

## El surgimiento de un yo. Las raíces agustinianas de las ideas de “identidad” y “autenticidad” en Charles Taylor

*Diego I. Rosales Meana*

CENTRO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL AVANZADA, MÉXICO

### Resumen

En este trabajo me propongo mostrar las raíces agustinianas del pensamiento de Charles Taylor. Para ello, describiré el agustinismo tal como lo hace Taylor en *Sources of the Self* e intentaré mostrar los avances de Agustín respecto de la filosofía antigua (sobre todo Platón y Plotino): la interioridad, la creación *ex nihilo* y una nueva interpretación del deseo. En segundo lugar, describiré los rasgos esenciales que tiene la Modernidad para Taylor así como la ambivalente afirmación-crítica que hace de ellos, sobre todo a partir de su teoría de la acción y su comunitarismo. Por último, intentaré mostrar que tanto la afirmación y la crítica de la Modernidad como el ideal de “autenticidad” que defiende Taylor son deudores de un agustinismo que, si bien la Modernidad asumió, lo hizo de manera incompleta.

Palabras clave: Agustín de Hipona, autenticidad, Charles Taylor, Modernidad, interioridad, subjetividad.

### Abstract

The aim of this paper is to show the augustinian roots of Charles Taylor's philosophy. In the first place I will describe Augustine's philosophy as Taylor does in his *Sources of the Self* and try to show the contributions that augustinian philosophy added to antique Philosophy (Plato and Plotinus, especially): interiority, creation *ex nihilo* and a new interpretation of desire. In the second place I will describe, according to Taylor, the essential characteristics of Modernity and the ambivalent affirmation and critique that he does to this Modernity, mostly based on his action theory and his communitarism. At last, I will try to show that both the affirmation and critique of Modernity, as well as the ideal of “authenticity” that

Taylor supports, depend on the Augustinian philosophy which was assimilated by Modernity, but not in a complete way.

**Keywords:** Augustine of Hippo, authenticity, Charles Taylor, Modernity, interiority, subjectivity.

### Introducción

El trabajo filosófico de Charles Taylor puede ser leído desde al menos dos perspectivas. La primera es la que considera su trabajo como una interpretación de la historia de la filosofía. Al considerar sus dos libros más importantes —*Sources of the Self* y *A Secular Age*—, puede afirmarse que su preocupación más importante es la interpretación de la historia, en general, y de la historia en filosofía, en concreto. En la primera de estas dos obras, el objetivo es comprender la formación de la idea del yo. En la segunda, la intención es comprender el proceso por el que se forma en Occidente una conciencia secular, según la que es posible el ateísmo y la fe en Dios es una opción más.<sup>83</sup>

Sin embargo, hay otra perspectiva desde la que puede comprenderse la propuesta de Taylor y que se sustenta leyendo toda la obra desde sus artículos y desde lo que piensa que es la conciencia del yo y el secularismo en Occidente. Desde este punto de vista, sus contribuciones son importantes en varios campos, por ejemplo, en la antropología filosófica (la teoría de la acción, la identidad del yo), en la filosofía política o en la teoría del conocimiento.

En este trabajo me propongo hacer una lectura de la obra de Taylor desde sus raíces agustinianas. Para eso recurriré a una recapitulación de la interpretación que hace Taylor de Agustín de Hipona en *Sources of the Self*. Intentaré hacer ver cómo la filosofía de Agustín no solamente aporta a la formación de la conciencia moderna, sino que las contribuciones del filósofo canadiense en algunos campos de la filosofía contemporánea son deudoras de esta tradición.

---

<sup>83</sup> “El cambio que intento definir y trazar es el que nos llevó de una sociedad en la cual era virtualmente imposible no creer en Dios, a una en la cual la fe, aún para el más firme creyente, es una posibilidad humana entre otras” (Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007. La traducción de este pasaje y del resto de las obras de Taylor es mía).

## Agustín de Hipona según Charles Taylor

### *Platón y el orden cósmico*

Para Taylor, la idea del bien es importantísima. Desde ella, articula algunos conceptos centrales como el de "identidad",<sup>84</sup> su teoría de la "evaluación fuerte"<sup>85</sup> o su definición de "racionalidad".<sup>86</sup> En *Sources of the Self*, Taylor intenta reconstruir las modificaciones que sufrió la idea platónica del bien en la filosofía de San Agustín. Para Platón, el hombre bueno es aquel que es dueño de sí mismo, aquel cuya razón manda por encima de las pasiones:<sup>87</sup>

La razón —dice Taylor a propósito de Platón— es la capacidad de ver y de entender. Comprender por la razón es también ser capaz de "dar razones" o de "ofrecer una explicación". De este modo, estar regido por la razón es también estar regido por una correcta visión o comprensión [...] Platón ofrece lo que podemos llamar una concepción sustantiva de la razón. La racionalidad está atada a la percepción del orden, de modo que realizar nuestra capacidad de razón es ver el orden tal como es. La correcta visión es el criterio.<sup>88</sup>

Razón y orden están ligados: hay un orden en el cosmos que la razón ha de comprender y según el cual se mide tanto la bondad como la virtud. Una vida reglada, una vida dirigida al bien es una que reconoce el orden y lo aplica en la razón práctica. Para San Agustín, que conoció el platonismo sobre todo a través de algunos textos de Plotino, esta idea es también central y regulativa de toda una cosmovisión, aunque con una pequeña e importantísima modificación.

<sup>84</sup> Cfr. Charles Taylor, "Identidad y reconocimiento", *Revista Internacional de Filosofía Política* 7, pp. 10-19.

<sup>85</sup> Cfr. Charles Taylor, "Understanding and Ethnocentricity", en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Nueva York: Cambridge University Press, 1985, pp. 116-133.

<sup>86</sup> Cfr. Charles Taylor, "Rationality", en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Nueva York: Cambridge University Press, 1985, pp. 134-151.

<sup>87</sup> "La templanza es una especie de orden y señorío en los placeres y las pasiones" (Platón, *República*, 430e).

<sup>88</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 121.

El orden agustiniano también es un orden matemático, ontológico y jerárquico, pero es establecido desde una creación divina *ex nihilo*. Dios suple la idea platónica del bien, lo que trae consigo importantísimas diferencias, pues si para Platón el orden es eterno e impersonal, el mundo está ahora cargado de una coloración subjetiva. En el platonismo, el demiurgo se había hecho cargo de dar forma a una materia preexistente; con Agustín cada creatura es siempre una novedad y una contingencia permanentemente sostenida por Dios.

