

## PRÓLOGO

En el prólogo que J. J. Moreso ha escrito para el libro de Fernando de los Santos Menéndez: *Una visión pluralista de la justicia en la educación* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2022), se señala que “Los prólogos a los libros académicos acostumbran a ser el resultado de una combinación entre la relación académica del prologado con el prologuista y, también, de una relación de afecto entre ellos”. En mi caso, al igual que en Moreso, se dan los dos motivos unidos, a los que se añade el hecho de ser el director de su tesis doctoral, antecedente de este libro. Casi todos los prólogos que he elaborado en mi vida académica han sido prioritariamente por esta última circunstancia, sin olvidar el añadido complemento de las otras dos. A veces el autor del libro prefiere, cuando se trata de una tesis doctoral, sustituir, como prologuista, al director por una persona de renombre académico. Los motivos pueden tener que ver con la ilusión, el agradecimiento por alguna ayuda, la vanidad o alguna dosis de oportunismo. A pesar de que creo que le escuché alguna vez a D. Francisco Murillo Ferrol que los prólogos se escriben para no ser leídos, y sin desconfiar de su magisterio, experiencia y acentuado escepticismo, opino que no debe ser así. Generalmente el prologuista, tanto más si median razones académicas y de afecto, se toma muy en serio su tarea. Además, frecuentemente podemos encontrar detalles que nos aclaran y ayudan a la comprensión del contenido del libro. También el prologuista puede aprovechar el prólogo para expresar su malestar por algunos acontecimientos políticos, una reforma universitaria dislocada, opiniones teóricas de interés o actos de pequeñas venganzas en relación con algún colega.

En todo caso, los prólogos deben leerse y pueden ser muy útiles e ilustrativos. Otra cuestión es la ligereza de quien cita el libro y omite el prólogo y el nombre del prologuista. También aquí las intenciones son de diverso tipo y no todas edificantes, pero lo académicamente correcto es no olvidar ese detalle, como tampoco omitir el nombre del traductor ya que una buena traducción es un trabajo que debe ser reconocido.

Hace unos dos años y algunos meses tuve que elaborar un prólogo para el libro (anteriormente tesis doctoral) de Jesús Ignacio Delgado Rojas *Ciudadanía liberal y moralismo legal* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2021). Una circunstancia similar a la que ahora se repite. Al final de mi escrito hacía mención a la dedicación a los libros (sobre todo a los de los clásicos), a Sócrates (iniciador con su vida y debates de tantas cosas importantes e imperecederas) y a la amistad. Y aprovechaba el momento para citar un texto de Jenofonte, que encontramos en sus *Recuerdos de Sócrates* y que forma parte de una discusión entre Sócrates y el sofista Antifonte. Reza así:

Yo mismo Antifonte, lo mismo que a otros les gusta un buen caballo, un perro o un pájaro, a mí me gustan más los buenos amigos y, si sé algo bueno, se lo enseño y los pongo en relación con otros que pienso que podrán serles provechosos por su virtud. Los tesoros que los antiguos sabios dejaron escritos en libros yo los desenrollo y los recorro en compañía de mis amigos y, si encontramos algo bueno, los seleccionamos. Consideramos un gran beneficio hacernos amigos unos de otros.

El texto es muy oportuno en este Prólogo por varias razones que sirven para revolver buenos recuerdos, además de cumplir un fin académico. Voy a destapar algunos de ellos.

Tuve el placer de impartir Filosofía del Derecho en un doble grado en Derecho y Dirección y Administración de Empresas donde estaban matriculados tanto Jesús Ignacio Delgado como David García, ambos amigos de un tercer alumno, Carlos Alonso Mauricio, a quien las circunstancias y necesidades de la vida le han colocado en un bufete de abogados, pero que tiene un evidente interés por la Filosofía del Derecho y de quien espero finalice algún día su tesis doctoral. Posteriormente siguieron la asignatura que yo tenía asignada en el Máster del Doctorado en Derecho.

No es muy frecuente compartir intereses filosóficos con alumnos inclinados al Derecho, la Economía o la Empresa, pero puedo exponer por experiencia propia de décadas que, cuando esta circunstancia tiene lugar,

los lazos intelectuales que se crean entre profesor y alumno son muy notables y beneficiosos para ambas partes. Y al igual que en el texto de Jenofonte, participar de unas buenas lecturas y debatir sobre ideas nos lleva al florecimiento de buenas amistades, de esas que duran toda la vida. Y el interés común es compatible con la riqueza que da la diversidad en otro orden de cosas, como son los gustos y aficiones de cada uno. Un apego por el conocimiento de la filosofía, una inclinación por la lectura de los clásicos, conviven con opiniones filosóficas distintas, con ideas políticas no homogéneas y con aficiones que van desde la copla en el caso de Jesús Ignacio, el fútbol en David y mi pasión por la música clásica.

David García, a lo largo de la elaboración de la tesis doctoral, ha ido haciendo buenos y nuevos amigos que compartían con él la lectura de un clásico entre los grandes: Aristóteles. Nada menos que tres pensadores egregios e irrepitibles: MacIntyre, Strauss y Villey. Hay que dar por descontadas las diferencias entre ellos y entre ellos y el propio David, tal como aparecen en este libro. La amistad se ha expandido al incluir otros lectores interesados en Aristóteles, preferentemente los que se autodenominan neoaristotélicos, y los potenciales lectores presentes y futuros. David no ha podido tener amistad efectiva con ninguno de los tres autores que estudia, sin embargo, sí hay una pasión común que crea lazos enriquecedores (al mismo tiempo que desencuentros de todo tipo si nuestra actitud hacia nuestros maestros es una actitud crítica y no sumisa). Y se trata de un fenómeno que ninguna burocracia universitaria ni ninguna inteligencia artificial puede hacer desaparecer ni sustituir.

En el conocido escrito de Italo Calvino «Por qué leer los clásicos» (1981), aparecen catorce definiciones de lo que es un clásico. Me quedo con la sexta, que dice: “Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir”. Me parece que esta descripción elegida por mí cuadra muy bien con el análisis de la historia del aristotelismo, que está plagada de realizaciones conocidas como distintos neoaristotelismos. Estas construcciones tienen en común cierta fidelidad al pensamiento del estagirita, pero también se caracterizan por su diversidad. Este fenómeno se debe a que Aristóteles escribió y debatió utilizando un método de estudio (racionalismo) sobre cuestiones permanentes acerca de la naturaleza del conocimiento y de la conducta humana, pero ese elemento de continuidad entre neoaristotelismos se debe hacer compatible con el tratamiento histórico y los condicionamientos que están detrás de las distintas respuestas neoaristotélicas a aquellas preguntas.

