

MODERNIDAD E IDENTIDAD EN CHARLES TAYLOR

Carlos Ruiz Schneider
Universidad de Chile
cruizsch@gmail.com

Resumen / Abstract

Este ensayo es una investigación sobre las relaciones entre las concepciones de modernidad e identidad en la obra del filósofo canadiense Charles Taylor.

En los escritos recientes de Taylor, el concepto de identidad es una herramienta útil para percibir claramente la concepción del yo, en el contexto de una nueva visión del espacio moral.

En su búsqueda de las fuentes morales del yo, Taylor centra su análisis en la modernidad. Subraya en este período el rol de la interioridad, la preeminencia de la vida ordinaria de la familia y la economía y la emergencia de la naturaleza y la expresión, el giro expresivista. En sus ensayos de fines de la década de 1980 y en los 1990, Taylor le asigna gran significación al ideal expresivista de la autenticidad y explora sus relaciones con la idea de reconocimiento. Es en este lenguaje moderno de la autenticidad y el reconocimiento que podemos expresar mejor el renacimiento del nacionalismo y la religión como un símbolo de la identidad cultural. Otras consecuencias prácticas de estas distinciones y conceptos de Taylor pueden encontrarse en el multiculturalismo, la filosofía política y la filosofía del lenguaje.

Al final del texto se exploran muy sintéticamente alguna críticas a las concepciones de la autenticidad de Taylor. En particular, me parece muy interesante la crítica del filósofo español José María González que se centra en la ausencia del barroco en el filósofo canadiense, y en la idea barroca de una identidad múltiple.

PALABRAS CLAVE: modernidad, identidad espacio moral, autenticidad, reconocimiento, política de la diferencia, multiculturalismo, derechos de grupo.

MODERNITY AND IDENTITY IN CHARLES TAYLOR

This essay introduces the relationships between the conceptions of identity and modernity in the Canadian philosopher Charles Taylor.

In the work of Charles Taylor, the concept of identity is a useful tool in order to see clearly the moral topology of the self in the context of a new vision of the entire moral domain. In his search of this moral sources of the self, Taylor centers his analysis in the modern epoch. He underlines in this period the role of the interior personality, the preeminence of the ordinary life of the family and the economy and the emergence of nature and expression, the expressivist turn. In his essays of the end of the decade of 1980 and of the decade of the 1990, Taylor assigns great importance to the expressivist ideal of authenticity and explores its relations with the idea of recognition. It is in the modern language of authenticity and recognition that we can rightly interpret the reemergency of nationalism and religion as a sign of cultural identity. Other practical consequences of the works of Taylor are in the field of multiculturalism, political philosophy and the philosophy of language.

At the end of the text some criticism are mentioned, particularly the criticism of José María González who centers in the absence of the baroque culture in Taylor.

KEY WORDS: Modernity, identity, moral space, authenticity, recognition, difference politics, multiculturalism, group rights.

RI En los últimos años, se ha desarrollado en Chile una importante discusión interdisciplinaria sobre el concepto de identidad, especialmente en lo que concierne a sus relaciones con la modernidad y la modernización. Esta discusión abarca disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología social, la historia y la filosofía¹.

En estas discusiones hay importantes referentes filosóficos, tanto latinoamericanos como europeos, entre los que destacan los análisis críticos de autores como J. Habermas, A. Honneth, E. Tugendhat, E. Lévinas y Enrique Dussel, entre muchos otros. Sin embargo, en estas referencias a obras actuales significativas sobre el tema hay también vacíos importantes, como el que afecta, en particular, a la obra del filósofo canadiense Charles Taylor². Es cierto que la contribución de Taylor al debate filosófico-político entre liberales y comunitaristas es relativamente conocida entre nosotros. Pero no ocurre lo mismo con sus ideas sobre la modernidad y la identidad.

En realidad, la reflexión de Taylor tiene muchos centros de interés. La epistemología, en especial la de las ciencias sociales, la ética, la filosofía política, la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje, pero muchos de sus últimos textos importantes incluyen una reflexión muy original sobre las relaciones entre modernidad e identidad. Podría decirse, incluso, que las relaciones entre modernidad e identidad son uno de los temas centrales de sus últimas obras, partiendo con *Las fuentes del yo*, de 1986, que tiene como subtítulo, “La construcción de la identidad moderna”, para seguir con sus charlas radiales sobre “La ética de la autenticidad” y su ensayo sobre “Las políticas del

¹ Algunos de los trabajos importantes en esta discusión, que comienza en realidad en los 80, son, por ejemplo, el libro *Cultura y modernización en América Latina*, de Pedro Morandé, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, de Cristián Parker, *Modernidad razón e identidad y La identidad chilena*, de Jorge Larraín, *Reflexiones americanas. Ensayos de intra-historia*, de Marcos García de la Huerta y artículos importantes como “Identidad, “carácter social” y cultura latinoamericana” de Jorge Gissi e “Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina, el caso de Chile” (Informe Final de Investigación), de Jorge Larraín y Jorge Vergara. En el caso de la antropología son importantes los aportes de Sonia Montecinos y Rolf Förster.

² Hay, sin embargo, excepciones importantes en esta omisión, como el original enfoque de José María González en “Metáforas de la identidad: una ironía sobre Charles Taylor”, publicado en *La política en la era de la globalización*, de M. García de la Huerta, J. Jara y C. Ruiz (eds.) (Cuarto propio, Santiago, 2007) y los trabajos y cursos de postgrado en Chile de Francisco Colom. Solo que, tanto José María González como Colom son españoles.

reconocimiento”, e incluso sus trabajos más actuales sobre la secularización, como “A secular age”, del año 2007, y “Dilemas and connections”, del 2011.

Me propongo en estas breves páginas, introducir al análisis del uso que hace Taylor del concepto de identidad y sus relaciones con la modernidad. Creo que este análisis puede ser una contribución importante al estudio de ambas temáticas, también en nuestro contexto, en el que suele tratarse estas nociones como antitéticas, tanto por los defensores de un proyecto resueltamente moderno para Chile y América Latina, como para sus críticos que se apoyan muchas veces en concepciones discutibles de la cultura y la identidad.

Para desarrollar este análisis, me propongo en primer lugar, examinar las relaciones entre el yo, la identidad y el bien, tal como las analiza Taylor en *Las fuentes del yo*, intentando contextualizar este análisis a partir de sus trabajos anteriores sobre lo que llama la “evaluación fuerte”, la “diversidad de los bienes” y su epistemología de las ciencias sociales, caracterizada por la propuesta de unas ciencias sociales interpretativas, que incluyen una concepción de la teoría social como práctica.