Esta variante tiene consecuencias importantísimas no sólo para la ontología sino para la antropología y la conciencia de sí del ser humano. De entrada, porque abre las puertas para afirmar el orden de la interioridad que solamente aparece con total patencia a partir de la filosofía agustiniana.

Si bien Plotino comenzó a abrir la brecha de la vía interior, ésta no se desarrolla en plenitud, pues sigue siendo objetiva. Si la vida buena es para Platón el seguimiento de unas normas naturales, éstas son objetivas y han de desarrollarse y llevarse a cabo en la vía objetiva, es decir, están fuera del sujeto y éste ha de descubrirlas y seguirlas con sus acciones.

Lo mismo para el neoplatonismo, que se concibió a sí mismo como una filosofía que pretende una vuelta al origen (el uno-bien) a través de una disciplina, de una *epimeleia* que tenía como misión someter el alma a ciertas prácticas para purificarla de lo material y volver así a su origen en el uno. Sin embargo, esta *cura vitae* o “cuidado de sí” mantiene, de acuerdo con Taylor, una perspectiva objetivista del alma y de la interioridad.

La novedad agustiniana está en el desarrollo de una nueva manera de concebir el sujeto a partir de la interioridad.

### *La interioridad*

La gran avanzada de Agustín está en lo que Taylor llama el “punto de vista de primera persona” (*first-person stand-point*) o “reflexividad radical” (*radical reflexivity*). Este avance tiene dos polos, pues la interioridad se presenta tanto en el ser humano como en Dios.

Si para Platón y Plotino la vida buena consiste en dirigir la mirada hacia el uno-bien, es decir, en modificar el objeto del conocimiento y de las acciones (igual que en el mito de la caverna, aquel que se ha convertido a la vida filosófica ha girado la cabeza para

poder mirar la luz de frente), para Agustín, si es cierto que el bien tiene una dimensión objetiva en la creación y en el *ordo* de la ontología,<sup>89</sup> también lo es que la *conversio* implica una *confessio*, esto es, un movimiento que requiere de una interioridad subjetiva, de una conciencia que se reconozca a sí misma como contingente y que admita que su vida está nutrida desde el fondo por algo más. Por otro lado, Dios, a diferencia de uno-bien, no puede considerarse siquiera un objeto al modo de las demás sustancias:

¿Subsistir es una palabra digna de Dios? Se comprende bien su sentido en las realidades que sirven a otras de sujeto, como el color o la forma en los cuerpos. Subsiste el cuerpo, y por eso es sustancia; mas el color o la forma subsisten como en propio sujeto en el cuerpo, y, por ende, no son sustancias, sino que subsisten en el cuerpo, que es sustancia [...] Llamamos propiamente sustancias a los seres mudables y compuestos. Si Dios subsiste y se le puede llamar con toda propiedad sustancia, existe en Él algo como en un sujeto, y entonces no sería ya simple, por no identificarse en Él el ser y sus atributos, como grande, bueno, omnipotente y cualquier otro digno de Dios [...] Luego es evidente que Dios no es sustancia, sino en un sentido abusivo.<sup>90</sup>

Dios no es una sustancia ni un objeto al modo de los objetos del mundo, como el bien platónico que, aunque está fuera del mundo material, es también un objeto al que basta con volver la mirada y dirigir la vida a través de los actos externos o a través del seguimiento de unas reglas determinadas o determinables por la razón. Hay una continuidad que baja del bien a la materialidad del mundo. Para Agustín, si bien hay una analogía entre el ser de Dios y el ser del mundo, hay también una separación radical en la medida en que el mundo es creación *ex nihilo*.

En ese sentido, la *epimeleia* de los platónicos se realiza con dirigir las acciones hacia el bien; el avance agustiniano hacia la interioridad consiste en notar que hay un yo que vive desde dentro y que se vive a sí mismo de manera privada, como si el sujeto se distanciara

<sup>89</sup> Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 18, 47-48.

<sup>90</sup> Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VII, 5, 10.

de sí mismo y atendiera a una nueva realidad que es sí mismo y que tiene una perspectiva que nadie más que él tiene de sí.<sup>91</sup>

El encuentro con Dios es crucialmente distinto del encuentro que el alma platónica tiene con el uno-bien. Agustín “hizo un giro hacia el yo en la dimensión de primera persona, crucial para el acceso a una realidad superior —de hecho, es un paso en el camino de vuelta a Dios— y por tanto inauguró una nueva línea de desarrollo en nuestra comprensión de las fuentes morales”.<sup>92</sup>

En la vía agustiniana de la interioridad, no sólo se encuentra el yo a sí mismo y consigo mismo, sino que vive desde sí y se apercibe a sí mismo. Esto no sólo abre la vía de la interioridad como un abismo insondable, *grande profundum est ipse homo*,<sup>93</sup> sino que además hay en esa vuelta al interior el encuentro con una alteridad que ofrece horizontes morales mucho más altos que los que la razón podría conocer en su propia inmanencia y que dan sentido a todos los demás horizontes morales mundanos.

“Todo conocimiento verdadero es posible únicamente por la luz de Dios. Esta presencia en nosotros de la luz de Dios y de la verdad está asociada también a la presencia de un ‘maestro interior’, que no es otro que el verbo, verdadera luz que ilumina a todos los hombres”.<sup>94</sup> Esta idea modifica de forma profunda la comprensión del hombre y del mundo, pues mueve a un giro en la subjetividad que sitúa al sujeto en una disposición sobre sí y en una actitud diferente.

Esto es lo que Taylor llama “reflexividad radical” (*radical reflexivity*),<sup>95</sup> pues se descubre la total dependencia del yo y se constituye éste a sí mismo como una criatura contingente, que depende directamente en toda su subsistencia de un Dios. Así, el punto de vista

<sup>91</sup> Cfr. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, París: puf, 2008, pp. 29-88, en donde explica el papel que la *confessio* tiene para la constitución agustiniana de la subjetividad y de la identidad de un yo.

<sup>92</sup> Taylor, *Sources of the Self*, p. 132.