El último capítulo excepcional de esa historia del neoaristotelismo es el estudiado en este libro. También aquí nos encontramos con preguntas similares (piénsese en las relativas al derecho natural o la justicia) y respuestas variadas, como se ve claramente en los asuntos estudiados. Que el neoaristotelismo contemporáneo naciera y se haya desarrollado ligado a la rehabilitación de la filosofía práctica tampoco es mera casualidad, sino una clara y rotunda herencia de Aristóteles. La filosofía no es un saber técnico ni una reclamación de utilidad. Le interesa el análisis racional de los conceptos con los que descubrimos y aprendemos la realidad, pero mucho más lo que hay detrás de esos conceptos o lo que envuelven. Y su herramienta es la razón humana y la búsqueda de lo razonable. Racionalidad para prevenir y organizar la respuesta a la irracionalidad de una pandemia; racionalidad en los medios y en los fines para contestar a la irracionalidad de la invasión de un país por la fuerza de otro, o para enfrentarse a la misma guerra; racionalidad de las reglas de juegos éticas y jurídicas de la democracia para dar respuesta a los ataques autoritarios contra ella, a su corrupción o a su pérdida de calidad al convertirse en una democracia menguante; racionalidad, en fin, para reivindicar la supremacía de la Constitución y del imperio de la ley frente a los que quieren soslayarla o hacer usos tramposos o fraudulentos de ella. Frente a la racionalidad únicamente habría la fuerza y la arbitrariedad.

El primer autor con quien se enfrenta David García es Leo Strauss. No es un filósofo sencillo ni el lenguaje con que se expresa en sus escritos es fácil. Parece ser, si tomamos en cuenta referencias de sus discípulos sobre sus clases y exposiciones, que no le importaba la popularidad, sino ser coherente con sus objetivos filosóficos y sus propias convicciones (algo parecido a una unidad armónica entre virtudes morales e intelectuales). Por ello su figura y, fundamentalmente, su obra nunca estuvieron alejadas de las controversias. Quizá pensaba que sus libros estaban dirigidos a un grupo de elegidos que, en el caso de sus alumnos, los transformó en fervientes admiradores, nunca en numerosos seguidores. El trato con sus colegas de la Universidad de Chicago tampoco fue una balsa de aceite. Hay quien piensa que en general sus obras no obtuvieron el reconocimiento que merecía. Allan Bloom, uno de sus discípulos más directos, enfatizaba al final de un trabajo sobre Leo Strauss (escrito después de su muerte -1973- e incluido en su libro *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, 1990): “Creo que la próxima generación puede muy bien juzgar a la nuestra según cómo juzguemos a Leo Strauss”. Creo

que las palabras de A. Bloom y lo que proponen sería una buena manera de calibrar la calidad, no únicamente de los escritos de Leo Strauss, sino de la filosofía política contemporánea en la que él ocupa un puesto muy distinguido. Me parece que las cuestiones filosóficas tratadas por Leo Strauss, y que son en su mayor parte las que conforman los problemas prioritarios de la filosofía política, son abordadas con rigor por David García. De ese difícil reto sale airoso.

Hay puntos inevitables a tener en cuenta que sirven de guía para la comprensión de la aportación de L. Strauss. Así, el omnipresente modelo de Sócrates, el tratamiento de los filósofos medievales, Al-Farabi y Maimónides, la relación entre filosofía y judaísmo, o faltaría más, su original, muchas veces, lectura de Platón y Aristóteles. Parece claro que permanece en él un desdén por la Modernidad y un claro rechazo de lo contemporáneo, de lo que le tocó vivir. El conservadurismo de L. Strauss no es únicamente una postura traducible al ámbito de las actitudes y opiniones políticas; es prioritariamente una postura filosófica con profundas raíces en el conocimiento humano y un punto de vista teóricamente consolidado. Por ello, se confunden quienes reducen a Strauss a un ideólogo político guía de brillantes alumnos que conformarán la discutible política neoconservadora norteamericana a partir de mediados de la década de los ochenta y noventa. El asunto ha sido discutido e incluso exagerado varias veces y aquí no voy a comentar más al respecto, pues se ataja prudentemente en el presente libro.

Creo que el estudio que lleva a cabo David García de la personalidad y obra teóricas de Alasdair MacIntyre es un análisis completo, comenzando como él lo hace en el capítulo correspondiente, con una rica información acerca de su primera etapa filosófica, que es poco conocida entre nosotros, a pesar de que ayuda a aclarar aspectos de su ulterior evolución. David García hace justicia al recalcar en la importancia de este autor, a la vez que nos invita a su lectura. Se trata del autor más peculiar de los neorristotélicos estudiados. Incluso sus “excentricidades” sirven para que nos entren las ganas de leerlo y conocer su pensamiento. Porque siempre ha tenido algo interesante que decir. Sin duda, es una impertinencia la condena tajante de los derechos humanos que encontramos en uno de los libros de filosofía más valiosos del último tercio del siglo xx: *Tras la virtud* (1981).

