “entendimiento mutuo” encontramos la clave que nos ayuda a explicar el carácter irreductible del bien común.²⁵

21 Ch. Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997 p. 189.

22 Ch. Taylor, “Equívocos: debate liberalismo-comunitarismo”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 250-251.

23 La tradición anglosajona de Hobbes y Locke son buenos exponentes de la concepción de la sociedad en este sentido de bienes comunes convergentes.

24 Es, según el ejemplo de Taylor, el caso de los oyentes de una sinfonía cuando en el aplauso final se contagian de una euforia colectiva. A pesar de que hay que reconocer cierta diferencia y salto respecto a la experiencia solitaria, la colectividad no ha tenido una experiencia propiamente común, sino más bien, a través de la delectación individual; la euforia colectiva serían un añadido para el goce individual que en este sentido se vería incrementado.

25 Aunque Taylor no alude explícitamente al término alemán “*Verständigung*”, que podríamos traducir por “entendimiento y acuerdo mutuo”, parece que la explicación acerca del bien común guarda una estrecha relación con éste.

El entendimiento mutuo alude, en primer lugar, a la *comprensión común* que desborda los cánones de la suma de comprensiones particulares. El prisma atomista conduciría a una regresión indefinida (yo entiendo que tú entiendes que yo entiendo...).²⁶ Sin embargo, la comprensión común inaugura un nuevo espacio de comprensión compartida de la que no es posible dar cuenta en términos individuales.

En segundo lugar, el entendimiento mutuo posibilita llegar a un *acuerdo común*, es decir, el reconocimiento positivo de un espacio que trasciende intereses exclusivamente individuales. Este segundo sentido de acuerdo sustancial y significativo es el que se pone en primer plano en este segundo tipo de bienes sociales. El entendimiento mutuo es posible por una comprensión común. Sin embargo, dando un paso más, en lo que incide especialmente Taylor es en la autocomprensión de la bondad que comporta determinados bienes comunes como la amistad. El reconocimiento en este sentido viene por ambas partes. El valor y significatividad de esta relación a partir de la autocomprensión de los propios miembros es lo que permite hablar propiamente de bien común que ambas partes entienden como tal. La autocomprensión de una apreciación común es constitutiva de esa relación concebida como bien común. Este segundo sentido de bien común es más intenso y significativo, conduciendo al reconocimiento mutuo (por ambas partes) de algo que les excede y supera. La amistad no es en este sentido reducible a intereses individuales. Si se la reduce a éstos, entonces dejará de ser lo que entendemos por amistad. Pero, ¿afecta esta caracterización en algo a la dimensión ético-política?

Efectivamente, el interés de este enfoque hermenéutico cobra mayor relevancia cuando ahondamos en las cuestiones éticas y políticas. El individualismo holista es capaz de concebir adecuadamente los bienes sociales irreductibles en virtud de su holismo. Al incidir en el enclave holista de dichos bienes, a su vez, se llama la atención de que a pesar de la importancia de los procedimientos en la constitución del gobierno democrático tiene que haber más. Por ello, junto a la corriente ilustrada del “interés propio”, Taylor considera el otro lado de la cuestión desde el humanismo cívico que abre una nueva dimensión de la realidad social y política, concibiendo y articulando políticamente bienes comunes.

De este modo, el liberalismo procedimentalista se halla lastrado de prejuicios atomistas que conducen la democracia liberal a situaciones aporéticas²⁷

26 En varios lugares recurre Taylor a este ejemplo de Stephen Schiffer. Cf. Ch. Taylor, “Equívocos: el debate liberalismo comunitarismo”, p. 249; Ch. Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales”, Taylor 1990 e (1997: 189) y Stephen Schiffer, “Mutual knowledge”, en *Meaning*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 30 y ss.