<sup>93</sup> “Grande abismo es el hombre, cuyos cabellos tienes contado Tú, Señor, contados, sin que se pierda uno sin tú saberlo; y, sin embargo, más fáciles de contar son sus cabellos que sus afectos y los movimientos de su corazón” (Agustín de Hipona, *Confessiones*, VII, 14, 23).

<sup>94</sup> Luc Terlinden, *Le conflict des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales. Une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Roma: Academiae Alfonsianae, 2006, pp. 56-57.

<sup>95</sup> Taylor, *Sources of the Self*, p. 130.

de la primera persona es capital para encontrar la verdad, pues sólo desde la vía interior es posible acceder a las fuentes de sentido del mundo, pues es en esta interioridad en donde se encuentra a Dios, de modo que el yo tiene que entrar en sí para ir más allá de sí.<sup>96</sup>

En este sentido, el bien platónico, que regulaba el orden del cosmos y que para llegar a él bastaba con “dirigir la mirada” —podría afirmarse, una mirada objetiva—, es insuficiente para explicar el avance o el viraje de Agustín, que pone énfasis ya no sólo en el seguimiento del orden, en su reconocimiento a través de la razón y según el cual hay que ordenar las pasiones, sino que agrega el elemento de la contingencia del yo al descubrirse ésta como una interioridad subjetiva que se vive desde dentro y desde donde pueden descubrir las verdades no contingentes que le dan sentido.<sup>97</sup>

### *Los dos amores*

Según Taylor, un tercer elemento que aportó Agustín para la construcción del sujeto moderno y que modificó en la historia de la filosofía la idea del bien fue la teoría de los dos amores, pues ella es la consecuencia de la concepción de la vía interior y que tiene su culmen en la formulación explícita de la idea de “voluntad”.

Tanto para Platón como para Sócrates, el ser humano actúa de acuerdo con lo que piensa que es bueno, de manera que, cuando hay una mala elección, ésta se debe a un error de cálculo, a una mala comprensión del bien; para corregirlo habrá que seguir investigando en el conocimiento del bien para que, una vez que esté claro a la inteligencia, no haga más que seguirlo. Esta explicación es insuficiente para Agustín, para quien a pesar de tener una idea clara en el entendimiento sobre qué sea el bien, la voluntad puede flaquear y elegir el mal.

<sup>96</sup> Sobre la lectura que Taylor hizo de Agustín y, en específico, del tema de Dios y su influencia posterior, es útil mirar el trabajo de Thomas Harmon, “Reconsidering Charles Taylor’s Augustine”, *Pro Ecclesia* 20 (2), pp.185-209.

<sup>97</sup> Véase Wayne J. Hankey, “Self and Cosmos in Becoming Deiform: Neoplatonic Paradigms for Reform by Self Knowledge from Augustine to Aquinas”, en Christopher M. Bellito y Louis I. Hamilton, *Reforming the Church Before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Aldershot-Burlington: Ashgate Press, 2005, pp. 39-60.

La voluntad está caída y su drama puede tener desenlace en uno de dos términos: o como *charitas* o como *libido*. Ambas actitudes están en el ámbito de la voluntad, ya sea como *appetitus* (deseo) o como *voluntas* (voluntad).<sup>98</sup> Hay una *perversio voluntatis*, un defecto en la voluntad que lleva al sujeto a padecer el hiato, el drama que consiste en mirar el bien, conocerlo y aun así no realizarlo: “No hago el bien que quiero y hago el mal que no quiero”, dijo Pablo.<sup>99</sup>

Agustín sitúa el drama de la ética en la debilidad y flaqueza de la voluntad, que por sí misma es incapaz del bien. Si la voluntad logra seguir el bien y actuar de acuerdo con el orden, entonces se transforma en *charitas*. Si la voluntad se desea a sí misma y se conforma con bienes mundanos, entonces se transforma en *libido*. No basta el conocimiento del bien para perseguirlo indefectiblemente, de ahí la necesidad de la gracia, de la intervención del bien mismo, de Dios, para que dé a la voluntad la fuerza necesaria para actuar del modo que la inteligencia lo requiere o, incluso, de profundizar en sí misma para darse cuenta de que aquello a lo que tiende es el bien supremo y no a bienes intermedios. El camino de la vía interior adquiere una importancia radical:

Si la reflexividad fuera la única fuente del mal, entonces el remedio podría ser fácilmente alejarse del yo para ser absorbido por las ideas impersonales. Conectar el yo con el mal y el sufrimiento podría también llevarnos en esa dirección, como enseña la doctrina budista. Para Agustín, no es la reflexividad en donde está el mal; al contrario, es cuando somos plenamente presentes a nosotros mismos que se muestra más claramente la imagen de Dios. El mal ocurre cuando la reflexividad se encierra en sí misma. La salvación viene cuando se abre de par en par, no para ser abandonada, sino para reconocer su dependencia en Dios.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> “Con razón se entiende por pie del alma el amor [*amor*], que siendo maligno se llama codicia o lujuria [*cupiditas aut libido*], pero cuando es bueno, dilección o caridad [*dilectio vel charitas*]” (Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*, 9, 15).

<sup>99</sup> Romanos 7:19.

<sup>100</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self*, p. 139.



Agustín se da cuenta de la perversidad de la inmanencia, de lo fácil que es que haya en el ser humano una alienación o, mejor, una autoalienación. Sin embargo, la trascendencia que propone no es una que se dé en el plano extrínseco sino en el camino de la interioridad. “Con Agustín, nuestras motivaciones para hacer el bien se interiorizan. Lo que cuenta no es ya solamente la visión de un orden cósmico, sino la transformación de nuestra voluntad por la gracia. Para Agustín y sus sucesores, el lenguaje de la interioridad y el papel de la voluntad se han vuelto esenciales”.<sup>101</sup>

De acuerdo con Taylor, las consecuencias que estas ideas tienen en la Modernidad son tremendas, pues hay un traslado del lugar desde el que surgen las fuentes morales y la construcción de la identidad del yo: no se trata ya sólo de buscar la norma en la exterioridad de la naturaleza y orientar la vida hacia esa normatividad, sino que debe volverse al interior e indagar en la propia verdad. La interioridad y la reflexividad comenzarán a jugar un papel inigualable, pues en la Edad Media —que se construyó a partir de estas categorías— fue cuando se gestaron los imaginarios sociales que tienen que ver con la identidad propia y que desde el cristianismo se tejen con base en el llamamiento personal que hace Dios a cada uno de los seres humanos y que en la Modernidad secularizada cristalizarán en los ideales de autenticidad y de libertad individual.