En segundo lugar, me propongo centrarme, también brevemente, en la concepción de Taylor sobre la génesis de la identidad moderna y sus rasgos más importantes, a partir de sus relaciones con las ideas de autenticidad y reconocimiento.

Me parece, en particular, que en estos dos primeros puntos, en las relaciones entre el yo, la identidad y el bien y en sus ideas sobre autenticidad y reconocimiento, podemos encontrar sus aportes más importantes a la discusión sobre identidad y modernidad, temáticas que están ausentes en otras visiones filosóficas de la modernidad, en particular en la de Habermas, que descansa demasiado unilateralmente en los análisis de Hegel, Heidegger y Weber.

Por último, intentaré una aproximación muy sumaria a las consecuencias que estas concepciones tienen en la filosofía política de Taylor y en especial en su crítica del atomismo, su visión del nacionalismo y su rescate del humanismo cívico y el republicanismo.

I

El punto de partida para el análisis de las relaciones entre identidad y modernidad en Taylor, debería ser, me parece, la relación fuerte entre la idea del yo y el bien. Esto lo destaca Taylor desde las primeras frases de *Las fuentes del yo*, en donde leemos que para tener una primera aproximación a lo que significa la idea de la “identidad moderna” hay que decir que esta “envuelve seguir varias corrientes de nuestra moderna noción de lo que es ser un agente humano, una persona o un yo. Pero desarrollar esta investigación pronto nos muestra que no se puede conseguir mucha claridad sobre esto, sin una comprensión más profunda de la evolución de nuestras representaciones de lo bueno. El yo y el bien o, dicho de otra manera, el yo y las moralidades se vuelven temas inextricablemente interrelacionados” (*Fuentes del yo*, p. 3).

Comprender cabalmente esta relación entre el yo y el bien en Taylor no es sencillo, porque en primer lugar, nuestro autor había venido desarrollando una original concepción del bien desde mucho tiempo antes de libro, y en segundo lugar, porque esta concepción implica una crítica y una radical reformulación de lo que se entiende en la filosofía contemporánea por la moralidad, cuyas dos grandes variantes son el utilitarismo y las concepciones kantianas como las de John Rawls.

Para desarrollar esta crítica de las concepciones morales contemporáneas, Taylor se apoya sobre todo en el célebre ensayo de Harry Frankfurt titulado “Freedom of the will and the concept of a person”, de 1971. En ese notable texto, Frankfurt sostiene que lo que nos caracteriza como humanos no es que seamos capaces de tener deseos, característica que compartimos con muchas otras especies animales, sino la capacidad de tener deseos que se refieren a nuestros deseos, deseos de segundo orden, que lo que hacen es evaluar a nuestros deseos de primer orden, considerando algunos como deseables y a otros como indeseables. Frankfurt sostiene que “ningún otro animal, salvo el hombre ... parece tener la capacidad reflexiva de autoevaluación, manifiesta en la formación de deseos de segundo orden (Frankfurt, p. 7).

Profundizando esta observación de Frankfurt, Taylor nos propone su propio concepto de “evaluación fuerte” que está en la base de su propuesta de innovación y transformación del espacio de lo ético. Para hacerlo, en primer lugar Taylor distingue entre lo que llama evaluación débil, en la que simplemente comparamos entre nuestros deseos para dar preferencia al que nos satisface de manera más completa, o, como en el caso de Bentham, preferimos los deseos que satisfacen a la vez los criterios de intensidad, duración etc, frente a un deseo que solo satisface uno de estos criterios. Por contraposición a esta evaluación débil, para Taylor estamos frente a un caso de evaluación fuerte, cuando introducimos distinciones cualitativas, cuando, por ejemplo, me abstengo de actuar por rencor o por envidia, porque las considero motivaciones bajas y carentes de valor. “En este tipo de casos, sostiene Taylor, nuestros deseos se clasifican en categorías tales como las de lo más elevado y lo más bajo, virtuoso y vicioso, lo que nos realiza más, o menos, ... profundo y superficial, noble y bajo. Ellos se juzgan como pertenecientes a modos de vida cualitativamente diferentes: integrado o fragmentado, alienado o libre, santo o meramente humano, cobarde o pusilánime. Intuitivamente, la diferencia podría ponerse en los siguientes términos. En el primer caso, que podemos llamar evaluación débil, nos preocupan los resultados, en el segundo, evaluación fuerte, nos preocupamos de la cualidad de nuestra motivación... lo que es importante es que a la evaluación fuerte le concierne el *valor* cualitativo de los diferentes deseos”³.

Según Taylor, estas distinciones cualitativas que corresponden a la evaluación fuerte están ausentes de la teoría moral contemporánea, la “que ha tendido a enfocarse más en lo que es correcto hacer que en lo que es bueno ser, más en definir el contenido de la obligación que en definir la naturaleza de la buena vida”, (*Fuentes del yo*, p. 3).

³ Taylor, Charles, “What is human agency” p. 16. El ensayo fue publicado originalmente en 1977.

Esta afirmación de Taylor es muy importante porque significa que lo que hace de nuestra vida algo con sentido, algo que nos realiza, queda fuera de la teoría moral, para describir aspectos vagamente “espirituales” de nuestra existencia. Sin embargo, para Taylor, estas distinciones tienen mucho en común con la ética, ya que ambas envuelven discriminaciones de lo correcto o incorrecto, mejor o peor, más elevado o más bajo, que no son validados por nuestros deseos, inclinaciones o elecciones, sino que más bien son independientes de ellos y ofrecen *standards* en base a los cuales estos últimos pueden ser juzgados. Así, por ejemplo, aunque no puede juzgarse como un defecto moral al hecho de que esté yo viviendo una vida que no merece la pena y que no me realiza, describirme en esos términos es de alguna manera condenarme en nombre de un *standard* independiente de mis propios gustos y deseos y que tengo que reconocer” (ibíd., p. 4).

Es, sobre la base de esta idea de evaluación fuerte y de distinciones cualitativas, que Taylor nos propone ensanchar el significado de la ética, lo que le sirve al mismo tiempo para realizar una penetrante crítica de dos de las teorías morales dominantes en la filosofía actual, el utilitarismo y las teorías basadas en derechos.