MacIntyre utiliza sus propios planteamientos críticos sobre la Modernidad ilustrada para rechazar uno de los conceptos del esquema moral

moderno: el de los derechos del hombre o derechos naturales. Del hecho, fácilmente comprobable para quien conoce la historia de las ideas morales, políticas y jurídicas, de que este concepto es un concepto histórico, del mundo moderno y occidental, lo que lleva a pensar con buenos argumentos que hay épocas en que nadie sabía que hubiera derechos humanos o derechos naturales, es difícil deducir con rigor intelectual que “no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios”, como mucho podríamos decir que no existen derechos absolutos e intemporales. El creer en los derechos humanos no es un asunto ontológico, sino ético. Mantener que todos los seres humanos son portadores de derechos básicos deducibles del reconocimiento del valor o dignidad de cada ser humano es expresar que para el que cree en ellos y los defiende se debe a que presupone su existencia y por ello los reivindica. La semejanza con brujas y unicornios no tiene ningún sentido y se trata de un comentario frívolo, teóricamente endeble. Suena a arbitrariedad y ligereza leer que “la mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios, el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen”. MacIntyre exagera al mantener y dar por supuesto el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones de los derechos. En un asunto que involucra a las confesiones religiosas, a las convicciones morales y a las opiniones antropológicas no podemos exigir una certeza absoluta en cuanto a la fundamentación de los derechos. Como mucho, podemos conseguir un consenso básico compatible con el pluralismo de ideas y formas de vida. Me parece que, a la altura de nuestro tiempo y aunque fuera por vía negativa, podemos defender la existencia de un consenso básico, un contenido mínimo que nos garantice, a todos, la vida, la seguridad, el respeto a nuestra dignidad, las libertades esenciales y la igualdad moral de los seres humanos. Después de las terribles experiencias destructoras de la humanidad a lo largo de la historia, del último siglo y de hoy mismo, no podemos caer en la ligereza de comparar un medio que puede aminorar y acabar con el mal, quizá el más potente y eficaz, a pesar de que no ha eliminado ciertas retóricas, cinismos e hipocresías, con la existencia de brujas y unicornios. Y sí se han llegado a elaborar teorías éticas que contienen buenas razones para defender los derechos humanos, y algunas de estas tesis son mejores que otras.

Sin embargo, hay que admitir que A. MacIntyre hasta su final y en sus últimos trabajos no ha dejado de incordiar, sorprender y para algunos también, irritar. Pero siempre desde el lugar que corresponde a un filósofo de mucha talla. No me viene otra calificación que la de impertinente o descolocador cuando, a comienzos de su libro de 2016: *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*, leemos:

Mi argumento está urdido con el fin de mostrar que solamente desde una perspectiva tomista aristotélica podemos caracterizar adecuadamente algunos rasgos clave del orden social de la modernidad avanzada, y que el tomismo aristotélico, pasado por el tamiz de las aportaciones de Marx, nos puede dotar de los recursos necesarios para construir un posicionamiento ético y político contemporáneo que nos permite y exige actuar contra la modernidad desde dentro de ella. La conclusión es que un cierto tipo de narración resulta indispensable para entender la vida práctica y moral.

De los tres autores estudiados, Michel Villey es propiamente el jurista, debido tanto a su carrera profesional y académica como a los estudios e investigaciones que llevó a cabo. Pero su aportación teórica tiene una conexión clara con la filosofía, principalmente la de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Es un acierto del autor del trabajo haber incluido a este insigne representante del neoaristotelismo en su vertiente jurídica (y además se hace de manera muy adecuada y objetiva). Pues en este sentido su concepto del Derecho es profundamente aristotélico, aunque también se inspire e intente un renacimiento de los juristas romanos, a quienes conocía muy bien, ya que la Historia del Derecho fue su primera dedicación universitaria. Su prototipo de filósofo del Derecho era Aristóteles, a quien consideraba una lectura obligada para los juristas: “Los juristas —leemos en su *Filosofía del Derecho* (Dalloz, París, 1975, p. 55)— no tienen derecho de ignorar esta filosofía, ya que Aristóteles fue probablemente el fundador de la filosofía del Derecho, si se toma esta palabra en sentido estricto”.

Además, se debe reconocer con justicia que su enseñanza y trabajo desde su cátedra de Historia de la Filosofía del Derecho de la Universidad de París, que desempeñó desde 1961 hasta su jubilación en 1985, y la dirección del Centre du Philosophie du Droit de la misma Universidad lograron un notable nivel con reconocimiento internacional. Su objetivo siempre giró en torno a la rehabilitación del pensamiento clásico expues-

to por Aristóteles, los más renombrados juristas romanos y Santo Tomás de Aquino. El resultado no puede pasar inadvertido: una personal filosofía, una reivindicación del derecho natural clásico y, por ende, una concepción del Derecho que difícilmente encaja en lo más conocido de la filosofía del Derecho contemporánea, pero que no deja de tener su importancia y de llamar al análisis y el debate (sirva como ejemplo, entre otros, su defensa del objetivismo jurídico y su inquina con el derecho subjetivo). También desde el punto de vista ideológico Michel Villey resulta un autor casi marginal o que parece de otra época. Ni su Aristóteles es el de Hannah Arendt, ni su Santo Tomás de Aquino es el de Jacques Maritain. Tampoco su catolicismo se aviene fácilmente con el posterior a las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Sirva como ejemplo su postura en torno a los derechos humanos y su crítica a la recepción obtenida por su defensa en el magisterio de los últimos Papas. A ello M. Villey le dedicó un libro publicado en 1983 con el título *El derecho y los derechos del hombre* (traducción castellana de Óscar Corres y Presentación de Miguel Ayuso, Marcial Pons, Madrid, 2019). Allí podemos leer frases como las que aquí se citan: “En el discurso de nuestros contemporáneos, ‘los derechos del hombre’ están en el cénit, pero constituyen un problema” (p. 20); “Cada uno de los pretendidos derechos del hombre es la negación de otros derechos del hombre y, ejercido separadamente, es generador de injusticias” (p. 25); “No parece que el catolicismo haya sido la cuna de los derechos del hombre. Recuerdo que el Papado, hasta una época muy reciente (salvo error, hasta Juan XXIII), ha permanecido constante en su actitud de hostilidad a los ‘derechos del hombre’” (p. 127); “Lenguaje indistinto, peligrosamente difuso, generador de ilusiones y de falsas reivindicaciones imposibles de satisfacer” (p. 149).

De todos estos asuntos anteriormente señalados habla con sencillez, rigor e inteligencia David García en este libro. Ha dedicado mucho tiempo a reflexionar sobre ellos y se nota la profundidad con que los trata. Ya los profesores que formaron parte del Tribunal de Defensa de la tesis doctoral pusieron de manifiesto el interés e importancia del trabajo. Tanto Jesús Ignacio Martínez como Ángela Aparisi o José María Sauca son personas con experiencia pedagógica e investigadora notable y con amplios conocimientos de Aristóteles y del neoaristotelismo contemporáneo. Además de aprender de sus comentarios, hay que agradecerles su disposición y aceptación para evaluar la tesis. Uno se siente orgulloso de contar con universitarios de su talla.