### **La Modernidad de Taylor: el sujeto y la acción moral**

La filosofía de Taylor no solamente ofrece una interpretación de la Modernidad y de la formación del sujeto moderno sino que en algunas ocasiones se opone a lo que esa Modernidad ofrece como paradigma antropológico y epistemológico. En muchas otras ocasiones, da una interpretación favorable de esos paradigmas. Taylor es tanto un moderno como un antimoderno.

Hay que decir que si se pregunta por la formación de la identidad del yo, Taylor lo hace siempre sobre la base de una filosofía que intenta reincorporar al sujeto al mundo de significados que, con Descartes, sufrió un desengarce y que para el empirista o el moderno liberal puede ser difícil de ver. Esto queda más claro si se pone atención en lo que Taylor piensa que es una persona, porque ahí

---

<sup>101</sup> Terlinden, *op. cit.*, p.61.

quedarán de relieve las deudas que tiene en su pensamiento respecto de la filosofía platónica y de la agustiniana.

En una de sus dimensiones, una persona es, para Taylor, un sujeto capaz de fines (como en Kant), pero que ordena éstos y les da bien que es incomprensible sin atender a la narrativa de la vida de dicho sujeto.<sup>102</sup> Esto quiere decir que hay en la vida de una persona una serie de bienes que le son constitutivos y que determinan qué es importante y que le dotan de una identidad, que es justo lo que “define de alguna manera el horizonte de mi mundo moral. A partir de mi identidad sé lo que resulta verdaderamente importante para mí y lo que resulta menos importante, sé lo que me atañe profundamente y lo que tiene una significación menor”.<sup>103</sup>

Una persona tiene una identidad formada en la medida en que tiene claro cuál es su horizonte moral, es decir, en la medida en que hay una serie de bienes que le ayudan a encontrar el sentido de su vida. Estos bienes están además ordenados de acuerdo con una jerarquía de importancia, que a lo largo de la vida podrá problematizarse. La vida moral se jugará ahí en donde estén en conflicto estos bienes y haya que tomar decisiones al respecto, porque estos “bienes constitutivos” se relacionan con cuestiones en las que se juega el sentido entero de la vida en un sentido socrático: “¿Se trata de la devoción a Dios, el coraje inquebrantable frente a la adversidad, la preocupación y benevolencia sinceras por nuestros semejantes o alguna combinación de estas y otras cualidades? Este plano se conecta con un segundo nivel en el que tratamos de aclarar qué aspectos de los seres humanos, de su lugar en el universo, de su relación con Dios o de lo que fuere hacen que tales o cuales bienes sean los más elevados de la vida”.<sup>104</sup>

Sobre esta base, las personas buscan la unidad en su vida moral de acuerdo con lo que es importante para ellas. Suelen buscar una

---

<sup>102</sup> Cfr. Charles Taylor, “The Person”, en Michael Carrithers *et al.*, (eds.), *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*, Nueva York: Cambridge University press, 1985, p. 257.

<sup>103</sup> Charles Taylor, “Identidad y reconocimiento”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 7, pp. 10-11.

<sup>104</sup> Charles Taylor, “La conducción de una vida y el momento del bien”, en *La libertad de los modernos*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2005, p. 287.

“racionalidad”, una narrativa coherente que haga que la vida no esté dispersa y fragmentada;<sup>105</sup> de hecho, eso es también lo que se espera de cada uno en la sociedad y en el ejercicio de la vida pública en cuanto agentes racionales. En este sentido, los bienes se presentan siempre sobre el fondo de un horizonte de sentido o de articulación. Taylor se considera en esta medida platónico, sobre todo si se considera al Sócrates de Platón y lo que éste entendía por el significado del quehacer filosófico: el constante examen de aquellas ideas que hacen que la vida adquiera valor y que ayudan a obtener directrices para conducirse.

El Bien es aquello cuyo amor me mueve a la acción buena. El bien constitutivo es una fuente moral, en el sentido que quiero utilizar aquí el término: esto es, es aquello cuyo amor me da la capacidad para hacer el bien y para ser bueno [...] El bien constitutivo hace más que únicamente definir el contenido de una teoría moral. Amarlo es lo que me da capacidad para ser bueno. Y, por tanto, también amarlo es parte de lo que significa ser un buen ser humano.<sup>106</sup>

Taylor es deudor de la tradición clásica, sobre todo si se considera la línea platónica, según la cual la vida buena consiste en orientarla hacia el bien, y no de manera teórica, como sugeriría una interpretación del aristotelismo,<sup>107</sup> sino a través del amor a ese bien que obliga a transformar la vida. La idea del amor es importante en la comprensión de la persecución del bien que sugiere Taylor, pues implica una transformación de la propia vida desde el plano subjetivo, que es lo que comenzó con la filosofía agustiniana.

---

<sup>105</sup> No puedo dejar de recordar aquí el drama agustiniano expresado en la diversidad de voluntades y su unificación después de elegir hacer el bien: “Cuando uno delibera, una sola es el alma, agitada con diversas voluntades [...] mas en el caso de que deleiten igualmente y al mismo tiempo, ¿no es cierto que estas diversas voluntades dividen el corazón del hombre mientras delibera qué ha de escoger con preferencia? Y, sin embargo, todas son buenas y luchan entre sí hasta que es elegida una cosa que arrastra y une toda la voluntad, que antes andaba dividida en muchas” (Agustín de Hipona, *Confesiones*, VIII, 10, 23-24).

<sup>106</sup> Taylor, *Sources of the Self*, p. 93.

<sup>107</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1177a13ss.

Taylor también es bastante crítico con el “yo puntual” de Locke<sup>108</sup> y el atomismo antropológico que predominó en la Modernidad y en la tradición liberal. “El punto crucial aquí es éste: dado que el individuo libre puede mantener su identidad únicamente dentro de una sociedad/cultura de un cierto tipo, debe estar preocupado por la forma de esta sociedad/cultura como un todo”.<sup>109</sup> Taylor critica la primacía que dan los liberales de raíz lockeana a las libertades del individuo sobre las responsabilidades de la comunidad. De hecho, se muestra crítico también con el naturalismo y deja ver a lo largo de sus textos sobre filosofía política y multiculturalismo que añora “la libertad de los antiguos”, es decir, el ejercicio de las facultades bajo un fondo de sentido y significado comunitario del que la Modernidad individualista ha prescindido.

