

ARISTOTELISMO,
LA UNIDAD DEL BIEN Y SUS CONSECUENCIAS TEÓRICAS

*Aristotelianism,
the unity of the good and its theoretical consequences*

MAURO J. SAIZ

Resumen: En este trabajo se busca mostrar la relevancia de la concepción del bien humano para las diferentes dimensiones de un sistema filosófico. Para ello, se compara la posición de Alasdair MacIntyre con la de Charles Taylor. En primer lugar, se expone la adhesión de ambos a una concepción aristotélica –evidente en el primero, más parcial y limitada en el segundo–, para luego señalar sus desacuerdos en torno a la idea del bien humano, que uno ve como unitario e integrado, mientras que el otro interpreta como plural y potencialmente contradictorio. Finalmente, se rastrean las repercusiones que esta divergencia tiene sobre distintos ámbitos de sus respectivas teorías, como la evaluación moral de la Modernidad o las posibilidades de un diálogo inter-tradicional. Así, se pretende dejar en evidencia la necesidad de atender a esta dimensión ética en un ámbito filosófico habituado a ignorarla o darla por supuesto.

Palabras clave: MacIntyre; Taylor; unidad del bien; aristotelismo

Abstract: This paper aims to show the relevance of the conception of the human good for the different dimensions of a philosophical system. To do so, Alasdair MacIntyre's and Charles Taylor's positions are compared. In the first place, the adherence of both to an Aristotelian conception is presented –evident in the former, more partial and limited in the latter–, to then point out their disagreements on the idea of the human good, which one sees as unitary and integrated, while the other interprets it as plural and potentially contradictory. Finally, the repercussions of this divergence on different aspects of their respective theories are tracked, such as the moral evaluation of Modernity or the possibilities of an inter-traditional dialogue. Thus, the intention is to evidence the necessity of attending to this ethical dimension in a philosophical climate used to ignoring or assuming it as given.

Keywords: MacIntyre; Taylor; unity of the good; Aristotelianism

INTRODUCCIÓN

Alasdair MacIntyre ha ganado una merecida fama en el ambiente filosófico contemporáneo por más de una razón. Sus contribuciones tocan ámbitos diversos –desde la ética y la política hasta la educación, pasando por la metafísica, la epistemología, la antropología, la historia y la religión–, tendiendo puentes en un mundo académico signado por la hiperespecialización y compartimentalización de sus disciplinas. Es precisamente este carácter sistemático de la investigación racional que él defiende lo que vuelve más evidente la interconexión entre los diversos niveles y dimensiones de la teoría.

En este trabajo deseo ilustrar la influencia que el nivel antropológico y ético ejercen sobre otras facetas de la propuesta normativa, analizando el ejemplo de la concepción del bien humano y algunas de sus múltiples consecuencias. Para esto, compararé la posición de MacIntyre con la de Charles Taylor, otro de los filósofos morales contemporáneos más reconocidos. La contraposición se justifica en virtud de que existen notables puntos de coincidencia entre ambos autores: son críticos (en medida diversa) de algunas de las formas y estructuras políticas liberales contemporáneas, trabajan desde tradiciones externas a la filosofía analítica predominante en la academia anglosajona, son sensibles a la particularidad histórica y cultural –lo que en su momento llevó a que fueran ambos catalogados bajo la imprecisa etiqueta de “comunitaristas”–, entre otros. Todo esto, desde luego, se entrecruza con algunas diferencias marcadas. Sin embargo, los dos intelectuales de algún modo han abrevado en la teoría aristotélica para configurar su concepción del razonamiento práctico y el bien humano. Esto es evidente y explícito en el caso de MacIntyre, mientras que Taylor no se declara primariamente como aristotélico, aunque no es difícil encontrar adhesiones (incluso declaradas) al pensamiento del Estagirita.

En consecuencia, a continuación describo algunas de las principales ideas o ámbitos donde cada autor revela la influencia aristotélica, prestando especial atención a cómo interpretan el bien humano en esta tradición. En la sección siguiente, expongo específicamente el desacuerdo entre ambos respecto de su composición: si se trata de un ordenamiento unitario y consistente, o plural y sujeto a tensiones o contradicciones. Finalmente, rastreo los efectos que adoptar una u otra posición tiene en otros niveles del análisis para cada pensador, trazando un vínculo entre ellos.

Es menester aclarar que el objetivo de la investigación no es determinar cuál de las dos lecturas es más fiel a la fuente original, sino resaltar, a partir de este caso específico, las importantes repercusiones que la adopción de ciertas posturas en el nivel ético tiene para otras ramas disciplinarias. Esto es tanto más relevante en cuanto es muy común que los cánones académicos y disciplinarios vigentes lleven a ignorar o mantener inarticulados estos compromisos filosóficos (y sus consecuencias).

I. ARISTOTELISMO(S)

Es prácticamente innecesario justificar la clasificación de MacIntyre como aristotélico. Él mismo hace explícita su identificación y adhesión a esta tradición filosófica en todas sus obras de madurez, comenzando al menos con *After Virtue*. Ya en ese entonces, a comienzos de la década de 1980, encontraba que el aristotelismo era la mejor alternativa disponible a la teoría y práctica moral moderna, que abarcaría tanto a los herederos de lo que denomina “Proyecto Ilustrado” (utilitaristas, neokantianos), al emotivismo, como también a otras versiones críticas, entre ellas las derivadas de Nietzsche.

Sus principales libros de las dos décadas subsiguientes no hicieron más que acentuar esta orientación. En *Whose Justice? Which Rationality?* y en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* mantiene la pretensión de superioridad racional del aristotelismo –ahora especificando que en su versión tomista– e intenta delinear el modo en que tal superioridad descriptiva y normativa podría ser establecida. *Dependent Rational Animals*, finalmente, marca la aceptación de uno de los postulados centrales aristotélicos que hasta entonces el filósofo había intentado excluir de su sistema: la “biología metafísica”, es decir, la idea de que nuestra configuración natural como especie condiciona nuestros rasgos esenciales con consecuencias normativas para los fines que debemos perseguir, las prácticas y modos de organización que son adecuados para seres como nosotros –aunque, hay que decirlo, el escocés lo recupera esta dimensión de un modo un tanto distinto al de Aristóteles–. El paso del tiempo no parece haber hecho mella en la identificación del autor con el aristotelismo, puesto que su último libro, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, sintetiza y avanza más la misma perspectiva, buscando defender una explicación de la educación moral y la racionalidad práctica desde esta tradición, frente a sus rivales por excelencia, que aquí aparecen bajo las etiquetas de “expresivismo” y “Moralidad”.