Tanto lo que llevamos dicho del texto de Frankfurt, como las afirmaciones de Taylor sobre la evaluación fuerte, nos permiten adelantar las bases de la crítica de Taylor al utilitarismo, teoría moral centrada en los deseos, y la felicidad entendida como suma de satisfacción de deseos. Un texto central de esta crítica es el ensayo “La diversidad de los bienes”, publicado en 1982 en el libro *Utilitarianism and beyond*, editado por Amartya Sen y Bernard Williams. En este texto, Taylor subraya el carácter contrastivo de las distinciones cualitativas a las que se ha venido refiriendo, en el sentido en que las personas que exhiben estos bienes más elevados en su acción son objetos de nuestra admiración y los que fallan en conseguirlos son a veces objetos de nuestro desprecio. “Estas emociones, sostiene, están ligadas con nuestro sentido de que hay actividades y fines más elevados y más bajos. Querría defender la idea de que si no marcáramos estos contrastes, si no tuviéramos un sentido de lo inconmensurablemente más elevado, entonces estas emociones carecerían de lugar en nuestras vidas” (Taylor 1982, p. 239). Según Taylor, una razón para la emergencia y la importancia que tienen las teorías utilitarias es que ellas se mantienen cerca del lenguaje epistemológico y científico, que desde la revolución científica del siglo XVII han erradicado del discurso científico las “cualidades secundarias” como colores, olores, gustos como puramente subjetivas. A estas cualidades se asimilan las distinciones morales. Ahora bien, la ciencia exige neutralidad para dirimir entre cualidades opuestas y en esto el lenguaje cuantitativo y neutral de la utilidad y la maximización de los beneficios o preferencias parece adecuado, a pesar de no incluir estas distinciones cualitativas. Para Taylor, sin embargo, “a pesar de que hace mucho sentido purgar las propiedades relacionadas a los sujetos cuando explicamos cosas inanimadas, no puede tomarse a priori como auto-evidente que esto será fructífero de manera similar cuando tratamos con seres humanos... Puesto en otros términos, puede ocurrir muy bien que mucho del comportamiento humano será comprensible y explicable solo en un lenguaje que caracterice la motivación de una manera que marque los contrastes cualitativos y que por lo tanto, no sea moralmente neutral” (ibíd., p. 243). En definitiva, según nuestro autor, en este punto, el deseo y su satisfacción no pueden ser el último criterio moral:

no hay contradicción ni incoherencia alguna en que juzguemos vacua y sin sentido, una vida en que, al mismo tiempo, satisfacemos nuestros deseos de primer orden⁴.

En lo que se refiere a los lenguajes morales centrados en los derechos y la elección, Taylor toma como objetos de su crítica a filósofos kantianos, en un sentido amplio, pero también a filósofos de la elección como Jean-Paul Sartre. Uno de los lugares en donde esta crítica es más clara es probablemente el de sus conferencias radiales de 1991 tituladas *The malaise of modernity* y traducidas al castellano con el título de *La ética de la autenticidad*. Taylor ha ido introduciendo en este texto, antes de tratar el tema de la elección, la idea de una cultura de la autenticidad, a la que vincula concepciones como la de Rousseau y Herder, y que constituye, tal vez, uno de sus hallazgos más notables en su estudio del pensamiento moderno. Es, piensa Taylor, en el marco de esta cultura de la autenticidad que cobra sentido la idea de que todos los valores proceden de la elección (*choice*) de los sujetos, que nada que no haya sido objeto de mi elección, puede ser objeto de obligación para mí. Aquí todo ocurre, dice Taylor, “como si se pudiera determinar lo que tiene significado en la vida por una decisión, o quizás, sin mucho ingenio ni voluntad, simplemente por sentir de esa manera. Pero esto es loco –sostiene. Yo no podría decidir que la acción más significativa consiste en mover los dedos del pie en el lodo caliente. Sin una explicación especial, esto no es una pretensión inteligible. Pero si esta afirmación tiene sentido solo con la ayuda de una explicación, entonces está abierta a la crítica. ¿Qué tal si la explicación está equivocada o puede reemplazarse por una mejor? El hecho de que usted sienta de cierta manera, nunca puede ser un fundamento suficiente para respetar su posición porque su sentimiento no puede determinar lo que es significativo” (Taylor 1991, pp. 36-37). Taylor pone como ejemplo de su tesis la defensa que hoy se hace del valor de las sexualidades distintas de la heterosexual. La idea es aquí, para los partidarios del “free choice”, que todas las opciones son igualmente valiosas *porque* son escogidas libremente y es la libertad de escoger lo que les confiere su valor. Esto, dice Taylor, niega la existencia de un horizonte preexistente de significancia, donde algunas cosas son valiosas y otras no, con anterioridad a la elección. Y “entonces –para seguir con el análisis del ejemplo– la elección de la orientación sexual pierde toda significación especial, está en el mismo nivel de cualquiera otra preferencia, como la de escoger una pareja más alta o más baja, o la de escoger entre rubias y morenas... la elección depende de cómo se siente uno. Una vez que la orientación sexual se asimila a estas otras diferencias, y esto es lo que sucede cuando uno hace de la elección la razón crucial de la justificación, la meta original, que era afirmar el valor igual de esta orientación, se frustra sutilmente. La diferencia así afirmada se transforma en algo insignificante” (ibid., p. 38).

De todo este análisis concluye Taylor que incluso si la significancia de mi vida proviene de su ser elegida, esto “depende de la comprensión de que, con independencia de mi voluntad, hay algo noble, valiente y, por tanto, significativo en darle forma a mi

⁴ En cierta medida, el cine italiano de los años 1960 pone en escena este vacío. Los personajes de películas como *La dolce vita*, de F. Fellini o *L'Aventura* de M. Antonioni pueden ser ejemplos de estas vidas sin sentido, con plena satisfacción de los deseos.

propia vida. Hay aquí una imagen de lo que son los seres humanos, situados entre esta opción por la autocreación y maneras más fáciles de seguir la corriente y conformarse con las masas, imagen que es vista como verdadera, descubierta, no decidida. Los horizontes son dados” (ibíd., p. 39). La autoelección, piensa Taylor, hace sentido solo porque algunos temas son más significantes que otros. No puedo pretender que soy alguien que se elige a sí mismo y desplegar un entero vocabulario nietzscheano de creación de sí mismo solo porque elijo comer beafsteack con papas fritas en lugar de quiche para el almuerzo. Yo no determino qué temas son significantes. Si lo hiciera, ningún tema sería significativo. Y entonces el ideal completo de elección de sí mismo como un ideal moral sería imposible” (ibíd., p. 39).