27 En su mentado artículo “Equívocos: debate entre liberales y comunitarios”, Taylor se refiere explícitamente al liberalismo procedimental estadounidense que es donde surge el debate entre Michael Sandel y John Rawls. En su otro artículo “irreductibilidad de los bienes

Desde la hermenéutica, el principal problema que éste presenta consiste en que deja fuera cuestiones acerca de la identidad común. Sin estos presupuestos o cuestiones que inciden sustancialmente en los vínculos comunitarios es inviable desarrollar una concepción del bien común. Y sin esa concepción del bien común el liberalismo adolece de la efectividad necesaria para encarnarse en sociedades auténticamente democráticas (la crítica de Tocqueville es para ello un referente ineludible²⁸).

De este modo yo creo que la hermenéutica puede ayudarnos a esclarecer las cuestiones éticas y políticas porque ahonda en los presupuestos necesarios para hacer efectiva la defensa del liberalismo en sociedades democráticas. Para ello Taylor recupera la tradición cívico-humanista del republicanismo en vistas a perfilar un modelo de sociedad libre que atienda al régimen participativo del autogobierno como condición necesaria de la cultura política. Así es como cabe recabar en elementos de esta tradición como son la “virtud patriótica” (Montesquieu), la “voluntad general” (Rousseau) o el “asociacionismo” (Tocqueville).²⁹ Insisto en que la rehabilitación por parte del individualismo holista de dichos elementos para construir la sociedad moderna no puede conducir a la eliminación de las garantías que ofrece el liberalismo procedimental, incluso cuando se trate de dos modelos inconmensurables.

La confusión en la mente del crítico es haber pensado que el liberalismo procedimental implica una ontología atomista, a partir de la que éste habla de planes de vida individuales y que, por tanto, puede extraer lealtad sólo de fuentes atomistas. Pero, de hecho, un liberal procedimental puede ser un holista y, lo que es más, el holismo capta mucho mejor la práctica real de las sociedades que se aproximan a este modelo.³⁰

sociales” es el modelo bienestarista el que es incapaz de dar cuenta de los bienes comunes, distorsionando sustancialmente la realidad social (“la concepción de que todos los bienes sociales pueden descomponerse es una concepción que debemos evitar y no sólo por razones de rigor intelectual, ya que no es correcta, sino también porque nos impide comprender adecuadamente aspectos importantes de la vida social y política moderna”. Ch. Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, p. 194. Vamos a ver como realmente hay distintas vertientes de liberalismo procedimental, con alguna de las cuales tendentes al republicanismo, el propio Taylor se identificaría.

28 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1980, especialmente Libro II, Segunda parte, sección 2.

29 Cf. especialmente Ch. Taylor, “Invocar la sociedad civil”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, pp. 269-292.

30 Ch. Taylor, “Equívocos: El debate liberalismo-comunitarismo”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, p. 259.

Este enfoque hermenéutico que estamos ensayando apunta hacia un liberalismo procedimental holista que no sólo reconozca que los valores son puramente los derechos individuales y principios de igual trato; sino que incorpora a su vez el bien central de la tradición cívico-humanista entendido como un bien social irreductible, el autogobierno participativo.

Pero hay que incidir especialmente en que el holismo que defendemos no sacrifica ni anula la libertad y derechos del individuo (y en este sentido la referencia también sería una ética de la autenticidad). Por ello es importante diferenciar el holismo hermenéutico que pone de manifiesto la significatividad constitutiva del carácter relacional de la realidad y de las sociedades humanas y el colectivismo que conduciría a una anulación del individuo en base a metas colectivas. O dicho de otro modo, el holismo hermenéutico que defendemos con Taylor no conduce al totalitarismo de regímenes que eliminan la libertad e individualidad de las personas.

4. ¿DESEMBOCA EL RECONOCIMIENTO DE BIENES SOCIALES IRREDUCTIBLES EN EL COLECTIVISMO?