Hecha esta brevísima recapitulación, también importa señalar que, a pesar de que en todo este largo período MacIntyre constantemente ha intentado trabajar dentro del marco conceptual que la tradición le provee, construyendo de manera sistemática y coherente, él mismo es consciente (MacIntyre [1981] 2007: xi-xii) –y muchos otros han señalado, para excluirlo de la categoría de aristotélico o de tomista (Coleman 1994; Haldane 1994)– de que su propuesta incorpora elementos novedosos o diferencias de énfasis en dimensiones que el Estagirita difícilmente podría haber tenido en cuenta. Así, por ejemplo, sucede con el carácter “historicista” o particularista de su teoría, que atribuye a la influencia de Vico, Collingwood y Marx, la consciencia de la falibilidad de cualquier formulación teórica y el carácter social y culturalmente condicionado de cualquier interpretación o articulación teórica, que revela algún impacto de los desarrollos de la hermenéutica contemporánea (Knight 1998: 257-262). Knight observa que el aristotelismo de MacIntyre deriva de

las lecturas de Gadamer y Anscombe (por oposición a la de Heidegger), dando un lugar central a la noción de “tradición” (Knight 2005: 259-260).

Por todo esto, quizá haríamos mejor en hablar de un “neor aristotelismo” –por lo demás, así aparece en *Ethics in the Conflicts of Modernity*–. En definitiva, la pregunta crucial para MacIntyre es si se puede sostener, como él sostiene, que todos estos desarrollos ya estaban de algún modo implícitos o, al menos, no resultan incompatibles con los primeros principios que informan todo el sistema. En efecto, es en este mismo sentido que puede afirmar que Tomás de Aquino es “un mejor aristotélico que Aristóteles” (MacIntyre [1981] 2007: x). En otras palabras, la pregunta es si su convicción de estar trabajando dentro de la misma tradición está fundada.

En todo caso, una de las dimensiones que más profundamente ha trabajado el autor en la línea aristotélica es la de la racionalidad práctica. Se podría decir que *Whose Justice? Which Rationality?* precisamente está dedicado a defender dos tesis centrales: que el modo de razonar y los criterios válidos de corrección (es decir, la misma noción de racionalidad) se configura de formas inconmensurablemente distintas en diferentes tradiciones filosófico-morales, y que, de entre ellas, la caracterización aristotélico-tomista es la más adecuada o verdadera (MacIntyre 1991). Knight resume la propuesta ética sustantiva de este modo:

To be human is to act rationally in society with others. This involves identifying a good to be pursued, identifying the action most likely to secure that good under present conditions, and therefore acting accordingly. This was described by Aristotle in his syllogistic account of the general form of practical reasoning. To act justly is to give everyone and everything its due. Action is to be undertaken for the sake of some good, lesser goods being pursued for the sake of greater goods, the greatest good being that of the good life. Four implications of this are especially noteworthy. First, both ends and means are subject to reason. Secondly, reasoning about means cannot be merely instrumental because reason and action are themselves partially constitutive of that for which they are undertaken. Thirdly, practical reasoning necessarily results in action. Finally, rationality can be articulated in ways that are no longer simply cultural and conventional but also philosophical and critical. (Knight 1998: 13)

Vinculado a esta caracterización y más directamente atinente a la presente investigación, para MacIntyre se sigue que, dado que nuestro razonamiento práctico resulta en una acción que, aquí y ahora, privilegia determinado bien sobre otro, la solución moralmente correcta será aquella que efectivamente priorice el bien verdaderamente superior –o, para mayor exactitud, actúe de tal manera que en la narración general de su vida se pueda decir que ha priorizado cada bien según su verdadero valor–. Una de las novedades específicas que el pensador escocés incorpora a esta tradición es, como se señaló más arriba, la consciencia de la diversidad histórica y cultural, que podría empujarlo hacia una definición relativista de la jerarquía de bienes. Si bien puede caber alguna duda al respecto en *After Virtue*, ya entonces el autor respondía

que el *telos* humano no es el mismo tipo de vida en todo tiempo y lugar, y sin embargo tiene un carácter objetivo que en cada caso debe ser descubierto, antes que elegido (MacIntyre 1984: 38). La misma solución termina de consolidarse en las obras posteriores, que recuperan la dimensión metafísica de la teoría y trabajan sobre el presupuesto de una naturaleza humana objetiva (la cual se articularía o manifestaría y perfeccionaría de maneras diversas, según el contexto socio-histórico).

Ahora bien, si a través de sus manifestaciones variables subyace una serie de características y condiciones objetivas, tomada en cualquier caso concreto la jerarquía de bienes que se pueda construir para esa persona determinada en esa sociedad determinada deberá ser unitaria e internamente coherente. Así emerge la pregunta por los dilemas morales; ¿es que no pueden existir conflictos entre los bienes o contradicciones internas en nuestros objetivos? Para MacIntyre, en el aristotélico-tomismo uno puede verdaderamente sentirse o creerse en un dilema moral, pero debe ser consciente de que este aparente dilema es efectivamente el resultado de un error superable en el razonamiento práctico. Existe el dato existencial del dilema percibido y su correspondiente dolor, que cesa una vez identificado el error, pero esto no es un dato último e ineliminable de la vida moral que refute la teoría. Precisamente, la existencia del dolor estaría reflejando la convicción de que existía un camino más adecuado, aún no descubierto (MacIntyre 2006b: 97-99).

En otro lugar critica a los aristotélicos contemporáneos –no necesariamente está pensando en Taylor, pero la objeción perfectamente podría aplicársele, como se verá– que reconocen múltiples bienes no jerarquizables, ya que esto volvería al silogismo práctico aristotélico demasiado indeterminado y no supondría una solución frente al liberalismo. Por lo tanto, el bien debe concebirse como singular y unitario, aunque complejo, si deseamos que los juicios prudenciales tengan algún tipo de validez lógica (MacIntyre 1990b: 352).

Atendiendo ahora al pensamiento de Taylor, a diferencia de lo que sucede con MacIntyre, Aristóteles no aparece como la figura de referencia central en ninguna de sus obras mayores –aunque esto no significa que no sea mencionado, como veremos–. Es muchísimo más frecuentemente declarada su deuda intelectual con pensadores contemporáneos, como Hegel, Merleau-Ponty, Heidegger, Wittgenstein y Gadamer.