Para Taylor, la Antigüedad funcionaba bajo un marco identitario según el cual la tradición, la filiación y las costumbres formaban parte importantísima de la identidad como personas y como sujetos agentes. Se vivía en un mundo “arraigado”, que “desde la perspectiva de la noción que tiene el individuo de su propia identidad, significa la incapacidad de imaginarse a sí mismo fuera de cierta matriz”,<sup>110</sup> de una matriz social según la cual lo que es importante para uno no es del todo definido en soledad sino que es entregado por los padres, las tradiciones o la historia.

Los modernos cambiaron este suelo por la idea de un yo desencarnado, capaz de concebirse a sí mismo independientemente del mundo: “Tanto por su concepción del yo como por su proyecto para la sociedad, las disciplinadas élites avanzaban hacia la idea de un mundo social constituido por individuos [...] El error de los modernos consiste en dar por sentada esta concepción del individuo, que la toman por la forma más ‘natural’ de concebirse a sí mismos”.<sup>111</sup> Es en este sentido que Taylor es un antimoderno, pues le parece que el paradigma socio-cultural que cierta Modernidad ha generado termina en una noción de “yo” que poca justicia hace al

<sup>108</sup> Cfr. Charles Taylor, *Sources of the Self*, pp. 159ss.

<sup>109</sup> Charles Taylor, “Atomism”, en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Nueva York: Cambridge University Press, 1985, p. 207.

<sup>110</sup> Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*, Ramón Vilà Vernis (trad.). Barcelona: Paidós, 2006, p. 73.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

modo como éste se desenvuelve en el mundo: el sujeto necesita de horizontes morales externos a sí mismos según los cuales orientar su libertad. Un mundo en el que la libertad del yo se presenta como el principal criterio para orientar la vida es uno en el que se generará cierto desasosiego y malestar.

Taylor apuesta por un orden objetivo de los bienes, aunque acepta una diversidad de ellos. Lo que le parece una idea insuficiente es la que sostiene el liberalismo tradicional: una acción se valida con el solo requisito de que pase por el tamiz del libre albedrío y el ejercicio de la libertad autónoma. Para Taylor, esto es falso porque toda acción es no solamente una acción puntual fuera de toda historia sino que, por un lado, es la expresión de la vida interior de la persona y, por otro, el intento de hacer de la vida humana una que valga la pena. En ese sentido, la añoranza de Taylor se fundamenta no en un sentimiento melancólico por un pasado perdido sino en una concepción fuerte de lo que significa ser persona y que tiene su origen en algunas ideas que se pusieron por primera vez sobre la mesa con el agustinismo.

De acuerdo con la filosofía de Taylor, la persona se realiza en el contexto de una “topografía moral”, es decir, que se encuentra ya inserta en un mundo lleno de significados estructurados de acuerdo con una jerarquía de bienes que le indican qué cosas son más importantes y desde donde orientar sus acciones: “En la perspectiva de Taylor, el agente es un sujeto de propósitos intrínsecos, lo que quiere decir que la persona tiene ciertos fines hacia los que estos propósitos se inclinan y que contribuyen a encontrar un sentido. En la interacción interior entre los propósitos de la persona y las acciones que ejecuta, la persona encuentra sentido. Es a la luz de esta idea que Taylor dice que la persona es un animal auto-interpretativo”.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Christopher J. Kirwan Jr., *The Role of the Person in Society. A Critical Analysis of the Philosophical Vision of Charles Taylor as One Approach to the App. of the Catholic Social Teachings as Outlined in the Encyclic Laborem Exercens, Sollicitudo rei socialis and Centesimus annus of Pope John Paul II* (tesis doctoral), Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 2001, p. 138. Por otra parte, Taylor señala que “debemos pensar en el hombre como un animal autointerpretativo. Lo es necesariamente, pues no hay para él algo así como una estructura de significados independiente de su interpretación de ellos; la estructura y la interpretación están entrelazadas” (Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, en *Philosophy and the Human Scien-*

A pesar de que parece que Taylor profesa un cierto kantismo por el énfasis en la racionalidad basada en fines —y en ese sentido es moderno—, el matiz comunitario e interior es capital, pues mientras que para el utilitarismo o el kantismo la ética y los límites morales están definidos en términos de felicidad o de deber bajo una matriz binaria, la actividad y la agencia de un sujeto moral no puede nunca para Taylor resolverse sólo desde esa perspectiva, pues cada acción no solamente modifica la propia identidad sino que se tamiza por la normatividad que se encuentra en la interioridad y que, a pesar de haberla encontrado ahí, no depende del todo de la persona sola.

La práctica, la razón práctica o la vida encarnada son la realización de la concepción del bien que otorga una identidad y no sólo un vehículo instrumental para cumplir con ciertos fines (aunque sean éstos buenísimos, como ser felices o cumplir con el deber). La vida es más que la expresión de lo que consideramos bueno; es un intento por alcanzar la bondad:<sup>113</sup> “No se trata tanto de la importancia de los bienes como de la idea de su ajuste mutuo en la totalidad de una vida. Puesto que, en definitiva, nuestra tarea no consiste simplemente en llevar a cabo actos aislados, cada uno de los cuales es justo, sino en vivir una vida, lo que significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano”.<sup>114</sup>

Esta idea tiene sentido sobre la base de un modo de comprender lo que significa actuar y ejercer un cierto poder sobre el mundo, ya para modificarlo a él o a uno mismo. De hecho, toda la teoría de la acción de Taylor se levanta sobre la base de una antropología y una filosofía moral de corte platónico, tanto por el sentido ético de la evaluación racional de la vida (igual que en Sócrates) como por la idea de que la interioridad debe ser en un momento u otro el juez y el destino de las acciones, como en Agustín.

Toda acción, dice Taylor, es una expresión. Más aún, es la expresión de un deseo de la subjetividad más íntima:

---

ces. *Philosophical Papers 2*, Nueva York: Cambridge University Press, 1985, p. 26).