El peligro totalitarista no ha pasado desapercibido para el propio Taylor. A pesar de apostar por recuperar el concepto de sociedad civil de Montesquieu y la importancia de “la densa unidad de propósito” de Rousseau para la articulación de la voluntad general para hacer efectivo el gobierno democrático; él mismo reconoce que considerada como “autodeterminación radical” desemboca en una amenaza para la libertad dejándonos al borde del precipicio totalitarista: “una amenaza periódica a la libertad ha provenido de la política de –como más tarde se denominaría– la voluntad general”.³¹ El concepto de autogobierno en el sentido de autodeterminación radical puede degenerar en un modelo que “engulle al Estado en la sociedad, en una supuesta voluntad común”. Esta “supuesta voluntad común” puede adoptar tanto la forma nacionalista como la del proletario. Ambas están bien presentes para Taylor y supondrían un grave atentado contra la democracia liberal y la libertad del ser humano.³²

31 Ch Taylor, “Invocar la sociedad civil”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 288.

32 En este sentido podríamos situar en el quicio de la modernidad la dialéctica entre libertad y nación bien articulada en tres problemas políticos: establecimiento de la soberanía, logro de la unidad nacional y logro de la independencia de determinados espacios geográficos. Como indica Gómez-Heras el peligro del lado romántico son las “regresiones emotivas al pasado” conducentes a nacionalismos totalitaristas opresores de la libertad del sujeto. Cf. J. M. Gómez-Heras, *Un paseo por el laberinto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 56-65.

Cabe llamar la atención sobre el modelo de sociedad civil que emerge con Montesquieu. Parece que, a lo peor, el concepto de “*vertu*” podría derivar hacia una anulación de la libertad del individuo. Sin embargo, Taylor incide en que este modelo de sociedad civil alternativo al lockeano ha de incorporar, a su vez, dichos derechos individuales inalienables. De manera que no sólo incide en la existencia de ciudades autónomas y relativamente independientes y en el apoyo de un cuerpo de Estados para el gobierno; sino también desarrolla la noción legal de derechos subjetivos.³³

Respecto al concepto rousseauiano de voluntad general, Taylor reconoce el peligro que ciertas derivaciones suponen para la democracia. La conciencia colectiva habría degenerado en una política uniformadora y anuladora de la libertad. Este atentado contra la libertad lo encontramos en la “tradición jacobina-bolchevique”.³⁴ Sin embargo esta tradición es una forma distorsionada de entender la conciencia colectiva. Habría que preguntarse, entonces, si es posible concebir otro tipo de “voluntad general” y si la filosofía de Taylor proporciona recursos para no incurrir en las lacras del colectivismo. Yo sostengo que sí. Para ello el propio Rousseau es una buena fuente (aunque evidentemente no la única). A mi modo de ver, el principal recurso contra el colectivismo es la afirmación de la diversidad (tanto por lo que se refiere al individuo como a las minorías).³⁵ Su ética de la autenticidad permite erradicar el mal del colectivismo. De hecho, más allá del ámbito privado, la deliberación en la política y de modo preferente en la esfera pública, ha de basarse en el reconocimiento de la diferencia. La capacidad democrática de una sociedad se mide, a juicio de Taylor, por el grado de escucha efectiva (y comprensión) de los diversos grupos y ciudadanos entre sí. Esa autocomprensión mutua que se va gestando como fruto de la escucha efectiva es la que va generando una conciencia colectiva, nutre una opinión pública crítica y permite una democracia saludable y vigorosa.

En su célebre ensayo “La política del reconocimiento” Taylor incide en la importancia de tener en cuenta a las minorías para alimentar un auténtico espíritu democrático. En “La ética de la autenticidad” (ensayo del mismo año) en lo que

33 “Al mismo tiempo que Montesquieu conserva, como los antiguos, una definición totalmente política de la sociedad, prepara el terreno para una distinción sociedad/ Estado, totalmente ajena a éstos y lo hace con una idea de sociedad en equilibrio entre el poder central y una maraña de derechos inalterables”. Ch. Taylor, “Invocar la sociedad civil”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 282.

34 Una buena exposición de lo que Taylor entiende por las políticas jacobinas y bolcheviques como un atentado contra la libertad, aún incluso en nombre de la libertad, la encontramos en “II. Política y enajenación” de su *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983 pp. 137-255.