Su tratamiento del Estagirita viene muchas veces asociado a la narración histórica de la superación de su concepción metafísica. En estos casos, lo incluye dentro de una concepción general del cosmos como un todo ordenado, con una correspondencia ontológica entre diferentes niveles de existencia, desde el movimiento de los astros hasta la dirección de la vida humana y su organización social, pasando por el reino animal. A esto lo llama generalmente Teoría de las Formas platónico-aristotélica, o bien, “Gran Cadena del Ser” (*Great Chain of Being*), que predominaría en la mayor parte del pensamiento antiguo y cristiano medieval –fuertemente inspirado en aquél–. Pero, precisa-

mente, en la narración de Taylor esta forma de aproximarse a la realidad queda definitivamente sepultada con el advenimiento de la ciencia post-galileana y la consiguiente concepción mecanicista del universo físico (Taylor 1985a: 246; 1994a: 210). Aun si buena parte de su obra se puede describir como un intento de discutir y superar las limitaciones y defectos que el paradigma epistemológico resultante conllevó para las ciencias sociales y la comprensión de la acción humana, al menos en lo que refiere a la descripción del mundo, la teoría de las formas es un camino irreversiblemente clausurado. De ahí que él mismo recurra a los aportes de la fenomenología y la hermenéutica como vías más prometedoras en este campo.

Con todo, se puede encontrar varios otros pasajes donde el autor efectivamente reconoce su coincidencia con y aprendizaje de Aristóteles, generalmente en el campo de la ética, la antropología y la política. Mencionemos solamente algunos casos.

Una de las enseñanzas aristotélicas que más frecuentemente reivindica es lo que tradicionalmente se llamó “sociabilidad natural”, es decir, la necesidad ineludible de la pertenencia y participación en la sociedad para el pleno desarrollo humano.

En un ensayo dedicado a atacar las teorías que denomina “atomistas” –es decir, aquellas que dan primacía al individuo y sus derechos, relegando a un segundo lugar la obligación de pertenecer y colaborar con la sociedad– intenta definir qué nos hace titulares de derechos y sostiene que es la posesión de ciertas capacidades que consideramos que merecen respeto. Pero entonces también tenemos un compromiso con contribuir a desarrollarlas en otros y en nosotros mismos (Taylor 1985b: 195). Concluye ese mismo trabajo indicando que en el fondo de la discusión se encuentra el tema de la naturaleza humana y las condiciones de la agencia humana. Para Taylor, ésta requiere la existencia continuada de la comunidad política, de la deliberación y otras prácticas sociales que sostienen esta autocomprensión y valoración de la libertad. (Taylor 1985b: 208-210). Posición que sostiene en repetidas ocasiones a lo largo de su carrera, muchas veces resumiéndola bajo la etiqueta de “tradicción del humanismo cívico” (Taylor 1995: 142), a la que él mismo confiesa adherir y donde también incluye a Aristóteles.

En otro orden de cosas, Taylor también asume la noción aristotélica del carácter teleológico de la acción humana. Este es un aspecto fundamental de su crítica a la epistemología naturalista en las ciencias sociales y la filosofía moral (Taylor 1985a: 78-80, 104-105), pero también configura crucialmente el modelo de racionalidad práctica que el autor pretende defender. Éste es muy cercano al macintyreano expuesto más arriba, por lo que no vale la pena reproducirlo íntegramente¹. Digamos solamente que también implica una reva-

¹ Para una comparación detallada de ambos modelos de racionalidad práctica, ver la tesis de Laitinen (1995).

lorización de la *phronesis*, como una capacidad de reconocer el bien y la acción buena, a veces de manera parcialmente inarticulada, antes que como una pura deducción teórica desde principios (Taylor 1994b: 28-30). Los razonamientos prácticos, tal como Aristóteles los describe, no pueden reducirse a fórmulas universales de condiciones suficientes. En cada caso se puede hacer una articulación parcial de los bienes en juego para poder decidir, pero intentando hacerlos complementarios en el curso de una vida (Taylor 1997: 295-300).

Y con esta reflexión ya entramos de lleno en el aspecto que más nos interesa a los efectos de esta investigación. El razonamiento práctico nos sitúa ante bienes múltiples, obligándonos a distinguir y jerarquizar entre ellos. Éstos no son correctamente descritos como meramente ofreciéndonos placer o utilidad en proporciones cuantitativamente mayores o menores, sino que la fenomenología de nuestra vida moral revela que percibimos diferencias cualitativas entre unos y otros bienes; esto es a lo que el autor denomina “evaluación fuerte” (*strong evaluation*)².

Ahora bien, ya en *Sources of the Self* Taylor se manifestaba crítico de las teorías que reducen el bien humano a una única actividad o una única sensación, haciéndolos a todos ellos continuos entre sí. Incluso quienes, como él mismo, valoran una multiplicidad de bienes, deben ordenarlos con arreglo a algún tipo de principio o prioridad. Allí mismo le atribuye a Aristóteles una teoría comprensiva exactamente de este tipo:

Of course there will always be ranking of goods. The most comprehensive ethical theory, that which most eschews the hiving off of a special class of ends or issues as uniquely crucial, must incorporate some notion of the relative importance of goods. Aristotle's, the greatest of all comprehensive theories in the tradition, is a case in point. But this leaves open how we are actually going to square off different competing ends in the changing situations of life. In some predicaments, an end of generally lower rank may have exceptional urgency. (Taylor 1989: 64)

En estas páginas, el filósofo está intentando definir otro concepto central de su marco teórico: el de “hiperbien” (*hypergood*). Con esto se refiere a aquel bien que, dentro del esquema de una persona, cultura o tradición filosófica,

² Desafortunadamente, resultaría imposible incorporar aquí una exposición completa de las profundas repercusiones teóricas y prácticas de esta noción en la filosofía del autor –por ejemplo, que lleva implícita una apreciación de valor como objetiva o cuasi-objetiva–. La noción de evaluación fuerte (y sus consecuencias) es uno de los aspectos del pensamiento de Taylor que más atención ha recibido. Las formulaciones clásicas –aunque existen algunas versiones más tempranas– de esta teoría pueden encontrarse en el artículo *What Is Human Agency?* (Taylor 1985a, 15-44) y en la primera sección de *Sources of the Self* (Taylor 1989). Laitinen (2008) y Meijer (2018) han hecho de este punto el tema central de sendos libros. La evaluación fuerte y el espacio moral que configura la identidad tampoco están ausente de la mayoría de las obras importantes dedicadas al filósofo canadiense, como sucede con los trabajos de Abbey (2000: caps. 1 y 2), Smith (2002: cap. 4), O’Shea (2010: cap. 6) y, en el ámbito hispanoparlante, Gracia Calandín (2009: cap. 3) y Bellomo (2011: caps. 5 y 6).

resulta incomparablemente superior a los demás y por referencia al cual los demás deben ser sopesados y ordenados. No obstante, poco más adelante retoma la tradición aristotélica de este modo:

Against this [la propuesta platónica, donde todo lo que pueda entrar en conflicto con el hiperbien es automáticamente rechazado como bien espurio], the other possible strategy is propounded by Aristotle. This is to affirm all goods. And indeed, regarding the goods we have come to recognize, which are bound up with the mode of social interchange which has developed among us, in the way in which I described in the last section, and which reflect the most sensitive insights of those who live within this mode: who is to say that these are worthless? Where, after all, can one stand to decide what the good for human beings is, unless within the (or a) human life form, taking note of the goods that people tend to seek within this form? The good life must thus be understood as one which somehow combines to the greatest possible degree all the goods we seek. These are not, to be sure, of equal value; and Aristotle recognizes that some are of higher rank than others—e.g., contemplation (*thewria*), and the kind of common deliberation which maximally develops *phronesis*. These touch more centrally on what we are as rational life, and thus their absence would void a life of much of its value. But their paramountcy is to be understood in terms of high priority, not as offering a critical perspective from which other lesser ones can be denied altogether.