## PRÓLOGO

Y finalmente tengo que expresar mi agradecimiento a David García, porque su tesis me ha obligado a hacer nuevas lecturas, a debatir con él, a aprender cosas que desconocía y a pensar que con personas así la Universidad española sigue teniendo futuro.

EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA  
Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política  
Profesor Honorífico de la Universidad Carlos III de Madrid



## AGRADECIMIENTOS

Este libro es resultado de la investigación desarrollada en el programa de doctorado en Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid. La tesis fue presentada y defendida en sesión pública el 28 de marzo de 2023 ante un tribunal integrado por el profesor Dr. D. Jesús Ignacio Martínez García, la profesora Dra. Dña. Ángela Aparisi Miralles y el profesor Dr. D. José María Sauca Cano. A todos ellos les agradezco sinceramente el tiempo y la reflexión que dedicaron a mi trabajo. Sus apuntes críticos y comentarios han contribuido a hacer de éste un libro mejor y más completo. Este agradecimiento se hace extensivo a quienes de forma anónima han evaluado la publicación para el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Al profesor Eusebio Fernández García, director, maestro y amigo, le quiero agradecer su guía, consejo y paciencia durante todos estos años. Lo escrito apenas recoge el enorme valor e influencia que para mí han tenido sus lecciones. De ellas espero seguir disfrutando en el futuro.

Mi agradecimiento es también con los integrantes del Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia de la Universidad Carlos III de Madrid y de forma especial con su director, José María Sauca. El GIDYJ me ha ofrecido el apoyo humano, material y económico necesario para realizar esta investigación. Sus actividades han sido el espacio idóneo para el debate y el aprendizaje común.

Durante el verano de 2023 tuve la oportunidad de desarrollar una estancia como *visiting scholar* en la Universidad de Notre Dame (Indiana, EE. UU.) bajo la supervisión y el apoyo de la profesora Ms. Catherine Zuckert, Reeves Dreux Professor of Political Science. El encuentro y el debate con las personas que allí conocí han resultado muy enriquecedoras

para mi investigación. Agradezco igualmente a Nathan Tarcov, director del Leo Strauss Center, su consejo en el Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center de la Universidad de Chicago.

Por último, quiero dedicar este libro a mi mujer, a mis padres y a mis hermanos. Su cariño, ánimo y comprensión lo han hecho posible.

DAVID GARCÍA GARCÍA  
Madrid, a 18 de noviembre de 2023

## INTRODUCCIÓN

*Tell me merely that you are an Aristotelian and I will not as yet know what you are telling me.*

ALASDAIR MACINTYRE<sup>1</sup>.

### I. CUESTIONES PRELIMINARES

Como señaló David Ross hace ya un siglo, son varios los tipos de trabajos que se pueden escribir en torno a la figura de Aristóteles<sup>2</sup>. Un primer tipo, el seguido por el propio Ross, intenta arrojar luz sobre el conjunto de su obra o partes específicas de la misma, explicitando y clarificando los principales elementos de su pensamiento. Otros ponen el acento en la relación del autor con su tiempo, estableciendo un diálogo con sus antecesores para tratar de determinar las influencias y superaciones. Dentro de este tipo toman especial relevancia los análisis comparativos con Platón, dando lugar a una clara ruptura entre quienes sostienen la continuidad filosófica entre maestro y discípulo y quienes destacan el distanciamiento y la particularidad de la filosofía desarrollada por Aristóteles. Un tercer tipo incluye los trabajos que se centran en la evolución del pensamiento del

---

<sup>1</sup> «Four —or more— Political Aristotles», en: BIELSKIS, A.; LEONTSINI, E.; KNIGHT, K. (eds.), *Virtue Ethics and Contemporary Aristotelianism*. Bloomsbury Publishing, London, 2020, p. 22.

<sup>2</sup> Prefacio a la primera edición de *Aristóteles*. Editorial Gredos, introducción de John L. Ackrill, traducción a cargo de Francisco López Martín, Madrid, 2013 [1923 en el original].

estagirita y tratan de establecer etapas y periodos, continuidades y discontinuidades en el mismo. Sin duda, la obra del profesor Werner Jaeger resulta aquí paradigmática<sup>3</sup>. Por último, un cuarto tipo aglutinaría los estudios que pretenden seguir la pista de la gran influencia que, durante siglos, ha ejercido el pensamiento de Aristóteles. Obviamente estos cuatro tipos de análisis, particularmente en sus tres primeras formas —exegética, histórico-filosófica y evolutiva—, no representan más que puntos de partida para la aproximación a los textos aristotélicos. Con normalidad, las obras combinan propósitos y sobrepasan los límites de una categoría.

Este trabajo se aproxima al último de los tipos señalados, pues pretende contribuir al análisis y al conocimiento del neoaristotelismo como fenómeno complejo de reivindicación de la vigencia del pensamiento aristotélico que ha tenido lugar en la reflexión filosófica, ética, política y también, aunque en menor medida, jurídica, desde comienzos de la segunda mitad del siglo xx y que todavía hoy continúa siendo relevante. Para ello y como avanza su título, este trabajo estudiará el papel que la filosofía aristotélica ha desempeñado en las distintas formulaciones y recuperaciones de la idea de derecho natural que encontramos en las filosofías de Leo Strauss, Michel Villey y Alasdair MacIntyre. Tres autores cuya vinculación con el aristotelismo (y el neoaristotelismo) no resulta pacífica y que, en cualquier caso, estuvo y está atravesada por el reconocimiento de otras filiaciones, el platonismo en el caso de Strauss y el tomismo en los casos de Villey y MacIntyre. Dedicaré las próximas páginas a justificar la selección del tema y de los autores.

Fue la lectura de la obra del filósofo norteamericano y comúnmente incluido entre los representantes neoaristotélicos Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* (2009)<sup>4</sup>, la que llamó por primera vez mi atención sobre la reivindicación contemporánea de la figura de Aristóteles. El paso de los años y las lecturas me han hecho tomar conciencia de la ingenuidad (y buena dosis de ignorancia) que escondía aquella extrañeza. En lo que a la filosofía de las cosas humanas<sup>5</sup> se refiere, como las deno-

<sup>3</sup> JAEGER, W. W. *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Fondo de Cultura Económica, traducción a cargo de José Gaos, México D. F., 1946 [1923].