35 “la visión jacobina no puede dar cabida a la diversidad real de opinión”. Ch. Taylor, “La política liberal y la esfera pública”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 357-360.

incide es en el reconocimiento de la diversidad individual. Ambos puntos de vista, el de las minorías y el del individuo son imprescindibles para no caer en la confusión en la que incurre Homi K. Bhabha al confundir la concepción de la “cultura como un todo” con la defensa de un colectivismo nacional o culturalismo social negador y opresor de los “medios culturales particulares” (*partial cultural milieu*). La concepción holista de la cultura en Taylor no conduce a la defensa de culturas nacionales o sociales a expensas de sus aspiraciones universales. Más bien, la tesis de que las culturas humanas (cultura como un todo, como campo de cultivo) tienen algo importante que decir, que merece y es digno de nuestra admiración responde a una aspiración universal de toda cultura en tanto que “cultura animi”. Pero más específicamente la exclusión de contextos particulares no conduce a culturas nacionalistas negadoras de las minorías, como piensa Bhabha haciéndose eco de la crítica de S. Benhabib al colectivismo. Es más bien una política basada en el reconocimiento de la diversidad cultural y una ética de la autenticidad individual en las sociedades actuales lo que hay que recuperar. ¿Por qué identificar la defensa de bienes comunes con el colectivismo negador del individuo y de las minorías como hace Bhabha y S. Benhabib?³⁶

La hermenéutica descubre los presupuestos de autocomprensión común que abre la esfera pública. El mutuo reconocimiento y valoración común de los vínculos sociales por parte de los ciudadanos articula un concepto de opinión pública suficientemente vigoroso para hacer frente a la fragmentación social, sin por ello conducir a la eliminación de la disparidad de opiniones o creencias. Sino, más bien, precisamente gracias a ella, posibilitándola. La importancia radica, por lo tanto, en la gestación de esa opinión pública; de abrir los espacios para que la sociedad civil pueda articular, desde ámbitos de la esfera pública, su propia opinión aduciendo sus razones con garantías de ser escuchado en el proceso de toma de decisiones. En el fondo habría un acuerdo sustantivo de trasfondo [*background understanding*] respecto a esta esfera pública que sería articulada de modo diverso atendiendo a las peculiaridades de la comunidad en cuestión.³⁷

36 S. Benhabib, *The Claims of culture, equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, University Press y H. K. Bhabha, “On Writing Rights”, en M. J. Gibney, *Globalizing Rights*, Oxford, OUP, 2003. Como dice Taylor en su respuesta a Bhabha: “Anyway, the conclusion that I am suspected of coming to —that ‘whole societies... are fundamentally imagined to be national or societal cultures’— not only doesn’t even remotely follow from my argument, but is certainly not what I believe. There is something vaguely comic about attributing this kind of view to a Canadian federalist living in Québec, who has by definition spent the last 30 years in an existential struggle for the opposite side” (Ch. Taylor, “Response to Bhabha”, en M. J. Gibney, *Globalizing Rights*, Oxford, OUP, 2003, p. 185).

37 En este sentido habría que incidir, siguiendo a Taylor, en “las condiciones para una decisión genuinamente democrática” (Ch. Taylor, “La política liberal y la esfera pública”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 358).

La política del reconocimiento que Taylor propone consiste articular el “lugar democrático” donde se dé cabida y reconocimiento a la multiplicidad, multiculturalidad, multinacionalidad y multireligiosidad. No en el sentido de un principio general que prime la sociedad como un todo sobre los medios culturales particulares (lo contrario sería igualmente absurdo), lo cual conduciría a una concepción monolítica del multiculturalismo. Por el contrario, la política del reconocimiento se sustancia en la “característica crucial de abrir espacios de identidad política que den lugar a la complejidad”.³⁸ Una identidad política estereoscópica que se forja haciendo la experiencia de la “conversación realmente fructífera” donde distintas perspectivas consiguen articularse conjuntamente y donde los interlocutores son complemento indispensable (que van siempre con uno y –añadiría yo– suelen ser sus contrarios). Es aquí donde la hermenéutica intercultural levanta las pretensiones de forzarnos a hacer dicha experiencia del reconocimiento.³⁹