We could say that what plays the role of a ‘hypergood’ in Aristotle’s theory is the “supreme good” (*teleion agathon*) itself; but this is the *whole* good life, i.e., all the goods together in their proper proportions. (Taylor 1989: 66, cursiva en el original)

Esta larga cita, que nos hemos permitido reproducir *in extenso*, describe perfectamente la caracterización que Taylor hace del esquema moral aristotélico. Inmediatamente después, admite que este tipo de teoría comprensiva, aunque muy atractiva, tampoco resulta plenamente accesible para nosotros, hoy en día. Esto se debe, en resumidas cuentas, a que tenemos ya una marcada conciencia de la diversidad cultural e histórica, de que ciertas prácticas y bienes considerados tales en otras épocas y sociedades, resultan inaceptables, pero además pretendemos que este juicio no sea meramente relativo³.

En todo caso, su simpatía y adhesión general a una concepción del bien de este tipo es manifiesta, tanto en *Sources* como en obras posteriores. En una entrevista con Daniel Blaikie, realizada en 2009, Taylor repite una explicación básicamente idéntica a la que acabamos de transcribir e insiste que, incluso reconociendo que esta lectura de Aristóteles es discutible, él cree que es la correcta –tanto como interpretación del filósofo griego, como la que él mismo adopta como verdadera– (Blaikie 2010). Concluye entonces que no se puede

³ Esto nos introduce en el fascinante problema de las condiciones y posibilidades de los juicios morales interculturales, que lamentablemente debo dejar para otra ocasión, ya que supondría alejarme demasiado de nuestro actual tema. No obstante, haré alguna alusión a esta dimensión del problema en las secciones siguientes.

abandonar ni la diversidad de los bienes ni la búsqueda de la unidad. En su interpretación, Aristóteles reconoce múltiples bienes que pueden ser deseables por sí mismos, y no ubica a uno solo en la cima de la escala, pero sí les da unidad en la experiencia concreta de una misma vida (Taylor 1997: 302)⁴.

II. UNIDAD O PLURALIDAD DEL BIEN HUMANO Y SUS CONSECUENCIAS

Con todo lo dicho hasta aquí podemos formarnos una idea clara del contraste que existe entre las apropiaciones de MacIntyre y de Taylor del esquema aristotélico del bien y la vida buena. Querría sugerir ahora que este desacuerdo, lejos de ser un detalle menor, está en la raíz de muchas de las diferencias fundamentales que los dos autores expresan en otros planos de su pensamiento. En efecto, sus respectivas posiciones respecto de la Modernidad, el objetivo al que podemos aspirar en los debates entre tradiciones filosóficas rivales y la verosimilitud general de sus planteos morales, es decir, algunos de los mayores temas que han ocupado a los dos intelectuales, acusan las consecuencias de esta diferencia fundamental respecto de la concepción del bien humano.

Tal vez el punto de acceso más evidente a la discusión sean los intercambios mantenidos por ellos mismos. Como dijéramos más arriba, a pesar de las múltiples similitudes y paralelismos que se pueden trazar entre los dos filósofos que nos ocupan, las menciones que cada uno hace del otro o las publicaciones especialmente dirigidas entre ellos son contadas. Sin embargo, las principales entre ellas se refieren, precisamente, al problema del bien, el razonamiento práctico y los criterios de decisión.

En su comentario a *Sources of the Self*, MacIntyre elogia el libro pero le reprimina, entre otras cosas, que no ofrece un criterio racional de decisión entre los múltiples bienes que dice reconocer, aproximándose –contra su voluntad, es cierto– al modelo subjetivista o existencialista sartreano del que pretendía alejarse (MacIntyre 1994a: 188-189). A ello responde Taylor que él realmente no rechaza la idea aristotélica de que diferentes bienes en conflicto puedan resultar ordenados a la luz de un bien superior o arquitectónico, en términos del Estagirita. Sin embargo, sí quiere sugerir que no todos los conflictos pueden ser resueltos de esta manera, y que no podemos tener una certeza *a priori* en uno u otro sentido. Continúa explicitando su concepción de la racionalidad práctica, tal como se expuso en la sección anterior, enfatizando su anti-fundacionalismo. Lo sorprendente, para él, es que dice haber aprendido esa misma concepción del propio MacIntyre, con lo que su reclamo de “criterios” para saldar cualquier discusión moral le parece incomprensible (Taylor 1994a: 203-206).

⁴ Esta irreductibilidad vale tanto a nivel individual como colectivo. Ya en otro lugar había declarado defender una posición aristotélica de la justicia, pero reconociendo que diferentes principios de justicia deben balancearse y combinarse en nuestras sociedades (Taylor 1985b: 291-317).

Aquí es necesario decir que Taylor no interpreta correctamente la acusación de MacIntyre. Se defiende diciendo que él sí ofrece elementos que permiten dirimir racionalmente los conflictos y, por otra parte, que tampoco en la teoría del escocés existen criterios morales universales. Laitinen (1998: 151) señala que Taylor parece estar pensando en criterios “explícitos”, aunque en su propia concepción, nuestras intuiciones y evaluaciones apoyadas en el trasfondo moral ofrece criterios “implícitos” –pero no por eso dejan de ser criterios–. Creo que el error de interpretación se puede expresar más claramente oponiendo criterios “universales” o “externos” a “culturalmente condicionados” o “internos”. (El propio Taylor deja en claro esta determinación terminológica en otro pasaje, donde define a los criterios precisamente como “*externally defined standards*”, excluyendo los que Laitinen llama implícitos y yo he llamado internos [Taylor 1995a: 42]).