<sup>4</sup> Hay traducción al castellano en SANDEL, M. J. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Debate, traducción a cargo de Juan Pedro Campos Gómez, Barcelona, 2012 [2008].

<sup>5</sup> Podemos hacernos una idea de la actualidad del aristotelismo en otras áreas del conocimiento en AUBENQUE, P. «La actualidad de Aristóteles», en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 22, 2001, pp. 9-16; BERTI, E. «The Contemporary Rele-

minó el filósofo griego (*Ética a Nicómaco*, X, 1181b 15), no cabe hoy duda de que, de forma profunda y diversa, ha tenido lugar entre algunos autores una ‘vuelta a Aristóteles’. Lo ocurrido escapa a cualquier reduccionismo similar al que A. N. Whitehead utilizó para resumir la historia del pensamiento occidental “como una serie de notas a pie de página de los *Diálogos* de Platón”. La tendencia a atribuir a los clásicos un papel arquetípico y a verlos simplificados bajo la forma de tipos ideales —el idealismo y la contemplación en el caso de Platón o el realismo y la observación en el de Aristóteles—, conduce a rastrear su pista y a encontrarlos prácticamente allí donde nos lo proponemos<sup>6</sup>. Sin embargo, la figura de Aristóteles ha representado y representa en los últimos setenta años algo más que una presencia difusa de quien permanece en la base; más bien se puede decir que ha experimentado “un renacimiento”<sup>7</sup>, una reivindicación decidida y consciente de su obra.

Martha C. Nussbaum, otra ilustre representante del movimiento neoaristotélico, ha puesto algunos ejemplos de las múltiples formas en que la teoría política reciente se ha “apropiado” del pensamiento de Aristóteles. Entre ellas incluye el “conservadurismo católico” de John Finnis y German Grisez; el “comunitarismo católico” de Alasdair MacIntyre; los “marxismos humanistas del primer Marx y de sus seguidores”; la “tradicción social democrata y liberal” de T. H. Green y Ernst Barker o la visión “socialdemócrata católica” de Jacques Maritain<sup>8</sup>; a los que podríamos añadir otras propuestas

---

vance of Aristotle’s Thought», en: *Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate*, 3, n. 6, 2011, pp. 23-35; y también en el número monográfico coordinado por Gabriela ROSSI y Alejandro VIGO, «La filosofía de Aristóteles y su actualidad», en: *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 13, 2020.

<sup>6</sup> Un ejemplo reciente de la interpretación de la historia del pensamiento como un apéndice y perpetua revisión de las ideas de Platón y de Aristóteles lo ofrece Arthur HERMAN en *The Cave and the Light: Plato versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of Western Civilization*. Random House, New York, 2013.

<sup>7</sup> AUBENQUE, P. «La actualidad de Aristóteles», *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>8</sup> NUSSBAUM, M. «Prefacio a la edición revisada», en: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La balsa de la Medusa, edición revisada y ampliada, traducción a cargo de Antonio Ballesteros Jaraiz, Madrid, 2015, p. VII [1ª edición en el original 1986]. No deja de ser sorprendente el no excesivo rigor en las calificaciones ideológico-políticas que utiliza Nussbaum a la hora de referirse, por ejemplo, a Jacques Maritain como una visión socialdemócrata católica. También habría que explorar el aristotelismo o “la apropiación del pensamiento de Aristóteles” en la “tradicción socialdemócrata liberal británica, representada por la obra de T. H. Green y Ernst Barker” (a quienes quizá podría ser más acertado situar en un liberalismo social) o en los “mar-

como la versión socialdemócrata, liberal y feminista de la propia Nussbaum, que se reconoce cercana a los planteamientos de Maritain, Green o Barker<sup>9</sup>; el republicanismo clásico y perfeccionista de Michael Sandel<sup>10</sup> o el aristotelismo libertario de Douglas Rasmussen y Douglas J. Den Uyl<sup>11</sup>.

Algo similar ha ocurrido en el campo de la ética<sup>12</sup>, en el que no solo han irrumpido las diversas éticas de la virtud<sup>13</sup> (Alasdair MacIntyre, Philippa

---

xismos humanistas”. La nota 15 que corresponde al texto de Nussbaum no nos ayuda mucho a la hora de dar respuesta a estas matizaciones. Puede ser útil la consulta de las obras de FREEDEN, M. *The New Liberalism. An ideology of social reform*, Clarendon Press, Oxford, 1978; del mismo autor *Liberalismo: Una Introducción*. Página Indómita, traducción a cargo de Roberto Ramos Fontecoba, 2019, p. 143 y ss. También hay referencias a Green y Hobhouse en: RUGGIERO, G. *Historia del liberalismo europeo*. Editorial Comares, traducción a cargo de Carlos G. Posada, Granada, 2005; ARBLASTER, A. *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Blackwell, New York, 1986; y MONEREO, J. L. «Estudio Preliminar: “Los fundamentos del ‘liberalismo social’ y sus límites: Leonard Trelawney Hobhouse”», introducción a L. T. HOBHOUSE, *Liberalismo*. Editorial Comares, traducción a cargo de Julio Calvo Alfaro, Granada, 2007.

<sup>9</sup> Nussbaum ha destacado en diversos trabajos su proximidad con el pensamiento de Maritain como una forma de liberalismo político: “Jacques Maritain, uno de los arquitectos de la Declaración Universal, mantenía que personas con ideas discrepantes sobre cuestiones metafísicas podían ponerse de acuerdo a efectos prácticos en una lista de derechos humanos. Esta distinción entre el acuerdo práctico y la esfera metafísica ha demostrado tener gran importancia en la formulación concreta de la declaración, al facilitar que los participantes procedentes de diferentes tradiciones religiosas puedan respetar sus diferencias respectivas”. *Fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós, traducción a cargo de Ramón Vila Vernis (caps. I-IV) y Albino Santos Mosquera (caps. V-VII), Barcelona, 2007, p. 301 [2006]. Puede verse también en *Libertad de conciencia*, Tusquets, traducción a cargo de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez, Barcelona, 2009, p. 63 [2008]; «Perfectionism Liberalism and Political Liberalism», en: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 39, n. 1, 2011, pp. 3-45; *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Paidós, traducción a cargo de Albino Santos Mosquera, Barcelona, 2013, p. 88 [2012].