El modelo de reconocimiento mutuo que propone Taylor no se basa en Hegel, sino más bien en Herder y Humboldt. Porque el interlocutor es un elemento indispensable y la conversación un ejercicio insuperable de intercambio que nunca llega a clausurarse, ni a la anulación (“negación determinada”) de nuestro interlocutor. Efectivamente se trata de reconocer la diferencia no de superarla, es decir, de rearticular (aún cuando sea dentro de nosotros) la voz acallada de nuestros interlocutores.⁴⁰

En esta línea de argumentación entiendo yo, siguiendo a Tocqueville y, a su vez, a Taylor que la opinión pública bien formada y crítica, el asociacio-

38 Ch. Taylor, “Response to Bhabha”, en M. J. Gibney, *Globalizing Rights*, Oxford, OUP, 2003, p. 186.

39 En este punto cabría estar de acuerdo con Bhabha en que la concepción de la identidad expuesta en el ensayo de “La política del reconocimiento” es excesivamente estática y monolítica cuando cabría pensar, más bien, que la identidad es algo esencialmente dinámico que fruto del reconocimiento hay que redefinir en interacción con los otros. Para este propósito yo creo que habría que acudir a su ensayo complementario de “Ética de la autenticidad”. El propio Taylor reconoce su “error”. Ch. Taylor, “Response to Bhabha”, en M. J. Gibney, *Globalizing Rights*, Oxford, OUP, 2003, p. 185.

40 En este sentido es en el que hay que entender el carácter indispensable de los interlocutores: “The inescapable interlocutor is in a position to do us damage, to keep us in a sense chained; since we can only break free by leaving part of us behind. That is why these myriad semi-agonistic conversations have to work themselves free from struggles that exclusion arouses. That is what mutual recognition means, something which is to be understood in a Humboldtian rather than a Hegelian manner [...] We also need the language that will allow us to say those things that have been locked inside us by the deafness of the interlocutor.” (Ch. Taylor, “Response to Bhabha”, en M. J. Gibney, *Globalizing Rights*, Oxford, OUP, 2003, pp. 187-188). Cf. J. Gracia, “Legado filosófico en Charles Taylor, ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?”, *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 46, Enero-Abril 2009, pp. 171-187.

nismo ciudadano y la religión habrían de concebirse como un bien común de las democracias. Un bien común que es insustituible y que permite articular la libertad en dichas sociedades democráticas. ¿Es ello una posición liberal o quizá ya no? ¿Cabría concebir (más allá del liberalismo político rawlsiano) un “liberalismo de una nueva especie”?⁴¹

Siguiendo a Jesús Conill aún incidiría más en el hecho de que la propuesta republicana de Tocqueville con su consiguiente crítica al “despotismo dulce” (y en lo más granado de nuestra tradición española del “liberalismo social” de José Ortega y Gasset) se ve impulsada por una concepción abierta y meliorista del ser humano. Efectivamente es en los propios individuos donde late (¡palpita!) el potencial de libertad y el rechazo a cualquier forma (incluso soterrada) de servidumbre.

Así pues, en definitiva, ¿cuál es el momento que puede incorporar un republicanismo aristocrático? Ciertamente, no el elitismo, sino la capacidad de entusiasmarse con lo óptimo, porque, si no nos dejamos arrastrar por la perfección de la vida de otro, o por el valor de los argumentos que exponen otros, si no tenemos esa capacidad, o esa capacidad está cegada, si las condiciones de la deliberación hacen imposible que esa fuerza funcione, y sólo hay coerción, utilidad, si ese poder atractivo (que ya funcionaba en la tragedia griega), si ese entusiasmo, esa fuerza vital se esfuma, según Ortega, entonces se ha cegado la fuente de la sociabilidad, porque lo que nos une es una intuición que rememora el momento aristocrático griego ya presente en la tragedia griega, lo que nos une no es sólo ni originariamente la coerción, ni meramente la utilidad, es decir, no es Hobbes, ni Bentham (si queremos expresarlo así), sino la ejemplaridad vital.⁴²

41 Tocqueville gustaba decir de sí mismo que era “liberal de una nueva especie”. Un liberal que reconociendo el carácter aporético del individualismo democrático moderno busca el justo equilibrio entre igualdad y libertad e incluso propone remedios no sólo por lo que respecta al aparato estatal, sino a la “democratización de la sociedad civil misma”. Para lo cual es imprescindible el papel del asociacionismo ciudadano, la opinión pública crítica e independiente y el alimento espiritual que ofrece la religión (no confundida con el Estado).