<sup>113</sup> Cfr. Encarna Llamas, *Charles Taylor. Una antropología de la identidad*, Pamplona: EUNSA, 2001, pp. 145ss.

<sup>114</sup> Taylor, “La conducción de una vida y el momento del bien”, p. 296.

La acción no sólo nos permite ver el deseo; es el deseo, encarnado en el espacio público [...] El intento de obtener es de hecho la expresión natural del deseo, no sólo como ofrecimiento del acceso fisiognómico más inmediato sino también como lo que es inseparable del deseo por "naturaleza", es decir, los datos fundamentales de la condición humana que son determinantes para nuestro lenguaje. La acción irrestricta y sin reticencias es la forma paradigmática del deseo, la forma de su conciencia de sí que se recuerda en todas las otras formas, su salida natural.<sup>115</sup>

Esto es prácticamente una calca de lo que Agustín sostenía sobre la acción, sobre todo si se toma en cuenta que la vida buena y el ideal que persigue la racionalidad, de acuerdo con Taylor, consisten en buscar el bien perfecto desde el que se organiza la jerarquía de bienes que orientan la vida y ayudan a descubrir qué es lo importante y aquello a lo que hay que darle prioridad.<sup>116</sup>

Todas las funciones de la acción tienen como meta ese fruto de la contemplación, pues es aquello que se desea por sí mismo y no según alguna otra cosa [*quia propter se appetitur, et non referetur ad aliud*]. A éste sirve la acción; en efecto, cualquier cosa que se hace bien, lo tiene como meta, porque se hace en razón de éste; en cambio, no en razón de otra cosa, sino en razón de él mismo, uno se atiene a él y lo tiene. Ahí, pues, está el fin que nos basta.<sup>117</sup>

La felicidad, sostiene Agustín, no es contemplar la verdad como en una visión beatífica, sino poseerla y abrazarla, convertirse en uno con ella a través del amor, y todas las acciones son intentos de llevar a realización este inevitable amor a la verdad y al Bien. Toda acción está orientada a la consecución de una vida buena, que no consiste en otra cosa que en el amor mismo del bien, lo que implica una transformación de la propia vida desde la criba de la interioridad y no solamente el ejercicio de un derecho o la contemplación intelectual.

---

<sup>115</sup> Charles Taylor, "La acción como expresión", en *La libertad de los modernos*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2005, pp. 92-94.

<sup>116</sup> Cfr. Denis Noble, "Charles Taylor on Teleological Explanation", *Analysis* 26 (7), pp. 97-103.

<sup>117</sup> Agustín de Hipona, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, CI, 5.

### **La autenticidad como ideal agustiniano. Conclusiones**

La ética de la autenticidad es, a pesar de todo lo que he dicho sobre la relación de Taylor con los modernos, una reconciliación y una recuperación de los ideales de la Modernidad frente a otros modos de vida que considera aún más chatos y parcos para explicar y dar a la persona un suelo moral y social sobre el que orientar su vida. En este texto, Taylor abandona la crítica mordaz hacia la epistemología o la ética modernas y se encarga de rescatar lo que hay en ella de positivo y que no es otra cosa que un ideal que, a mi juicio, también está presente desde la filosofía agustiniana: el de autenticidad.

El ideal de autenticidad se relaciona con la necesidad que se tiene de ser fieles respecto de uno mismo. La Modernidad permitió que el sujeto se comprendiera a sí mismo como un modo único de ser persona, como portador de una novedad radical respecto de los demás seres humanos y, en ese sentido, la vida tiene entre una de sus metas la de funcionar como el desvelamiento y desarrollo de esa unicidad: “Existe cierta forma de ser humano que constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para mí”.<sup>118</sup>

Se debe, a través de la vida propia, descubrir lo que se es *in nuce* y que solamente a través de la realización de proyectos y de la historización de lo que uno es o quiere ser se puede llegar a buen término el desarrollo de esta identidad. De hecho, la organización del mundo moderno se ha realizado sobre la base de esta importantísima idea y el énfasis en la afirmación de las libertades individuales implica este ideal, pues parece que lo importante en la vida de cada persona es lo más individual, aquello que hay de original e irrepetible en ella.

Taylor piensa que esto permite que la originalidad y la singularidad de la persona puedan ser encarnadas en el mundo. El problema surge cuando se piensa que esa singularidad no necesita de la comunidad o que no es responsable de ella, pero el mundo moderno está, se puede decir así, organizado para que las individualidades puedan realizarse:

---

<sup>118</sup> Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Pablo Carbajosa (trad.), Barcelona: Paidós, 1994 pp. 64-65.



Se espera que desarrollemos en una medida considerable nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas mediante la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas en el caso de las cuestiones más importantes, como la definición de nuestra identidad. Ésta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros. Y aún cuando damos la espalda a algunos de éstos últimos —nuestros padres, por ejemplo— y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continúa dentro de nosotros todo lo que duran nuestras vidas.<sup>119</sup>

La identidad se realiza de manera dialógica, aunque la identidad que se realiza es siempre la de un individuo singular o, mejor dicho, y para mejor comprender la filosofía de Taylor, la de una persona cuya identidad fundamental ha de desarrollarse no de manera solitaria sino comunitaria. De cualquier manera, la autenticidad consiste en que esa persona se aperciba a sí misma como portadora de una originalidad única y cuya vida no ha de desentenderse de esa originalidad sino que constituye un ideal moral importante y valioso. Lo que resalta Taylor, y que constituye tanto su afirmación de la Modernidad como su crítica, es que si bien esta identidad es un ideal moral valioso, no puede realizarse en solitario:

Consideremos lo que entendemos por “identidad”. Se trata de “quiénes” somos y “de dónde venimos”. Como tal constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido. Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles sólo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad.<sup>120</sup>

Taylor es un moderno en la medida que afirma que la identidad de las personas ha de ser la principal idea reguladora de sus propias vidas y acepta que la Modernidad ha traído consigo una enormidad de beneficios al generar una sociedad en cuyo centro está esta autenticidad y sus posibilidades de realización. El problema está en si-

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 70.

tuar el camino exclusivamente en el yo. En ambos casos, empero, el agustinismo está presente, tanto en la aportación de la Modernidad a la historia como en la crítica que Taylor hace a ésta.