La posición de MacIntyre queda más clara en su crítica a las versiones neoaristotélicas que reconocen bienes no jerarquizables, citada en la sección anterior. El filósofo escocés no está reclamando un criterio definitivo que resuelva todos los conflictos morales universalmente, cosa que ambos pensadores rechazan, sino que su pregunta es si Taylor ofrece algún criterio interno al que una persona pueda racionalmente apelar para ordenar coherentemente los bienes internos a su marco moral cuando se reconocen tantos como el autor parece hacerlo al enfatizar su diversidad o pluralidad.

Laitinen ha analizado detenidamente los argumentos desplegados en estos artículos y enumera las defensas que Taylor puede oponer a la acusación de MacIntyre, entre las que se cuentan el papel del trasfondo de significado, de los hiperbienes y del razonamiento práctico. Sin embargo, concluye que, aunque la teoría del canadiense sí contiene elementos que hacen posible juzgar racionalmente entre bienes en conflicto, la crítica de MacIntyre revela un defecto en su planteo. En efecto, Taylor nunca deja claros los límites del marco evaluativo con que el una persona o cultura se maneja. Dicho de otra manera, si una misma persona reconoce como genuinos demasiados bienes en conflicto, podría darse una situación en que no tuviera los recursos intelectuales para optar entre ellos o asignarles un peso relativo a la hora de tomar una decisión o emprender la acción (Laitinen 1998: 159-160). Con todo, este comentarista considera superior la teoría de Taylor, pero sí persiste la necesidad de dar una respuesta más clara al interrogante que MacIntyre adelanta.

La crítica también corre en el sentido inverso. Ese mismo año Taylor contribuyó con un capítulo a un libro colectivo dedicado a evaluar la obra de MacIntyre, editado por John Horton y Susan Mendus. Allí, señala, entre otras cosas, que el problema de la perspectiva metaética moderna es que impide reconocer la multiplicidad de bienes y su valor real respectivo, así como los dilemas que se dan entre ellos. Concluye –separándose de MacIntyre– que lo que se necesita actualmente es una reinterpretación de los bienes específicamente

modernos que no podríamos abandonar, para explicitarlos y vincularlos de manera integrativa a otros bienes hoy no reconocidos (Taylor 1994b: 37-43).

A ello responde MacIntyre:

Taylor asserts that this acceptance and endorsement [de la multiplicidad de bienes potencialmente incompatibles] is consistent with an Aristotelian standpoint: 'the Aristotelian theory can make sense of a conflict of goods from independent sources, like one between a transcendent good and one internal to some practice' (p. 39). At one stage I might have agreed with this, but I am now convinced that this is a mistaken reading of Aristotle. (MacIntyre 1994b: 287)

Este texto es especialmente interesante, porque allí el mismo MacIntyre confiesa que originalmente leía a Aristóteles del mismo modo que Taylor, admitiendo la pluralidad e inconsistencia de los bienes, pero al menos desde la época de *Whose Justice? Which Rationality?*, cambia de opinión.

En el mismo texto, la discusión continúa, de manera reveladora, en torno a la aceptación (Taylor) o no (MacIntyre) de los bienes específicamente modernos, mostrando la estrecha conexión y continuidad entre ambos puntos. Resulta superfluo repetir que la comprensión y crítica de la Modernidad, la historia de su advenimiento, así como la evaluación de sus repercusiones sociales, filosóficas y morales, constituyen uno de los grandes temas que han ocupado a estos pensadores, que están en el foco de sus obras cumbre y de buena parte de su producción durante las últimas décadas. Igualmente conocido es que la actitud valorativa que cada uno de ellos adopta hacia el período es marcadamente diferentes. Mientras que MacIntyre condena globalmente las consecuencias nocivas que percibe, especialmente a partir del Proyecto Ilustrado y sus herederos, Taylor se muestra mucho más sensible a lo que considera ganancias importantes en el plano moral, sin desconocer que el período y sus formas predominantes de pensamiento también encierran novedosos peligros y errores.

Desde luego, no es este el lugar para intentar una exposición completa de sus respectivas narraciones históricas-*cum*-filosóficas. El punto crucial es que el juicio final que cada uno realiza de la Modernidad se encuentra ya anticipado, condicionado y parcialmente explicado por la concepción del bien que se ha expuesto más arriba. Taylor es capaz de reconocer el valor que encierran las fuentes morales modernas y encarar la tarea de su clarificación, precisamente con miras a reconstruir algún esquema moral donde los diferentes bienes, tanto tradicionales como modernos, encuentren su debido lugar. Balance que será siempre provisorio y tenso, sujeto a la presión de las contradicciones que potencialmente encierra. El valor de la razón instrumental e impersonal puede chocar –aunque no necesariamente lo haga– con la concepción tradicional cristiana del mundo, como pleno de sentido, o mismo con otros ideales modernos, como el del expresivismo y la autenticidad personal. Con todo, el objetivo es lograr reconocer por qué cada uno de éstos efectivamente es con-

siderado un bien, cuál es su atractivo y así darle un lugar en nuestro propio horizonte moral.

Por el contrario, es comprensible que MacIntyre se muestre mucho más adverso a la Modernidad por cuanto declaradamente rechaza la noción de que los bienes sean compatibles entre sí. Si la buena vida implica un ordenamiento internamente consistente de los bienes, con sus respectivas jerarquías y, en última instancia, sin contradicciones ni dilemas, no parece posible que nuestros más altos ideales incluyan tanto la razón desvinculada moderna como la concepción aristotélica de la *phronesis*, o la maximización de la autonomía individual y la convicción de que nuestra identidad está siempre socialmente constituida, y que la felicidad personal siempre depende en cierta medida del bien común. Si sólo una jerarquía coherente de bienes puede ser verdadera – admitiendo, como este filósofo lo hace siempre, que su determinación concreta dependerá en una gran medida del contexto socio-histórico en que la vida práctica se desenvuelva –, salta a la vista cómo el advenimiento de una filosofía moderna, que rompe con la consciencia de estar trabajando dentro de una misma tradición filosófica, sustrae los conceptos y valores de su marco social originario y absolutiza un modelo de razón pura que en última instancia fracasa en su intento de construir un modelo universalmente válido y demostrable para nuestro comportamiento, sea interpretado como una genuina catástrofe para la filosofía moral (según la famosa imagen con que abre *After Virtue*).