42 J. Conill, “La tradición del republicanismo aristocrático”, en J. Conill y D. Crocker (ed.), *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003, pp. 57-72. Cf. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997, p. 133 y ss. Creo que para nuestra sociedad y *ethos* democrático este “momento aristocrático” constituye un bien incalculable y muy necesario. Encuentro en él la superación de sí y el corazón de la excelencia. Creo que sería ruinoso confundirlo con un afán de competición donde la superioridad se mide en términos de estar por encima de otro y se ha descuidado la auténtica motivación *que brota de dentro* y que la “ejemplaridad vital” consigue activar. Se pervierte así lo que creo que es el motor de la “universalización de la aristocracia”: el libre desarrollo personal de los propios talentos. ¿No se convierte en muy desleal aquella competencia que ha suplantado el ideal moral de autenticidad y sólo busca la vanagloria de estar por encima de otros? ¿No pervierte ello la propia individualidad y con ello los lazos mismos de la sociabilidad?

Yo creo que en esta propuesta republicana (holista) el protagonismo del individuo no es sólo innegable, sino vital. Sin el impulso individual el ligamento social se vuelve flácido e incapaz de articular la “cosa pública”. Dado el vacío generado por el desmoronamiento de la sociedad de clases, la modernidad ha de reinventar nuevos modos de nobleza articulables con el concepto universal de dignidad, ¿dónde sino en el individuo situar ese nuevo modo de nobleza?

Para ir concluyendo podemos decir que el individualismo holista es una opción que aún está por descubrir y desarrollar pero que ofrece importantes ventajas porque es capaz de articular igualdad y diferencia, individuo y sociedad, ética y hermenéutica. Aún cuando pensamos que no constituye una panacea, sin embargo, en ella se expresa la diversidad que se da en el individuo, la reconciliación entre las partes disonantes, incluso en el interior del propio sujeto. Pues al igual que en una palabra ya está hablando –tácitamente– el lenguaje, todo individuo es un reflejo del todo social. Hablar de individualismo holista comporta buscar *interiorizar* las diferencias de modo que el reconocimiento de las diferencias no sea más que un ensanchamiento de los propios horizontes. Acercarse al otro diferente con las pretensiones de que él nos descubra nuevas facetas de nosotros mismos; que él con-forme mi propia diferencia (aún cuando no la comprenda del todo), permite superar la derivación homogeneizadora que rechaza y exterioriza lo diferente como algo extraño.⁴³ ¿No es verdad que el otro diferente es condición de posibilidad de la mejor definición de mi propia identidad? ¿Cómo hacer para no exteriorizar sino apropiarnos esas diferencias que me enriquecen a mí mismo y sin las cuales sería un poco menos yo mismo? ¿Cómo hacer para dar cuenta de ese “todo” que ya está configurando a cada individuo?

JAVIER GRACÍA CALANDÍN pertenece al grupo de investigación de la Universidad de Valencia que trabaja acerca de la categoría del reconocimiento en el ámbito de la bioética.

Publicaciones recientes:

2009: “Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 46, Enero-Mayo.

2009: “Razón práctica en Charles Taylor: intercultural, crítica y experiencial a una”, en F. Arenas y D. Gallegos (ed.) *El ciudadano democrático. Reflexiones éticas para una educación intercultural*. Plaza y Valdés editores, Madrid. (ISBN: 978-84-92751-42-6).

43 Esta ha sido la principal motivación para acudir a la obra del filósofo canadiense Charles Taylor y descubrir desde el enfoque hermenéutico las posibilidades y extraordinaria diversidad de lo humano. Cf. J. Gracia, *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*. Universidad de Valencia, Valencia, 2010.

Línea de Investigación:

Enfoque hermenéutico en la filosofía moral y política de Charles Taylor.

Dirección electrónica:

javier.gracia@uv.es