Ahora bien, son estos horizontes, estos marcos evaluativos que se expresan en distinciones cualitativas como las mencionadas antes y que conforman la evaluación fuerte, en los que está pensando Taylor cuando propone entender de una manera más amplia la moralidad y comprender al yo en el espacio moral y en su relación con el bien⁵. Y este es también precisamente el punto en que introduce como esquema aclaratorio la idea de identidad.

II

La propuesta de Taylor en este sentido es que actuar en estos “horizontes fuertemente cualificados es algo constitutivo de la agencia humana, que saltar fuera de estos límites sería lo mismo que saltar fuera de lo que reconocemos como una personalidad humana integral y no dañada” *Fuentes del yo*, p. 27). Su idea es que todas nuestras valoraciones

⁵ En un ensayo titulado “La conducción de una vida y el momento del bien” publicado en 1997 en el libro *La liberté des modernes*, editado por Philippe de Lara, Paris, PUF, y traducido al castellano por Horacio Pons en la editorial Amorrotu el año 2005, Taylor resume su postura en los siguientes términos: “Así tenemos en la filosofía moral moderna un estilo influyente de pensamiento, que da curso a la difundida idea de que la justicia y la benevolencia son de suprema importancia y, de ese modo, también cosecha las recompensas de la claridad y la decidibilidad originadas en esa actitud restrictiva, al mismo tiempo que clausura todo el espacio –que en una cultura posiluminista debe mostrarse epistémicamente “blando”– dentro del cual pueden formularse y fundamentarse las definiciones de la importancia. La filosofía moral puede ahora abordar problemas tan “duros” y decidibles como el cálculo de beneficios, los teoremas de la teoría de la elección racional o la posibilidad de deducir de algún procedimiento ciertos mandatos intuitivamente vinculantes, y está en condiciones de mantenerse por completo al margen del lóbrego dominio donde esas intuiciones pueden enunciarse, refinarse o desmentirse. Lo más notable es la prolongada disputa entre los utilitaristas y los kantianos. Pero el hecho mismo de que cada uno de los dos bandos identifique al otro como su principal adversario dice mucho sobre lo que los une y, a la vez, los aparta como grupo de los filósofos morales que quieren abrir los espacios cerrados (Taylor 2005, pp. 289-290).

presuponen una relación con estas distinciones cualitativas y los bienes correlativos. En realidad, Taylor dedica toda la primera parte de *Fuentes del yo* a esclarecer y demostrar esta tesis sobre lo que llama “marcos inescapables” de valoración, “hiperbienes” y, al final, “fuentes morales” entre las que incluye los “bienes constitutivos” y “bienes de la vida”, que dependen de estos. En esta última categoría nos encontramos, por ejemplo, con la valoración típicamente moderna de la “vida ordinaria”, en la que ocupa un rol central, el bienestar de los hijos y la familia, pero también la benevolencia en general, frente a la sola valoración del heroísmo, típica de los antiguos. Este sería, por ejemplo, el marco de referencia al bien que hace inteligible al utilitarismo, así como la idea del hombre autocreador que se enfrenta con un mundo sin sentido, sería la relación al bien que le da valor a la idea de elección libre.

Ahora bien, a Taylor le parece que una de las mejores maneras de ver esta relación con fuentes morales es centrarse en lo que usualmente describimos hoy como la cuestión de la identidad.

La interrogación característica por nuestra identidad, se expresa, naturalmente en la pregunta ¿quién soy? Pero esta pregunta no puede responderse solo con un nombre y una genealogía. Lo que puede responder a esta pregunta, sostiene Taylor, es una comprensión de lo que nos concierne vitalmente. “Saber quién soy, es una especie del saber de mi situación, de dónde estoy situado. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proveen el marco y el horizonte dentro del cual puedo tratar de determinar, caso a caso, qué es bueno o valioso, o qué debe hacerse o qué apoyo o sostengo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual soy capaz de situarme” (ibíd., p. 27). Hay, para Taylor, una relación importante entre la idea de identidad y una serie de metáforas espaciales. La más importante es la de orientación. Así, nuestra mejor manera de caracterizar una crisis de identidad es en términos de una radical desorientación, de una pérdida del sentido y los horizontes en que nos movemos en la vida.

En segundo lugar, para Taylor, nuestra identidad se define siempre en relación con otros, en formas de diálogo con los otros. La cuestión de la identidad es centralmente una interrogación que se formula en un espacio de preguntas que suponen un lenguaje, la relación y la interlocución con los otros. Volveré sobre esto más adelante cuando toquemos el tema del reconocimiento.

Pero en tercer lugar, la cuestión de la identidad es esclarecedora, para Taylor, porque nos permite enfrentarnos a una influyente concepción objetivista del yo, concepción según la cual éste sería solo un objeto más, como lo han sugerido muchos autores desde Locke y Hume a Derek Parfit. Para esta tradición de pensamiento, “la identidad personal es la identidad de un yo y el yo se entiende como un objeto por conocer. No es como los otros objetos, es cierto. Para Locke, el yo tiene la peculiaridad de que esencialmente aparece ante sí mismo. Es inseparable de la autoconciencia. La identidad personal es entonces un tema de la autoconciencia... Pero el yo es definido en términos neutrales, fuera de cualquier marco esencial de preguntas.. Esto es lo que me gustaría llamar el yo “neutro” o “puntual”, puntual porque el yo es definido

en abstracción de toda preocupación constitutiva y, por tanto, de toda identidad en el sentido en el que he venido usando este término...” (*Fuentes del yo*, p. 49).

Para oponerse a esta visión, Taylor argumenta desde una tradición muy diferente, una de cuyas inspiraciones es la concepción de Ernst Tugendhat en su notable libro sobre *Autoconciencia y autoafirmación*, de 1979. Interpretada por Taylor, la tesis de Tugendhat, elaborada, a su vez, a partir de una interpretación de Heidegger, es que el “yo que conocemos en el autoconocimiento no puede ser construido como un objeto. Ser un yo tiene que ver con cómo las cosas nos importan” (Cap. 2, Nota 7, p. 524).