<sup>10</sup> E.g.: *Democracy's Discontent. America in search of a public philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, 1996; *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Marbot Ediciones, traducción a cargo de Albino Santos Mosquera, 2008 [2005].

<sup>11</sup> *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*. Open Court, La Salle, 1991.

<sup>12</sup> Véase: AUBENQUE, P. «La place de l'Étique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l'étique», en: *Problèmes aristotéliens II. Philosophie pratique*. Vrin, París, 2011, p. 213 [2002].

<sup>13</sup> Véase SNOW, N. «Neo-Aristotelian Virtue Ethics», en: *The Oxford Handbook of Virtue*. Oxford University Press, New York, 2018, pp. 321-342.

Foot, John McDowell, Rosalind Hursthouse, Michael Thompson o David McPherson más recientemente<sup>14</sup>); también desde premisas aristotélicas se ha puesto en valor la formación del carácter (Nancy Sherman) o se ha enfatizado en la fragilidad y necesaria reflexividad de la acción ética (Martha Nussbaum, así como Carlos Thiebaut<sup>15</sup> y Victoria Camps<sup>16</sup> entre nosotros).

Aunque sin la fuerza con la que lo ha hecho en otros campos, la influencia de Aristóteles también se ha dejado notar en el pensamiento jurídico reciente. Como consecuencia de los debates iniciados en otras áreas del pensamiento, en los últimos años el filósofo griego ha sido reivindicado en cuestiones relativas al razonamiento legal y judicial, a través del movimiento conocido como “*virtue jurisprudence*”<sup>17</sup> o a propósito del papel que juegan las emociones<sup>18</sup>. Asimismo ha sido utilizado para temas ‘clásicos’ de la disciplina, como la concepción y justificación de la autoridad legal<sup>19</sup>; la superación del conflicto iusnaturalismo-positivismo a través de la idea aristotélica

<sup>14</sup> MCPHERSON, D. *Virtue and Meaning. A Neo-Aristotelian Perspective*. Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

<sup>15</sup> *Cabe Aristóteles*. La balsa de la Medusa, Visor, Madrid, 1988.

<sup>16</sup> *La fragilidad de una ética liberal*. Edicions UAB, Bellaterra, 2018.

<sup>17</sup> Véase SOLUM, L. B. «Virtue as the End of Law: An Aretaic Theory of Legislation», *Jurisprudence*, 9, (1), 2018, pp. 6-18; del mismo autor «Law and Virtue», en: L. BESSER-JONES y M. SLOTE (eds.) *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. Routledge, Nueva York, 2015, pp. 491-514; del mismo autor «The Aretaic Turn in Constitutional Theory», en: *Brooklyn Law Review*, 70, 2, 2005, pp. 475-531; AMAYA, A. «Virtue and Objectivity in Legal Reasoning», en: G. VILLA ROSAS and J. FABRA (eds.), *Objectivity in Jurisprudence, Legal Interpretation and Practical Reasoning*. Edward Elgar Publishing, Massachusetts, 2022, pp. 271-292; de la misma autora, «Virtud y razón en el derecho. Hacia una teoría neoaristotélica de la argumentación jurídica», en: GONZÁLEZ DE LA VEGA, R. y LARIGUET, G. (eds.), *Problemas de filosofía del derecho. Nuevas perspectivas*. Temis, Bogotá, 2013, pp. 177-194; AMAYA, A., y C. MICHELON (eds.) *The Faces of Virtue in Law*. Routledge, London, 2021; AMAYA, A. «Virtuous Adjudication or the Relevance of Judicial Character to Legal Interpretation», en: *Statute Law Review*, 40, 1, 2019, pp. 87-95; AMAYA, A. y H. L. HO (eds.) *Law, Virtue and Justice*. Hart Publishing, Oxford, 2013; ARÁNGUEZ, T. *Argumentación jurídica y ética de la virtud*. Editorial Reus, con prólogo de Miguel Salguero Salguero, Madrid, 2018; APARISI, A. «Justicia y praxis jurídica», en: *Persona y derecho*, 56, 2007, pp. 103-126.

<sup>18</sup> E.g.: NUSSBAUM, M. «Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law», en: *Harvard Law Review*, 107 (3), 1994, pp. 714-744. Véase también: HUPPES-CLUYSENAER, L. y COELHO, N. (eds.) *Aristotle on Emotions in Law and Politics*. Springer, 2018.

<sup>19</sup> E.g.: RODRÍGUEZ-BLANCO, V. *Law and Authority under the Guise of the Good*. Bloomsbury Publishing, Oxford, 2014.

de equidad (*epieikeia*)<sup>20</sup>; y desde luego para reivindicar, en la mayoría de las ocasiones junto a Tomás de Aquino, teorías de signo iusnaturalista<sup>21</sup>.

La curiosidad despertada por la obra de M. Sandel y la lectura de otros autores y autoras me llevaron a elegir la reivindicación neoaristotélica como objeto de estudio para mi trabajo fin de Máster (2014). Bajo el ambicioso título “Neo-aristotelismos contemporáneos. Un análisis jurídico-político de sus propuestas”, pretendí mostrar el carácter profundamente heterogéneo de los planteamientos neoaristotélicos a través del análisis y comparación de tres propuestas y autores principales: el neoaristotelismo comunitarista y tomista de Alasdair MacIntyre, el neoaristotelismo republicano de Michael J. Sandel y el “¿neoaristotelismo liberal?” de Martha Nussbaum. El estudio tuvo un marcado acento filosófico-político y estuvo atravesado, por un lado, por la polémica liberal-comunitarista, lo que resultaba razonable si tenemos en cuenta las confluencias entre las posiciones neoaristotélicas y comunitaristas<sup>22</sup>; y por otro, por la contraposición constante con la obra de John Rawls, lo que se explica fácilmente por su papel hegemónico en la filosofía política del último tercio del siglo pasado en general y su rol de contrapunto en las reflexiones de los autores escogidos en particular, para los que su justificación ‘liberal’ de la vida en sociedad y del papel del Estado, así como su idea de justicia resultaban, bien insuficientes (Nussbaum<sup>23</sup>), bien equivocadas (MacIntyre<sup>24</sup> y Sandel<sup>25</sup>).