El ideal de autenticidad sería imposible sin la *first-person standpoint*, como ha llamado Taylor a esta subjetividad que Agustín descubrió. La *interioritas* que se revela a partir del movimiento del yo hacia sí mismo en la *confessio* es lo que dará lugar al sujeto moderno de Descartes. Sin embargo, la Modernidad desengarzó a este sujeto y lo dotó de una autonomía que en Agustín era relativa, pues además de revelarse la originalidad y la singularidad de la persona concreta, para él se mostraba también su extrema dependencia de Dios y de la historia. Como lo ha señalada Jean-Luc Marion:

Para Descartes, la certeza desemboca en el *esse*, más exactamente en el *esse* como comienzo del mío, en primera persona, *sum*: hay un ente indiscutible, inquebrantable y es precisamente yo mismo, *ego*; por el contrario, para san Agustín, la certeza deviene en la vida, en la que ciertamente abro mi ser, pero en la que no soy yo mismo la primera autoridad: no soy sin ella. Porque —y aquí está el punto capital— ningún viviente es su propia vida: todo viviente vive por la vida que él no es ni posee por sí mismo. Nadie vive por sí mismo.<sup>121</sup>

Esto engarza a la perfección con los argumentos comunitaristas de Taylor en contra del atomismo de los liberales.

Para Agustín, a diferencia de los modernos, la vida adquiere no solamente sentido sino consistencia ontológica a partir de aquella realidad inmensa que se descubre en la vía de la interioridad y, si adquiere consistencia ontológica, también los horizontes morales que definan la identidad —en cuanto que señalen qué es lo importante para que la vida valga la pena— también vendrán de esa realidad. Taylor ha tenido en esto muchísimo cuidado para poder conjugar los ideales de la Modernidad con lo que constituye su carencia: “Sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. Pero poner entre paréntesis a la historia, a la naturaleza, la sociedad, las exigencias de solidaridad,

<sup>121</sup> Marion, *op. cit.*, p. 95.

todo salvo lo que encuentro en mí, significaría eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia".<sup>122</sup>

La propuesta de Taylor afirma el ideal de autenticidad, cuya formulación explícita no adquiere carta de ciudadanía sino hasta la Modernidad, pero lo engarza en la historia, la tradición, la comunidad y en el horizonte moral que pueda proveer una apertura a la trascendencia, como en Agustín.

Hay que aclarar que la crítica de Taylor a la Modernidad no está tanto en la secularización o en la posibilidad de una filosofía sin Dios —aunque claro que lo echa de menos—, sino en las formas de realización del ideal de autenticidad que se centran en la singularidad de la persona y no en su dimensión de comunidad, y que terminan por enfatizar las libertades individuales sin poderles dar un sentido:

Las formas egocéntricas se pervierten, como ya vimos, en dos sentidos. Tienden a centrar la realización en el individuo, convirtiendo sus lazos personales en algo puramente instrumental; empujan, en otras palabras, a un atomismo social. Y tienden a considerar la realización como algo que atañe sólo al yo, descuidando o deslegitimando las exigencias que provienen de más allá de nuestros deseos o aspiraciones, ya procedan de la historia, la tradición, la sociedad, la naturaleza o Dios; engendran, en otras palabras, un antropocentrismo radical.<sup>123</sup>

Para poder comprender esta crítica, hay que decir que el ideal de autenticidad tiene su raíz en dos lugares diferentes. Por una parte, en la suma originalidad que aparece al yo en su propia interioridad, lo que es ya visible y reconocible desde la filosofía agustiniana que, por un lado, abrió con las *Confesiones* las puertas a que la subjetividad se concibiera como de una identidad insustituible y que, por otro lado, con su filosofía de la acción, comprendiera el actuar humano como la exteriorización de una identidad interior irremplazable: "Como el movimiento del cuerpo no se puede producir sin un movimiento interior del alma, los actos exteriores y visibles amplifican —yo no sé cómo— el acto interior e invisible que los desencadena.

---

<sup>122</sup> Taylor, *La ética de la autenticidad*, p. 75.

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

Es así que el sentimiento del corazón está por delante en la plena realización de su cumplimiento”.<sup>124</sup>

Por otra parte, el ideal de autenticidad fue posibilitado por ciertas condiciones sociales y económicas que en la Antigüedad no existían y que se caracterizan por afirmar lo que Taylor llama la “vida ordinaria”: “Si la autenticidad consiste en ser fieles a nosotros mismos, en recuperar nuestro propio *sentiment de l’existence*, en ese caso quizá sólo podamos alcanzarlo en su integridad si reconocemos que este sentimiento nos pone en relación con un todo más amplio.”<sup>125</sup>

Este todo más amplio no solamente lo ofrece la historia, la tradición y la comunidad, sino también el horizonte de la vida propia, que es tan significativo como para que esta vida valga la pena.

Si en Homero una vida digna se caracterizaba por el heroísmo y la acción bélica y en la Edad Media la realización más alta de lo humano se daba en la vocación monástica y consagrada, la Modernidad enfatizó que el valor de una vida no está tanto en lo extraordinario como en el ejercicio de las capacidades propias en cualquier medida y contexto. Los ideales antiguos hacían que solamente una pequeña cantidad de existencias humanas fueran consideradas como existencias plenas, pero la Modernidad valoró en sí misma la vida ordinaria de las personas; es el ideal de autenticidad el que ha permitido que este nivel de desarrollo vital sea considerado como una existencia también completa. “‘Vida ordinaria’. Uso este término del arte para designar ese grupo de actividades que tienen que ver con el sostenimiento de la vida, con su continuación y reproducción: las actividades de producción y de consumo, o el matrimonio, el amor y la familia. Mientras que en las éticas tradicionales que nos han llegado de los antiguos, esto ha tenido un significado meramente infra-estructural”.<sup>126</sup>

Con la llegada de la Modernidad, la vida ordinaria pasó a ser de primera importancia por razones económicas, antropológicas y sociales. Esto es lo que Taylor ve de positivo en los ideales modernos

<sup>124</sup> Agustín de Hipona, *De cura pro mortuis gerenda*, v, 7.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>126</sup> Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Nueva York: Cambridge University Press, 1985, p. 155.

y que muchos críticos de ellos —como Lipovetsky, Allan Bloom, Christopher Lasch o la Escuela de Frankfurt— no alcanzaron a ver.