En palabras del propio Tugendhat, la visión de Heidegger sobre el yo “expresa el hecho de que el comportarse con el propio ser tiene un sentido práctico-volitivo, en primer lugar, al decir que “para este ser se trata de su ser”... la existencia que en cada caso tengo delante es la que tengo que ser, la que tengo que realizar, de una u otra manera o decidirme a no realizarla más” (Tugendhat 1979, p. 139). Precizando más su pensamiento, Tugendhat dice que “con relación a la existencia que tengo delante... otra persona puede relacionarse teóricamente... pero yo no puedo evitar comportarme prácticamente con la vida que tengo delante: tengo que realizarla, tengo que decidirme a *ser* y en tanto que no soy reemplazable en eso, en tanto que nadie puede reemplazar a otro en la realización de su ser, el haber de ser tiene el carácter de lo que en todo caso me concierne” (ibíd., p. 140).

El yo y la identidad, entonces, para Taylor, en base a la argumentación de Tugendhat, nos ponen esencialmente en relación con la práctica, no con el conocimiento objetivante u otros aspectos cognitivos. Es por eso que para nuestro autor, “una identidad es algo respecto de lo cual uno tiene que ser fiel... ella nos permite definir qué es importante para nosotros y qué no lo es... La noción de una identidad definida solo por preferencias de facto, no relacionadas con una evaluación fuerte es incoherente (*Fuentes del yo*, p. 30). De este modo, para Taylor, un agente solo tipificado por preferencias contingentes, libre de estas referencias a lo que es importante y de la relación a los bienes que los definen, no sería para nosotros una persona liberada, sino alguien presa de una profunda crisis de identidad, carente por completo de orientación sobre lo importante y lo trivial.

El excursus sobre la identidad nos permite ver, entonces, como lo decíamos, con una mayor claridad y a través de su relación con el bien, tanto la relación entre el yo y el espacio moral, como la fragilidad de las teorías morales contemporáneas que pretenden tener validez sin esta relación a sus fuentes morales constitutivas. Al mismo tiempo, y con mayor razón, nos permite también cobrar conciencia de las limitaciones de una teoría puramente empírica, psicológica, antropológica o sociológica de la identidad, que busque construir su objeto de manera neutral y objetivista, sin tomar en cuenta el carácter “práctico-volitivo”, como decía Tugendhat, que caracteriza a este concepto.

III

La siguiente pregunta que nos interesa en Taylor es, a partir de las premisas establecidas hasta aquí, ¿cuáles son los rasgos, y los bienes constitutivos, o derivados, de la identidad moderna? ¿Cómo tenemos que reconstruir las fuentes morales y los marcos que constituyen nuestra identidad moderna?

Taylor intenta responder esta pregunta en las siguientes partes de *Las fuentes del yo*. Nosotros sintetizaremos su respuesta más bien a partir de *La ética de la autenticidad* y sus escritos posteriores, para centrarnos luego en las consecuencias de su visión para los aspectos más políticos de la identidad.

En *Las Fuentes del yo*, Taylor destaca varios componentes de lo que podríamos llamar el marco evaluativo que va constituyendo la formación de la identidad moderna. El giro hacia la interioridad, en primer lugar, luego la afirmación de la vida ordinaria y finalmente el giro expresivista en el que lo natural y lo propio se destacan como marcos, son las fuentes morales de esta identidad.

En *La ética de la autenticidad*, el autor subraya, sobre todo, entre estas fuentes, la importancia de la idea de autenticidad, a la que caracteriza como un ideal moral. Entiende por ideal moral algo básicamente similar a las distinciones cualitativas que hemos mencionado antes: “una imagen de lo que sería un modo de vida mejor o más elevado, en donde “mejor” y “más elevado” se definen, no en términos de lo que contingentemente deseamos o necesitamos, sino que ofrecen un standard sobre lo que debemos desear” (*Malaise*, p. 16).

Poco tiempo después, en *A secular age*, publicada el año 2007, Taylor caracteriza a la autenticidad, como ideal moral, como “la comprensión de la vida que surge con el expresivismo romántico del siglo XVIII tardío, en la que cada uno de nosotros tiene su propia manera de realizar su humanidad, y que es importante encontrar y vivir esta manera propia, en lugar de rendirse a la conformidad con un modelo impuesto desde el exterior, por la sociedad, la generación anterior, o la autoridad política o religiosa” (*A secular age*, p. 475). Los pensadores que están en el origen de este giro expresivista son, como lo mencionamos antes Rousseau y Herder, con su idea de que cada individuo es diferente y original. Pero lo importante es aquí que ahora las diferencias entre los individuos no son “variaciones sin importancia al interior de una misma naturaleza humana básica... sino que implican que cada uno de nosotros tiene un camino original que tiene que transitar” y que “esta originalidad determina cómo él o ella tiene que vivir” (*Fuentes del yo*, p. 375). La idea de Taylor es que es este ideal moral el que nos permite comprender mejor nuestra relación con bienes como la benevolencia o la autonomía, que están en la raíz no reconocida de posiciones como las utilitarias o las basadas en la idea de la elección libre.

Según nuestro autor, de esta cultura de la autenticidad derivan precisamente dos de las más influyentes concepciones políticas en la actualidad, las que se relacionan en parte con las tendencias que hemos mencionado más arriba. La primera es la que se basa en la noción de la dignidad humana y da origen a la política universalista de los derechos y los derechos humanos, y la segunda es la que insiste en el valor de lo que es

diferente y propio en las aspiraciones de cada individuo y cada grupo humano, dando así origen a las influencias políticas contemporáneas de la diferencia.

A pesar de que el marco de la autenticidad, especialmente en sus orientaciones anti-paternalistas, es también importante para entender la defensa universalista de la dignidad, la concepción de Taylor no me parece aquí tan convincente. Son más bien las políticas de la diferencia las que recogen, de una manera nueva, la idea de la relevancia política de la autenticidad. A su vez, esta nueva cultura de la autenticidad permite entender mejor las maneras actuales en que se concibe la formación de este tipo de identidad moderna.

En otro de sus textos recientes e influyentes, el ensayo sobre “Las políticas del reconocimiento”, Taylor destaca, en la senda de Hegel, el papel del reconocimiento en la formación de la identidad moderna.

Parte por señalar que, en todo tiempo, la idea de reconocimiento ha sido central para la constitución de la identidad. Lo nuevo de nuestra época es que, a partir del siglo XVIII, el surgimiento de la idea de la autenticidad transforma la necesidad de reconocimiento en un reconocimiento individualizado, lo que significa que, a diferencia del reconocimiento arcaico, que se muestra por ejemplo, en los ritos de paso de un individuo o un grupo a un nuevo estatus, el individuo moderno puede fracasar en su proyecto individual de ser reconocido por el otro y la comunidad. Al interior de esta cultura de la autenticidad, el reconocimiento no podría derivar directamente del grupo social básico.