<sup>20</sup> E.g.: VEGA, J. «Legal Rules and *Epieikeia* in Aristotle: Post-positivism Rediscovered», en: HUPPES-CLUYSENAER, L. y COELHO, N. (eds.) *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*. Springer, 2013; del mismo autor «La actualidad de la equidad de Aristóteles. Doce tesis antiformalistas sobre el derecho y la función judicial», en: *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n. 29, 2014, pp. 113-144; del mismo autor «La equidad según Ferrajoli y la equidad según Aristóteles: una comparación crítica», en: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 36, 2013, pp. 229-273.

<sup>21</sup> Entre los ejemplos más recientes véase: VERMEULE, A. *Common Good Constitutionalism*. Polity Press, Cambridge, 2022; ANGIER, T. *Natural Law Theory*. Cambridge University Press, Cambridge, 2021; FESER, E. «Natural Law Ethics and the Revival of Aristotelian Metaphysics», en: Tom ANGIER (ed.) *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*. Cambridge University Press, 2019, pp. 276-296.

<sup>22</sup> THIEBAUT, C. *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitarias y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1992, p. 2.

<sup>23</sup> Véase *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós, traducción a cargo de Albino Santos Mosquera y Ramón Vila Vernis, Barcelona, 2007 [2006].

<sup>24</sup> *Tras la virtud*. Editorial Crítica, traducción a cargo de Amelia Valcárcel, 1987 [1981].

<sup>25</sup> *El liberalismo político y los límites de la justicia*. Gedisa, traducción a cargo de María Luz Melón, Barcelona, 2000 [1982].

Para la comparación entre los autores utilicé dos ejes principales: i) el carácter conservador o progresista de sus propuestas y ii) su actitud frente al pluralismo moral. Me pareció entonces claro, como a tantos otros antes que a mí, que la comprensión tradicional y comunitaria que MacIntyre propone de la indagación y la deliberación racional y ética, con las implicaciones políticas que de ella se derivan, hacían del suyo un neoaristotelismo no solo conservador, sino antimoderno. También que la orientación de su teoría hacia la eliminación de los conflictos morales significa el rechazo de cualquier planteamiento de corte pluralista. En el extremo opuesto había que situar la propuesta o el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum, la cual no estaba dirigida a la superación de una sociedad plural, sino a una fundamentación alternativa de la misma basada en lo que inicialmente presentaba como una concepción aristotélica y marxista de la dignidad humana<sup>26</sup>. En el caso de Sandel, si bien encontré razones para sostener que su propuesta deliberativa y teleológica de la razón pública le alejaba de los planteamientos tradicionalistas y comunitaristas del filósofo escocés, consideré que su reivindicación de la idea de vida buena para la justificación de la acción pública (gubernamental, legislativa y judicial) carecía de un contenido sustantivo y plural como el propuesto por Nussbaum. La centralidad que Sandel concedía al ejercicio político y deliberativo para el ‘florecimiento humano’ dejaba el reconocimiento efectivo de algunos derechos y libertades fundamentales en una situación de vulnerabilidad o de derrotabilidad, lo que resultaba una diferencia de fondo con el neoaristotelismo de Martha Nussbaum. Por último, aunque sin llegar a profundizar suficientemente en ella, en aquel trabajo también dejé apuntado que el recurso a las categorías aristotélicas de *ethos* y *phronesis* permitía establecer una continuidad en clave conservadora entre el neoaristotelismo comunitarista de MacIntyre y el neoaristotelismo surgido en Alemania durante las décadas de los años cincuenta y sesenta y representado por autores como Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter o Rüdiger Bubner.

<sup>26</sup> Véase: NUSSBAUM, M. «Human Dignity and Political Entitlements», en: *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*. 2008.

Más adelante Nussbaum haría suyas las conclusiones de Rawls sobre la necesidad de excluir cualquier doctrina comprensiva como base justificativa para el diseño y la acción de las instituciones públicas. Al respecto puede consultarse: NUSSBAUM, M. «Perfectionism Liberalism and Political Liberalism», en: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 39, n. 1, 2011, p. 4.

La lectura de estos y de otros autores neoaristotélicos me haría ver la parcialidad que había en la pretensión de comprender la reivindicación contemporánea de Aristóteles desde un paradigma exclusivo de ‘oposición’ o ‘mejora’ de la justificación liberal rawlsiana y reducido a un debate eminentemente anglosajón. La figura y el pensamiento de Aristóteles jugaron sin duda un rol importante en el debate liberal-comunitarista —se podría decir que para ambos bandos<sup>27</sup>—, pero éste no ofrece todas las claves, ni necesariamente las más importantes, para captar las razones y establecer los contornos de la referida ‘vuelta a Aristóteles’.

En vista de ello, la decisión de desarrollar este trabajo estuvo motivada y orientada desde sus comienzos a la superación de ciertas limitaciones tanto en el planteamiento como en la aproximación al problema del neoaristotelismo. La primera de ellas era la relativa al enfoque, poniendo en tela de juicio la pretensión de captar de forma comprensiva este fenómeno.

## II. NEOARISTOTELISMO. LÍMITES DE UNA ETIQUETA

La pregunta que cabe hacerse es la siguiente: ¿se puede definir el neoaristotelismo? Los intentos de respuesta han sido muchos. Tomaré el ejemplo del profesor estadounidense John R. Wallach (Hunter College, City University of New York), que se planteó esta pregunta hace ya tres décadas. Con la mirada puesta en aquellos que defendían el papel del filósofo griego como alternativa o suplemento al liberalismo, reconocía que cuando se utilizaba a Aristóteles en las “batallas discursivas” entre liberalismo y comunitarismo, virtud y derechos, teleología y deontología/utilitarismo o naturalismo e historicismo, este podía, “dependiendo del neoaristotélico que uno lea, mejorar o condenar el liberalismo rawlsiano, revivir o socavar el naturalismo straussiano, rehabilitar o desacreditar la tradición tomista, apoyar u oponerse al humanismo marxista”<sup>28</sup>. A pesar de ello, Wallach creyó posible identificar una serie principios capaces de unificar todas estas posiciones, un núcleo del “proyecto neoaristotélico” que se

<sup>27</sup> AUBENQUE, P. «Aristote était-il communitariste?», en: *Problèmes aristotéliens II. Philosophie pratique*. Vrin, París, 2011, pp. 169-180 [1998].