Otro plano extremadamente significativo donde pueden rastrearse las consecuencias de las respectivas concepciones del bien es el de las posibilidades de un diálogo o debate entre tradiciones filosóficas o culturales incompatibles y rivales. Precisamente debido a la necesidad de criticar buena parte del *mainstream* filosófico político y moral contemporáneo, ambos autores han debido posicionarse de algún modo por fuera de las corrientes predominantes. Como ya se observó, MacIntyre encuentra esa exterioridad en el aristotelismo, y eventualmente en la versión tomista del mismo, mientras que Taylor se informa en varias corrientes, entre las que destacan la fenomenología y la hermenéutica. Ahora bien, aunque partiendo desde presupuestos un tanto diferentes, ambos son plenamente conscientes de la diversidad cultural e histórica, y cómo ésta condiciona fundamentalmente nuestro panorama moral e intelectual (MacIntyre [1981] 2007: 265-278; Taylor 1985b: 116-151). Esta es justamente una de las principales características que permitió incluirlos en su momento como dos de los más destacados representantes del movimiento comunitarista, a pesar de que ambos, en algún punto, renegaron de la etiqueta (MacIntyre [1981] 2007: xiv-xv; Knight 2005; Abbey 1996). Pero si esto es así, si no es posible apelar a ningún estándar racional universal, tal como las posturas derivadas de la Ilustración pretendieron y pretenden, ¿cómo es posible criticar a la moralidad dominante en nuestras sociedades occidentales contemporáneas? ¿Cómo es posible justificar nuestra adhesión a perspectivas alternativas?

De esta manera, el problema del debate inter-tradicional o inter-cultural queda en el primer plano de cualquier intento de oposición crítica a la teoría y práctica moral dominante, y los filósofos analizados han debido exponer algún procedimiento⁵ que permita sostener una pretensión de superioridad racional frente a otras posiciones rivales. Una vez más, una exposición completa y detallada del tema excede las posibilidades en este trabajo. Digamos solamente que ambos modelos se apoyan, en alguna medida, en las enseñanzas que las formulaciones en la filosofía de la ciencia impulsadas por Popper, Kuhn, Lakatos y otros dejaron respecto de la comparación entre paradigmas –aunque ciertamente no es ésta la única fuente relevante–. En consecuencia, aun cuando dos tradiciones morales no puedan ser juzgadas con una misma vara imparcial de racionalidad, una de ellas tendrá derecho a reclamar la adhesión racional cuando logre explicar a la otra en sus propios términos, mostrar sus deficiencias y problemas insuperables, y a su vez, ser capaz de explicarlos y resolverlos ella misma (MacIntyre 1988: 388; 1990a: 181; 2006a: 69-73). Taylor, aunque adhiere a esta descripción general (Taylor 1995: 42), muchas veces prefiere recurrir al concepto gadameriano de “fusión de horizontes” (*fusion of horizons*), por el cual uno o ambos interlocutores amplían su propio horizonte de significados, incorporando la extrañeza y particularidad del otro, y enriqueciéndose así al alcanzar una concepción globalmente más abarcadora y comprensiva (Taylor 1985b: 125-126; Taylor 2011: 32).

En otro lugar (Saiz 2020) he sostenido la hipótesis de que, a pesar de su proveniencia desde diferentes tradiciones filosóficas y otros puntos de desacuerdo, los planteos de estos dos autores respecto del diálogo inter-tradicional presentan suficientes elementos comunes como para resultar compatibles entre sí y susceptibles de una síntesis superadora. Sin embargo, hay una discordancia que persiste entre ellos respecto del resultado final que podría esperarse razonablemente de un proceso de esta naturaleza. MacIntyre suele manifestar que, en el mejor de los casos –aunque esto de ninguna manera está garantizado y puede fallar por múltiples razones–, una tradición logrará mostrarse racionalmente superior a otra, logrando la adhesión racional de al menos algunos de los antiguos partidarios de la “vencida”; o bien, en el ejemplo más empleado por el filósofo escocés, tendrá lugar una síntesis superadora, tal como habría sido el mérito de Tomás de Aquino con su integración de la filosofía aristotélica y la tradición cristiana agustiniana en el siglo XIII (MacIntyre 1988: cap. X; 1990a: cap. VI). Por el contrario, Taylor siempre se ha mostrado mucho más adverso a la posibilidad de la síntesis entre culturas o corrientes filosóficas. La misma noción gadameriana, al menos en la lectura que realiza el canadiense, apunta a reconocer y respetar la otredad del interlocutor, identifi-

⁵ Quizá el término sea un tanto equívoco, por cuanto para ninguno se trata exactamente de un “procedimiento”, como un conjunto de pasos claramente distinguibles y universalmente aplicables. Se trata, más bien, de las condiciones y elementos que deben estar presentes para poder encarar un debate fructífero entre posiciones filosóficamente incompatibles y, a primera vista, incommensurables.

cando aquello que es irreductible o incompatible con nuestro propio esquema intelectual. En otros lugares explicita su rechazo a lo que llama “moralidades de un sólo término” (*single-term moralities*) y defiende explícitamente la irreductibilidad de las formulaciones acerca del fin último (Taylor 2011: 14-16; cfr. 1985b: 312). La más notable de estas declaraciones para mi propósito actual es una breve intervención en un coloquio acerca de las posibilidades de diálogo entre el tomismo y la filosofía analítica, donde Taylor manifiesta que, aunque valora y reconoce la importancia de continuar desarrollando y enseñando en la tradición tomista, una de sus mayores limitaciones siempre ha sido el excesivo énfasis en la síntesis intelectual, revelando una cierta insensibilidad a la diferencia cultural e histórica, algo que solamente ciertas corrientes filosóficas contemporáneas han puesto suficientemente de relieve (Taylor 1999: 209-210).

Nuevamente, encuentro que la divergencia respecto a lo que podemos aspirar en nuestras discusiones intelectuales se corresponde con la misma estructura del bien que se ha expuesto al inicio de esta sección. La aspiración a la síntesis o superación racional por parte de una corriente internamente coherente⁶ y relativamente sistemática por parte de MacIntyre entronca con una concepción del bien humano que reviste similares características integrativas. Si una vida humana plena exige, en última instancia, una jerarquía consistente y no dilemática, la adecuada articulación teórica de la misma no puede sino serlo en la misma medida –insisto aquí en que, tanto en el campo de la práctica moral como de la investigación filosófica, este es el objetivo, fin o *telos*; esto no significa que no pueda haber errores, contradicciones y rectificaciones en el curso de nuestro progreso intelectual y moral–. Así también sucede con Taylor, en sentido contrario. Dado que desde su perspectiva la felicidad humana o vida buena no puede excluir nunca la dificultad dramática para integrar bienes en ocasiones incompatibles, resulta comprensible que tampoco sea posible construir una única perspectiva filosófica que articule completamente esa realidad variable, llena de respuestas contingentes y siempre irresuelta o inconclusa. En otras palabras, del mismo modo que múltiples bienes simultáneamente válidos pueden reclamarnos, múltiples tradiciones culturales y morales pueden revelarnos estas diversas dimensiones de lo valioso en la vida humana, aun cuando cada una sea en cierta medida irreductible a las otras y encierre una peculiar especificidad en su aporte.