Esto no significa, sin embargo, que el reconocimiento se genere solo interiormente. Para nuestro autor, un rasgo esencial de la vida humana es nuestro carácter dialógico. “Devenimos agentes humanos completos –dice Taylor– capaces de comprendernos a nosotros mismos y por lo tanto de definir nuestra identidad gracias a nuestra adquisición de lenguajes humanos ricos de experiencia... No adquirimos los lenguajes necesarios para la autodefinición, de nuestro yo. Somos más bien llevados a ello por la interacción con los otros que nos importan, lo que George Herbert Mead llamaba “los otros significativos” (“The politics of recognition”, en *Philosophical arguments*, Harvard 1995, p. 230). En otras palabras, si la individualización moderna es fruto de cierto tipo de socialización, el reconocimiento individualizado lo será también. En todo caso, mi propia identidad resulta así depender vitalmente de mis relaciones dialógicas con los otros.

Según Taylor, es, entonces, esta noción moderna de la identidad fundada en el reconocimiento la que se encuentra en el fundamento de los dos desarrollos diferentes que mencionamos más arriba. Con el paso del honor como principio del antiguo régimen a la idea de dignidad, se ha desarrollado un ideal moral y político universalista de la igual dignidad y derechos. En cambio, también en base al desarrollo moderno de la idea de una identidad auténtica, ha surgido la idea de una política de la diferencia. Con la política de la diferencia se desarrolla, según nuestro autor, la exigencia de reconocer, no tanto a cada individuo como igual, sino la identidad única de este individuo, o de este grupo en lo que tienen de original y propio.

IV

Las consecuencias que uno puede extraer de la concepción del yo y la identidad de Taylor, tal como las hemos esbozado aquí, son de variada índole. Él mismo ha subrayado en sus escritos por lo menos tres de estas consecuencias que me parecen importantes.

En primer lugar, se desprende de sus investigaciones una visión más amplia de la modernidad, que no la centra exclusivamente en el subjetivismo, o en el “desencanto” weberiano, sino que contribuye a explorar más profundamente la genealogía del yo moderno de una manera novedosa. Taylor no disminuye la importancia de los “malestares” con la modernidad: la crítica del atomismo individualista, de la primacía de la razón instrumental y de la erosión de la comunidad política. Pero no valora menos la profundidad de las transformaciones éticas y políticas del mundo moderno, a la cual pertenece sin duda, también, su propia aproximación no-objetivista.

A lo que nos llama, en las últimas páginas de *La ética de la Autenticidad*, no es a la desesperanza, sino a identificar las “grandezas y miserias” de la modernidad para poder, de este modo, emprender un combate más lúcido contra sus deficiencias, pero un combate que no puede prescindir de sus logros, como el impulso de una democracia más participativa y comunitaria, al estilo de Tocqueville, y del respeto igualitario presente en la cultura de los derechos humanos. Precisamente, entre las “miserias” políticas de la modernidad, junto al atomismo y la racionalidad instrumental, Taylor identifica a una tendencia hacia la fragmentación, producto de la acción concertada de la economía de mercado y las burocracias estatales. “Una sociedad fragmentada –nos dice– es una cuyos miembros se identifican menos y menos con su sociedad política como una comunidad. Esta carencia de identificación puede reflejar una visión atomística, en la que las personas se relacionan con la sociedad de una manera puramente instrumental. Pero esto ayuda también a reforzar el atomismo, porque la ausencia de una acción común efectiva arroja a la gente de vuelta hacia sí mismos... Como la única oposición efectiva frente a las tendencias atomistas internas al mercado y los estados burocráticos es la formación de un efectivo propósito común, a través de la acción democrática, la fragmentación nos discapacita para resistir estas tendencias” (*Malaise* 117). Parecemos, entonces, encerrados al interior de un círculo. Pero, sostiene en este sentido que “La política de la resistencia es la política democrática de formación de voluntad. Contra los adversarios de la civilización tecnológica que se han sentido atraídos por una actitud elitista, debemos ver que un intento serio de comprometerse en la lucha cultural de nuestro tiempo, requiere la promoción de una política de empoderamiento democrático” y “la acción común exitosa puede traer este sentido de empoderamiento y fortalecer la identificación con la comunidad política” (*ibid.*, p. 118).

El tema más general que Taylor quiere subrayar en la conclusión de *La ética de la autenticidad* es que “las diferentes corrientes de la preocupación con la modernidad están entrelazadas. El re-enmarcamiento (*re-enframing*) efectivo de la tecnología requiere acción política común para revertir la deriva hacia el atomismo y el instrumentalismo que generan el mercado y el Estado burocrático... Al mismo tiempo, las posturas

atomistas e instrumentalistas son factores de primera importancia en la generación de los modos más superficiales y degradados de autenticidad, y así una vida democrática vigorosa...tendría también un impacto positivo aquí” (ibíd., p. 120). Nuestra situación nos interpela así, según Taylor, para desarrollar una lucha compleja, intelectual, espiritual y política “en la arena pública, pero también en instituciones como las educacionales y las de salud”, para definir en común temas como “el enmarcamiento de la tecnología y las demandas de la autenticidad y más allá de eso la forma de la vida humana y su relación con el cosmos” (ibíd., p. 120).

Esta primera conclusión de Taylor se relaciona sobre todo con los malestares que proceden de las tendencias utilitaristas y de la primacía de los derechos individuales. Pero la concepción de Taylor nos entrega también algunas herramientas para comprender otros componentes del escenario político moderno, como el nacionalismo y la secularización, que han sido los temas de sus últimos trabajos, pero que merece ser el tema de otro ensayo.

V

Antes de tratar brevemente las ideas de nación y nacionalismo en Taylor, me parece que puede ser conveniente señalar que la posición de nuestro autor frente a lo que se ha llamado multiculturalismo es, hasta cierto punto, favorable, aunque también muy crítica respecto de sus tendencias más relativistas. En general, esta posición no puede sorprendernos en un autor que rescata las políticas de la diferencia como un momento constitutivo de la identidad moderna, marcada por la idea de autenticidad. Y son precisamente estas políticas de la diferencia las que son objeto de reivindicación por los enfoques multiculturalistas.