Las personas cuya función social era —para utilizar un esquema de Marx— “infraestructural” y que en tiempos antiguos se hubieran considerado sí mismos como existencias de segundo orden, pueden ahora, por la identidad del sujeto moderno y los mecanismos sociales que así se encargan de hacérselo ver, considerarse como vidas que pueden alcanzar la máxima plenitud de lo humano desde el ámbito que ellos decidan.

La primacía práctica de la vida ha sido una gran ganancia para la humanidad, y hay algo de verdadero en la historia “revolucionaria”: esta ganancia fue, de hecho, impensable sin una ruptura con la religión establecida. (Podríamos estar tentados a decir que la increencia moderna es providencial, pero eso sería un modo demasiado provocativo de decirlo). Pero de cualquier modo, pensamos que la primacía metafísica es un error sofocante, y que su dominación continua pondría en peligro la primacía práctica.<sup>127</sup>

La tesis de Taylor se basa en el hecho de que con la crisis de la cristiandad y la ruptura de las sociedades jerárquicas fue posible una valoración en el ámbito público de todas las identidades y los estilos de ser persona. En esa medida, la originalidad agustiniana de la vida interior y la del itinerario existencial de cada ser humano pueden ser valoradas no solamente desde el punto de vista social sino también desde el individual como factores legítimos de una existencia lograda y plena.

En este sentido, los ideales de autenticidad tienen su cumplimiento y se llevan a cabo gracias a que cada vida individual es la realización de una singularidad irrepetible, pero ésta es al mismo tiempo responsable de su comunidad y alimentada por ella. Cada acción, como lo afirma Taylor en el más puro estilo agustiniano, es la expresión de un deseo, la exteriorización de una interioridad y esto es válido no solamente para las acciones puntuales, sino para los diferentes proyectos de vida a largo plazo que puede plantearse un

---

<sup>127</sup> Charles Taylor, “A Catholic Modernity?”, en James L. Heft, *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 29.

ser humano: son la exteriorización de lo que es valioso para cada uno y la realización en la historia de una identidad. Taylor completa la Modernidad con un agustinismo que dio origen a esa misma Modernidad.<sup>128</sup>

## Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confessiones*, en *Obras completas*, tomo II, Ángel Custodio Vega (trad.), Madrid: BAC, 2005.
- \_\_\_\_\_, *De cura pro mortuis gerenda*, en *Obras completas*, tomo XL, Teodoro C. Madrid (trad.), Madrid: BAC, 1995.
- \_\_\_\_\_, *De liberto arbitrio*, en *Obras completas*, tomo III, Evaristo Seijas (trad.), Santos Santamarta del Río (revisión y corrección), Madrid: BAC, 2009.
- \_\_\_\_\_, *De ordine*, *Obras completas*, tomo I, Victorino Capánaga (trad.), Madrid: BAC, 1994.
- \_\_\_\_\_, *De Trinitate*, en *Obras completas*, tomo V, Luis Arias (trad.), Madrid: BAC, 2006.
- \_\_\_\_\_, *De vera religione*, en *Obras completas*, tomo IV, Victorino Capánaga (trad.), Madrid: BAC, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Enarrationes in Psalmos*, en *Obras completas*, tomo XIX, Balbino Martín Pérez (trad.), Madrid: BAC, 1964.
- \_\_\_\_\_, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, en *Obras completas*, tomo XIV, José Anoz (trad.), Madrid: BAC, 2009.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Julio Pallí Bonet (trad.), Madrid: Gredos.
- Hanby, Michael, *Augustine and Modernity*, London: Routledge, 2003.
- Hankey, Wayne J., "Between and Beyond Augustine and Descartes: More Than a Source of the Self", *Augustinian Studies* 32 (1), pp. 65-74.
- \_\_\_\_\_, "Self and Cosmos in Becoming Deiform: Neoplatonic Paradigms for Reform by Self Knowledge from Augustine to

<sup>128</sup> Cfr. Hankey Wayne, "Between and Beyond Augustine and Descartes: More Than a Source of the Self", *Augustinian Studies* 32 (1), pp. 65-74; David Peddle, "Re-Sourcing Charles Taylor's Augustine", *Augustinian Studies* 32 (2), pp. 207-217; y Michael Hanby, *Augustine and Modernity*, Londres: Routledge, 2003.

- Aquinas", en Christopher M. Bellito y Louis I. Hamilton, *Reforming the Church Before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Aldershot-Burlington: Ashgate Press, 2005, pp. 39-60.
- Harmon, Thomas, "Reconsidering Charles Taylor's Augustine", *Pro Ecclesia* 20 (2), pp. 185-209.
- Kirwan, Christopher, *The Role of the Person in Society. A Critical Analysis of the Philosophical Vision of Charles Taylor as One Approach to the App. of the Catholic Social Teachings as Outlined in the Encyclic Laborem Exercens, Sollicitudo rei socialis and Centesimus annus of Pope John Paul II (tesis doctoral)*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 2001.
- Llamas, Encarna, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Pamplona: EUNSA, 2001.
- Marion, Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, París: PUF, 2008.
- Noble, Denis, "Charles Taylor on Teleological Explanation", *Analysis* 26 (7), pp. 97-103.
- Platón, *República*, Antonio Gómez Robledo (trad.), México: UNAM, 2000.
- Peddle, David, "Re-Sourcing Charles Taylor's Augustine", *Augustinian Studies* 32 (2), pp. 207-217.
- Taylor, Charles, "A Catholic Modernity?", en James L. Heft, *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianst Award Lecture*, Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Identidad y reconocimiento", *Revista Internacional de Filosofía Política* 7, pp. 10-19.
- \_\_\_\_\_, *Imaginario sociales modernos*, Ramón Vilà Vernis (trad.), Barcelona: Paidós, 2006.
- \_\_\_\_\_, *La ética de la autenticidad*, Pablo Carbajosa (trad.), Barcelona: Paidós, 1994.
- \_\_\_\_\_, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Nueva York: Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_, “The Person”, en Michael Carrithers *et al.* (eds.), *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*, Nueva York: Cambridge University press, 1985.

Terlinden, Luc, *Le conflict des intériorités. Charles Taylor et l'interiorisation des sources morales: une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Roma: Academi Alfonsian, 2006.