Finalmente, en un sentido mucho más práctico e inmediato, la descripción del razonamiento práctico adecuado variará ligeramente en cada caso. Ambos adhieren a una estructura similar –como se vio en la sección anterior–,

⁶ Es crucial entender correctamente esta característica de las tradiciones para este autor. Que la tradición busque ser sistemática y coherente de ningún modo significa que excluya el conflicto, la discusión interna, la diversidad de interpretaciones y la evolución en el tiempo. Precisamente este dinamismo de la tradición es algo que MacIntyre destaca, frente a la concepción más estática de la misma que suele asociar a Edmund Burke (MacIntyre 2006a: 16).

apoyada en el silogismo práctico aristotélico y la noción de prudencia, pero la pregunta emerge al estar enfrentados a múltiples bienes incompatibles o imposibles de satisfacer simultáneamente. En esta situación, admitiendo que ambos sean bienes legítimos y no haya error en este sentido, según MacIntyre existirá una solución correcta en cada caso, aquella que jerarquice correctamente, atribuyendo las prioridades adecuadas. En tanto que para Taylor el juicio prudencial parece, en ciertas situaciones, quedar librado a una cierta indeterminación, donde existe un número de soluciones posibles y simultáneamente válidas. La corrección o adecuación del juicio y su acción resultante dependerá más bien de que se esté expresando la percepción auténticamente vivida por el agente de esos bienes en pugna⁷.

Una vez que se ha identificado el fondo del desacuerdo en todos estos planos –y ciertamente podrían rastrearse correspondencias en otros niveles de la teoría–, cabe preguntarse en qué medida la disidencia en relación a la unidad y coherencia (o pluralidad y conflicto) de los bienes supone un obstáculo fundamental para una lectura armonizadora de los dos autores. Tomando en cuenta que para ambos el progreso moral es un proceso de aprendizaje y descubrimiento (a través de las prácticas, de la articulación y transformación de mis valoraciones auténticas, todo ello en el marco de un horizonte de significados tradicional o cultural), la imagen del *telos* humano al que aspiramos a llegar es una que debe ser profundizada y rectificada en el curso de nuestra vida –la cual puede ser narrada precisamente como la secuencia de esa búsqueda–⁸. Este trabajo de articulación reflexiva y deliberación necesitará sopesar diferentes bienes en todo caso, e incorporarlos en una imagen unitaria del mundo, del hombre y de la propia vida. Esto vale incluso para Taylor, por cuanto él no se resigna a la incoherencia al admitir fuentes morales independientes que

⁷ Esto implica introducir elementos novedosos –como la noción de autenticidad, que aquí apenas he mencionado al pasar, pero que es central en el pensamiento del canadiense– en el modelo aristotélico originario. No es esta una acusación en sí misma, puesto que ya he sostenido antes que ambos defienden versiones en alguna medida modificadas o ampliadas de neoaristotelismo, introduciendo elementos modernos en su interpretación. No obstante, es aquí donde emerge la aguda crítica de MacIntyre, citada más arriba, respecto de la indeterminación en última instancia de los juicios de valor en la teoría de Taylor; esto es, el problema de los criterios (ver *supra*).

⁸ Esto es así incluso en el caso de MacIntyre, cuya primera formulación –aunque provisional– de una vida buena es aquella dedicada a la investigación de lo que una vida buena debe ser. El razonamiento no es circular, porque en su teoría sí existe ese objeto buscado, sí existen formas de vida que permiten realizar más plenamente nuestra común naturaleza humana. En otras palabras, la búsqueda no es una ilusión autojustificante, sino que hay un objeto real a alcanzar y que le da sentido. Pero si hay un destino –al cual no hay ninguna garantía de llegar efectivamente y, de hecho, en varios pasajes el escocés admite que, desde una perspectiva tomista, aunque no aristotélica, sería inconcebible alcanzar ese punto de perfección en el cual la búsqueda sencillamente concluyera (MacIntyre 2016: 230-231)–, esa imagen de la vida buena jamás podrá prescindir de la actividad de deliberación práctica (y las virtudes asociadas) como una parte central de ella.

puedan entrar en conflictos dilemáticos. La necesidad de acomodar los bienes en cuestión no implica arbitrariedad en la atribución de importancia, sino precisamente un trabajo de razonamiento práctico. Ahora bien, si en ambas propuestas teóricas se admite la posibilidad de reclamos que nos exijan algún tipo de ordenamiento de bienes que podemos no ser capaces (aún, añadiría MacIntyre) de resolver de una única manera, resulta ser que en nuestra fenomenología moral cotidiana la experiencia y el acto de razonar prácticamente no serán tan distintos. Según las dos caracterizaciones, el agente típicamente se encontrará en una situación en la que deba llegar a una conclusión práctica (es decir, una acción) que, siendo siempre corregible, asigne una importancia y ubicación determinada a cada uno de los bienes en juego.

La mayor diferencia será en el ideal nunca plenamente realizado: el modelo de vida buena macintyreano será uno fundamentalmente armónico, mientras que el tayloriano será uno que permanezca en un equilibrio inescapablemente tenso entre los bienes incompatibles pero auténticos. En el primero, ciertos bienes modernos no tendrán cabida, al menos en su formulación predominante hoy, mientras que en el segundo sí lo harán. En última instancia, se trata de qué tan congruentemente cada uno de los pensadores puede ofrecer la imagen más completa de una vida buena. Pero dado que ese ideal es antes un postulado teórico que una condición efectivamente asequible en la vida humana –terrena, se podría agregar, como lo hace MacIntyre (2016: 230-231) y probablemente Taylor coincidiría–, las consecuencias prácticas inmediatas son menos dramáticas de lo que podría parecer a primera vista. Desde luego, no pretendo con esto que las discusiones en torno al ideal de vida buena sean irrelevantes en una tradición moral; todo lo contrario: son uno de sus elementos centrales, ya que ordenan el resto del esquema. Pero la distancia entre los dos autores analizados en este punto, si bien apreciable, todavía puede construirse como interpretaciones rivales dentro de una misma tradición filosófica, antes que posiciones absolutamente irreconciliables. En definitiva, el verdadero desafío será el de llevar adelante el proceso de comparación y debate entre los diferentes modelos del bien, a los efectos de intentar determinar cuál resulta más convincente, cuál resulta más coherente como marco en virtud del cual orientar nuestra vida. Y esta comparación probablemente no pueda tener lugar sino en la vida práctica real de cada uno de nosotros, agentes humanos que debemos dar cuenta, explicarnos y tratar de orientarnos en las dificultades de razonar moralmente (Taylor 1985b: 114; 1989: 56-58; MacIntyre 2016: 110-113).