En este sentido, me parece que uno de los aportes originales de Taylor tiene que ver con su defensa, frente a los partidarios universalistas de los derechos individuales como los únicos derechos en serio, de los derechos de grupos de las minorías.

La defensa de los derechos individuales, en esta visión, restrictiva, según Taylor, requiere un Estado neutral, fundado en concepciones universalistas, frente a las diferencias de género, raza, cultura o religión. La idea de los autores que comparten esta tesis, filósofos como Rawls o Dworkin, pero también Habermas, es que este Estado neutro es el único tipo de bien común que los individuos necesitan compartir en una sociedad liberal, caracterizada, en palabras de Rawls, por la primacía procedimental de lo justo sobre lo bueno.

La tesis de Taylor, en este punto, que comparte con otro grupo de filósofos que en los 1980 se identificó con las corrientes comunitarias, es que hay ciertos tipos de bienes, como, por ejemplo, la preservación de una cultura amenazada, como la cultura franco-canadiense o la cultura aborigen en Canadá, o el desarrollo de una sociedad participativa, que no pueden ser sino buscados y realizados en común. El argumento liberal tradicional contra un Estado no neutral de este tipo, es que un compromiso como

el que implicaría fortalecer el desarrollo de una cultura minoritaria, por ejemplo, es una forma de paternalismo, y a la larga de discriminación frente a los individuos de la cultura hegemónica. La idea de Taylor, es, a la inversa que “si queremos defender una determinada cultura, una lengua, por ejemplo, solo podremos lograrlo actuando en conjunto... No es posible alcanzar este objetivo por piezas, trozo a trozo. Ahora bien, si uno introduce este... tipo de bienes en el acuerdo general, entonces no resulta totalmente claro que el perseguir algún bien de esta clase sea en verdad paternalismo. Si estuviéramos hablando de un bien perseguido por individuos solamente, al apoyarlo estaríamos haciéndolo a favor de dichos individuos y presionando, ejerciendo coacción sobre los demás. Eso sería paternalismo. Pero si el bien es algo que solo puede ser perseguido en común, no es posible que un gobierno pueda mantenerse neutral, a distancia. La sociedad en su conjunto apoya o abandona un bien. No es posible ser neutral en la elección de estos bienes. De ahí que el argumento anti-paternalista basado en el supuesto de que no existe una tercera categoría de bienes, o de bien común, quede sumamente debilitado” (“El debate liberal-comunitario”, Conferencia en el Salón de Honor de la Universidad de Chile en diciembre de 1992 y publicada en *Revista de Humanidades*, Universidad Andrés Bello, Santiago, 1993, p. 70). En esta defensa de los derechos de las culturas minoritarias, Taylor está también cerca de otros filósofos liberales, como Will Kymlicka, por ejemplo, que desde posturas más próximas a Rawls, defiende también la idea de una ciudadanía multicultural.

Creo que es conveniente recordar esta defensa de Taylor de los derechos de grupo al abordar su concepción de la nación y el nacionalismo que abordaremos, también brevemente al finalizar este ensayo.

En su interpretación del nacionalismo, Taylor parte por establecer su acuerdo general con la postura de Ernest Gellner sobre la relación entre este fenómeno y la construcción de los Estados y las economías modernas y su necesidad de una lengua, una cultura y una educación homogénea. En este sentido, sostiene nuestro autor, el nacionalismo “no puede ser entendido como una reacción atávica”, que restauraría pasiones inmemoriales, sino como un “fenómeno esencialmente moderno” (“Nationalism and modernity”, p. 93).

Lo que a Taylor, sin embargo, le parece insuficiente en la explicación de Gellner es que este tipo de explicación no incorpora lo que denomina “una apelación a la diferencia” característica de las élites modernizantes, en los países europeos de modernidad tardía o, especialmente, en los países colonizados por las potencias europeas hegemónicas. En este sentido, Taylor trata de definir las fuentes del moderno giro nacionalista en términos de un rechazo –primero entre las élites– de incorporación a la cultura metropolitana, “como un reconocimiento de la necesidad de diferencia, pero sentido existencialmente como un desafío... como algo en que está en juego la dignidad y la propia valoración. Esto es lo que le da al nacionalismo su poder emotivo. Esto es lo que lo ubica con tanta frecuencia en el registro del orgullo y la humillación”. Taylor liga estos procesos con lo que hemos dicho antes sobre la cultura de la autenticidad y con la relación entre la identidad y el reconocimiento. “Me gustaría argumentar –dice– que las identidades en el mundo moderno están cada vez más formadas en esta relación directa con otros, en un espacio de reconocimiento”. Y le parece, entonces,

que “la política nacionalista moderna es una especie de la política de la identidad. Ciertamente, es la especie original: las luchas nacionales son el lugar desde donde el modelo llegó a ser aplicado al feminismo, a las luchas de las minorías culturales, al movimiento gay, etc. La obra de alguien como Frantz Fanon, escrita en el contexto de la lucha anti-colonialista, pero cuyos temas han sido revividos en los otros contextos, ilustra las conexiones. Un sentimiento nacional fuerte entre las élites usualmente surge en su primera fase porque una identidad es amenazada en su valor” (p. 97).

Ahora bien, continúa Taylor, en algunos nacionalismos “parte de lo que se define como la modernidad deseable, incluye el régimen liberal de los derechos e igual ciudadanía”, la que le pertenece a todos los miembros de la unidad política, sin considerar diferencias, ni siquiera de etnicidad. “La primera ola de nacionalismos en Europa, que creció en oposición a la Santa Alianza era de esta especie liberal. Retuvieron el patriotismo de la constitución original de las revoluciones... El nacionalismo actual de Quebec es de esta clase” (p. 103).

Pero la situación es por completo diferente cuando “aquello de lo que hay que hacerse cargo no incluye este patriotismo liberal, o incluso, como en los movimientos proto-nazis alemanes, cuando este patriotismo es rechazado como un elemento extraño, como un elemento de “civilización” (*Zivilisation*) que es contrario a la “cultura” (*Kultur*) de la nación...” (p. 103). Aquí se presentan formas donde “la aspiración nacional incluye poder del estado, desarrollo económico, incluso alguna abolición de las jerarquías tradicionales... Pero en donde nada se pone en el camino de una definición de la nación en términos puramente étnicos o incluso raciales” (pp. 103-104). Donde ocurre esta “perversión”, podríamos decir, del nacionalismo, los elementos de la política moderna no son de ninguna ayuda, porque las sociedades tradicionales incluían límites, aunque frecuentemente violados, al poder absoluto del Estado, lo que no ocurre ya frente a una voluntad nacional soberana. A Taylor le parece que, por estas razones, este tipo de nacionalismo, aunque procede de fuentes parcialmente similares a las del nacionalismo liberal, es “un animal completamente diferente” que obedece a una dinámica también diferente y que no se puede reducir toda forma histórica de nacionalismo a él.