CONCLUSIONES

En el curso de este trabajo he intentado mostrar una de las líneas cruciales de ruptura entre dos de los filósofos morales contemporáneos más influyentes. Tanto MacIntyre como Taylor han desarrollado sus respectivas teorías bajo la influencia del pensamiento de Aristóteles, de manera explícita y marcada en el caso del primero, de manera más parcial y acotada a ciertas dimensio-

nes o ámbitos en el segundo. En ambos encontramos, crucialmente, una cierta noción del razonamiento práctico y del bien humano que éste persigue esencialmente articulada sobre las bases de la *phronesis* aristotélica y su discusión de la vida buena para el ser humano. Al mismo tiempo, uno y otro incorporan elementos que (discutiblemente) no estaban presentes en la formulación originaria de la tradición filosófica, especialmente en lo que concierne al carácter histórico y situado de todo pensamiento y valoración, la diversidad cultural y la reacción (más o menos positiva o negativa) frente las específicas intuiciones, ideales y perspectivas modernas. En este sentido, se puede afirmar que se trata de neoaristotelismos, en mayor o menor medida fieles al original.

De entre las diferencias que existen entre las dos lecturas del Estagirita, una salta a la vista y fue expresamente tematizada por los propios autores: la interpretación del bien humano como una jerarquía de bienes que deba ser interpretada como unitaria y coherente, o plural y potencialmente dilemática. La tesis que ha guiado la discusión en estas páginas es que ese desacuerdo aparentemente menor tiene repercusiones de una enorme magnitud cuando se extrapolan y traducen a otras áreas o dimensiones de la propuesta teórica. En el caso de los dos autores analizados, esto se puede apreciar en sus respectivas posturas frente a la Modernidad, el mejor resultado al que podemos aspirar en los debates entre tradiciones filosóficas o culturales rivales y la representación de nuestros juicios morales, aunque podrían mencionarse muchas otras.

Debo precisar que no pretendo defender aquí una prioridad causal ni lógica entre unos y otros niveles de la teoría. Es decir, no necesariamente la concepción del bien humano se define “primero” –sea en un sentido lógico o cronológico– y *como consecuencia* se pasa a adoptar posiciones correlativas en los otros planos. Sería más adecuado describirlo como un complejo conceptual sistemático, donde cierta actitud o perspectiva fundamental orienta todas estas dimensiones en un sentido general, así como en su interconexión e interacciones recíprocas. Así, la concepción del bien resulta ser más precisamente un punto de entrada posible a este aspecto de la discusión; uno, quizá, especialmente interesante, puesto que prácticamente ninguna teoría moral puede prescindir de alguna concepción del bien, explícita o implícita.

Tampoco es mi intención determinar cuál de las dos lecturas resulta más fiel a la fuente aristotélica originaria –aunque considero que un ejercicio tal no sería vano–. Es cierto, dilucidar esta cuestión es útil para comprender mejor lo que estos filósofos quieren decirnos y qué tan convincente encontramos sus propuestas. Pero lo que deseo poner de relieve es que sigue siendo vital tener presente esta faceta problemática de la concepción del bien humano y sus graves consecuencias teóricas y prácticas, especialmente en cuanto buena parte de la filosofía contemporánea –por no mencionar a las ciencias sociales– se ha acostumbrado a ignorarla (MacIntyre [1981] 2007: cap. 8; 2016: 138-141; Taylor 1985a: 6-7). Esta quizá sea una de las enseñanzas más urgentes que MacIntyre y Taylor pueden ofrecernos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbey, Ruth. (1996). "Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor". *The Australian Quarterly* 68 (1): 1-10.
- 2000. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.
- Bellomo, Santiago. (2011). *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*. Barañáin, Navarra, España: EUNSA.
- Blaikie, Daniel. (2010). "An Interview with Charles Taylor on Faith, Philosophy, and Politics". *Gnosis* 11 (1). Disponible en: <http://artsciweb.concordia.ca/ojs/index.php/gnosis/article/view/6>
- Coleman, Janet. (1994). "MacIntyre and Aquinas". En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 65-90. Cambridge: Polity Press.
- Gracia Calandin, Javier. (2009). "Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural". Tesis doctoral presentada ante la Universidad de Valencia.
- Haldane, John. (1994). "MacIntyre's Thomist Revival: What Next?" En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 91-107. Cambridge: Polity Press.
- Knight, Kelvin (ed.). (1998). *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- (2005). "Aristotelianism versus Communitarianism". *Analyse & Kritik* 27: 259-273.
- Laitinen, Arto. (1995). "Rationality and Evaluative Frameworks". Tesis de maestría presentada ante la Universidad de Kent en Canterbury. Disponible en: <http://sammel punkt.philo.at/779/1/ARTO.html>
- (1998). "'Baffling' Criticism of an 'Ill-Equipped' Theory: An Intervention in the Exchange between MacIntyre and Taylor". En *Communitarianism and Citizenship*, editado por E. A. Christodoulidis. Aldershot: Ashgate.
- (2008). *Strong Evaluation without Moral Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*. New York: Walter de Gruyter.
- MacIntyre, Alasdair. [1981] (2007). *After Virtue*, 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. Primera edición de 1981 y segunda edición de 1984.
- (1984). "Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder". *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 67 (1): 30-41.
- (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- (1990a). *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- (1990b). "The Privatization of Good. An Inaugural Lecture". *The Review of Politics* 52 (3): 344-361.
- (1991). "Précis of Whose Justice? Which Rationality?". *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1): 149-152.
- (1994a). "Critical Remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor". *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1): 187-190.

- (1994b). “A Partial Response to my Critics”. En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 283-304. Cambridge: Polity Press.
- (2006a). *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006b). *Ethics and Politics. Selected Essays, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meijer, Michiel. (2018). *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation. Ethics and Ontology in a Scientific Age*. London: Rowman and Littlefield.
- O’Shea, Andrew. (2010). *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*. New York: Continuum.
- Saiz, Mauro Javier. (2020). *El diálogo entre tradiciones y culturas. El pensamiento de A. MacIntyre y C. Taylor*. Buenos Aires: Teseo..
- Smith, Nicholas. (2002). *Charles Taylor: Meaning, Morals, and Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Taylor, Charles. (1985a). *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1985b). *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989). *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1994a). “Reply to Commentators”. *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1): 203-213.
- (1994b). “Justice After Virtue”. En *After MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 16-43. Cambridge: Polity Press.
- (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1999). “Thomism and the Future of Catholic Philosophy”. *New Blackfriars* 80: 206-210.
- (2011). *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.