Estas son, entonces algunas de las derivaciones políticas de las ideas de Taylor sobre la identidad moderna. Podemos ver en ellas, como lo decíamos al comenzar, una reflexión sobre la identidad y la cultura que subraya sus conexiones con el bien y la moralidad, frente a una aproximación puramente empírica. Por otra parte, este tipo de aproximación no opone la identidad a la modernidad, sino que habría que pensar a la reivindicación de la primera como un producto de la segunda, si es verdad que las fuentes morales de la identidad moderna incluyen marcos de referencia como los que le dan sentido a la idea de autenticidad, a las políticas del reconocimiento, la dignidad universal y las políticas de la diferencia. Pero hay otras oposiciones que pierden sustento teórico también, a partir de estas concepciones: la oposición entre derechos de grupo y derechos individuales, por ejemplo, o la oposición entre nacionalismo y modernidad. En este sentido, lo nuevo que aporta la reflexión de Taylor tiene que ver, en definitiva, con una labor de esclarecimiento conceptual que nos ayuda a no quedar presos de visiones superficiales y simplistas de la modernidad, o de concepciones monolíticas de las relaciones entre la cultura, la identidad y la sociedad.

Naturalmente, las ideas de Taylor han sido objeto de muchas apreciaciones, tanto favorables como críticas. Como en el caso de otros autores que defienden una cierta idea de comunidad política no reductible ni a una variedad del atomismo, ni a la de maximización de utilidades, o al cálculo de costos y beneficios, la obra de Taylor ha sido considerada como una crítica del liberalismo. La respuesta de Taylor a esta crítica es matizada y en muchos de sus textos no busca tanto apartarse del liberalismo, en un sentido amplio, como contribuir al desarrollo de un nuevo tipo de liberalismo, que no se funde en lo que Michael Sandel ha denominado la “república procedimental” y el “yo desvinculado”.

Una crítica muy interesante para nosotros es la que hace el filósofo español José María González en sus textos “Metáforas de la identidad: una ironía sobre Charles Taylor”, de 1998 y posteriormente en “Entre el disimulo barroco y la autenticidad romántica: defensa de una identidad múltiple”, del año 2007. José María González afirma, por una parte que la descripción que hace Taylor de las fuentes del yo “es unilateral en el diagnóstico de lo romántico y lo expresivo como el núcleo del yo moderno (1998, p. 236). Y subraya, por otra parte, una ausencia fundamental en el vasto fresco de Taylor sobre la identidad moderna, la ausencia del barroco. Este punto es muy importante, porque González cree detectar, además, en el barroco, una idea distinta de identidad, una idea de “identidad múltiple” no reductible al marco ético de la autenticidad. Esta idea de una identidad múltiple le parece, además, especialmente adecuada para nuestra época postcolonial, de hegemonías globales no claramente nacionales y de multiculturalismo. Esta imagen múltiple de la identidad está presente, por ejemplo, en las maneras de nombrar –de identificar– las diferentes categorías sociales en el imperio colonial español en América. A manera de ejemplo, González destaca varias de estas categorías que se refieren al sucesivas mezclas de españoles, indios, mestizos y negros, que podrían también “nombrar una de las características de la identidad contemporánea, que parece no tener raíces fuertes y sostenerse en el aire sin ligazones de tipo comunitario” (...) hoy todos somos mestizos de múltiples culturas, sin fuertes raíces comunitarias, obligados a elegir y construir nuestra propia identidad” (2007, p. 204).

Es difícil conjeturar una respuesta de Taylor a este tipo de objeción, que sin duda restringiría el ámbito de aplicación de sus concepciones sobre la identidad moderna. Uno de sus posibles réplicas podría, tal vez, consistir en recordarle a José María González que la idea de elegir nuestra identidad es una variedad en el arco de posibilidades de la autenticidad moderna, y que, por otra parte, no es tan obvio que el momento de la elección sea la clave fundamental en la construcción de las identidades. Pero para nosotros, precisamente en América Latina, se trata de una observación crítica de gran importancia por el peso de la cultura barroca de la mezcla y lo híbrido en nuestras sociedades. Esto sin duda no invalida el gran interés de los análisis de Taylor, pero nos obliga a ampliar su marco de estudio para hacerlo significativo para el análisis de nuestra cultura.

Referencias bibliográficas

- Anthony Appiah (2007), *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.
- Francisco Colom (1996), *Razones de Identidad*. Madrid: Anthropos.
- Fanon, Frantz (1975), *Les damnés de la terre*. Paris: Maspéro.
- Frankfurt, Harry (1971), "Freedom of the will and the concept of a person", *The Journal of Philosophy*.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and nationalism*. Ithaca, N. Y: Cornell University Press.
- González, José María (1998), "Metáforas de la identidad: una ironía sobre Charles Taylor", en *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza.
- _____ (2007), "Entre el disimulo barroco y la autenticidad romántica: defensa de una identidad múltiple", en José Jara, Carlos Ruiz, Marcos García de la Huerta, comp., *La política en la era de la globalización*. Santiago: Cuarto Propio.
- Kymlicka, Will (1996), "Derechos individuales y derechos de grupos en la democracia liberal", *Isegoría*. Madrid.
- Maravall, José Antonio (1975), *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel.
- Taylor, Charles (1985), "What is human agency?" en *Philosophical Papers I, Human agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1982), "The diversity of goods" en Amartya Sen y Bernard Williams, comp., *Utilitarianism and beyond*. Paris: Editions de la Maisondes Sciences de l'homme.
- _____ (1986), *The sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ (1991), *The malaise of modernity*. Montreal: CBC Lectures.
- _____ (1993), "El debate entre liberales y comunitarios" en *Revista de Humanidades*. Universidad Andrés Bello.
- _____ (1996), "Identidad y reconocimiento" en *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 7.
- _____ (2005), *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2007), *A secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ (2011), *Dilemmas and Connections*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Tugendhat, Ernst (1979), *Autoconciencia y autoafirmación*. México: Fondo de Cultura Económica.