<sup>28</sup> WALLACH, J. R. «Contemporary Aristotelianism», en: *Political Theory*, 20, n. 4, 1992, p. 615. La traducción es propia. En adelante, donde no se indique lo contrario, todas las traducciones al castellano son propias.

concretaba en cuatro elementos o creencias principales sobre la concepción aristotélica de la filosofía práctica o *politike*<sup>29</sup>. Los neoaristotélicos compartirían que<sup>30</sup>:

- i. La virtud intelectual de la *phronesis*, como eje racional y ético de la *politike*, es capaz de reconciliar con éxito las dicotomías naturaleza/convención y universal/particular.
- ii. Resulta posible eliminar los “desagradables prejuicios naturalistas de Aristóteles” sin afectar a la coherencia y sustancia de su sistema teórico.
- iii. Hay elementos en la teoría aristotélica que resultan útiles para el presente, lo que significaba que, o bien esta trascendía el marco de las polis y las circunstancias históricas en que fue pensada y escrita, o bien aquellas circunstancias se asemejan a las nuestras en aspectos fundamentales. Para Wallach, esto implicaba que “los neoaristotélicos serios no pueden ser completamente historicistas”.
- iv. La *politike* aristotélica ofrece un modelo de razonamiento moral y político superior al modelo kantiano y/o liberal.

A partir de ese núcleo común, Wallach reconducía buena parte de las diversas reivindicaciones aristotélicas a tres grandes tipos o categorías de aristotelismos contemporáneos o neoaristotelismos: 1) los *neoaristotelismos analíticos*, vinculados principalmente a las éticas de la virtud derivadas del impulso de Elizabeth Anscombe; 2) los *neoaristotelismos fundamentalistas* de quienes tenían a Aristóteles como la principal autoridad ética y política, entre los que incluía a Martha Nussbaum, Leo Strauss o Stephen Salkever; y 3) los *neoaristotelismos tradicionales* o *tradicionalistas* de Alasdair MacIntyre o Hans-Georg Gadamer.

Frente a Wallach, sostengo que debido a la heterogeneidad de las formulaciones neoaristotélicas y de las motivaciones que hay tras ellas, la

---

<sup>29</sup> Wallach sostiene que: “La traducción única y más literal de *politike* puede ser ‘la ciencia del arte político’, pero su significado en las obras de Aristóteles cambió con su contexto y uso, variando de su aplicación más teórica, en la que puede traducirse mejor como ‘filosofía práctica’ o ‘ciencia política’, a su aplicación por parte de los agentes políticos, en lo que puede traducirse mejor como ‘arte político’”, *op. cit.*, p. 636, n. 6.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp. 618 y ss.

identificación de *un proyecto neoaristotélico* capaz de reunir a todos esos autores no se sostiene. A pesar de ello, el suyo me parece un intento interesante de analizar por varios motivos. En primer lugar, en su trabajo se situaba acertadamente la filosofía práctica aristotélica y sus implicaciones epistemológicas en el centro de la problemática neoaristotélica. Esto, unido al hecho de recoger el nombre de Gadamer como alternativa “continental” al neoaristotelismo tradicional de MacIntyre, aunque no profundizara en su filosofía, hacía que su análisis trascendiera el marco del debate liberal-comunitarista. En segundo lugar, Wallach desarrollaba una doble crítica al “proyecto neoaristotélico” presente en estos autores. Por un lado, parecía preocuparle lo que ocurría con Aristóteles en las manos de los neoaristotélicos, el modo en que estos eliminaban la complejidad de la *politike* aristotélica y rompían las interconexiones entre la naturaleza, la razón práctica y la *polis* de la que aquella tomaba originalmente su sentido, separando la ‘forma’ de la ‘sustancia’. Evidenciando un punto de partida historicista, Wallach sostenía la imposibilidad de determinar el ‘verdadero’ significado de las obras aristotélicas, lo que le llevaba a denunciar el carácter “ficticio” de toda teorización contemporánea de Aristóteles y su carácter necesariamente “constructivo”. Por otro lado, rechazaba las implicaciones filosóficas y antidemocráticas que a su juicio conllevaba el recurso a la autoridad de Aristóteles —o cualquier otro: Locke, Kant, Marx, etc.— para comprender y solucionar problemas presentes, pues significaba negar el papel “constitutivo” que los conflictos históricos y políticos desempeñan en la elaboración de cualquier teoría y en la formación de verdades, limitando las posibilidades actuales de acción política. Según Wallach, recurrir a Aristóteles para la fundamentación teórica del discurso moral y político contemporáneo no solo conllevaba distorsionar los argumentos de Aristóteles y “oscurecer los vínculos irreductibles entre la forma y el fondo en la política aristotélica”, también significaba ignorar hasta qué punto las exigencias de la historia y los problemas del poder político moldean en cada momento las reflexiones y formulaciones teóricas<sup>31</sup>. Y, en tercer lugar, en el trabajo es posible encontrar las razones que demostrarían los límites de cualquier intento de unificar e identificar *un proyecto neoaristotélico*, incluido el del propio Wallach.

Si nos fijamos en las creencias que en dicho trabajo se presentan como compartidas por los neoaristotélicos podemos ver que a excepción de la

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 630.

primera de ellas, que identificaba la *phronesis* como modelo de razonamiento principal, las otras tres creencias nos dicen poco acerca del significado específico que adoptaba la reivindicación de Aristóteles más allá de sostener la utilidad y posibilidad de ‘actualizar’ o ‘traer al presente’ su filosofía práctica, por lo que las posibilidades que quedaban abiertas para quienes participaban en dicho proyecto eran muy amplias, de ahí la necesidad de diferenciar tipos de neoaristotelismo. Pero incluso ese supuesto acuerdo sobre la *phronesis* parecía que no era tal, o al menos no lo era sobre el fondo, pues según apuntaba el mismo autor, el carácter esencialmente deliberativo o dialéctico de la razón práctica aristotélica enfrentaba, por ejemplo, a las interpretaciones de MacIntyre y Nussbaum<sup>32</sup>. El mismo concepto aristotélico de filosofía práctica es un concepto en disputa entre los neoaristotélicos, como reconoce Wallach<sup>33</sup>.

Si lo comparamos con otro fenómeno de renovación de un gran pensador como es el neokantismo, no es posible encontrar entre los neoaristotélicos unos principios comunes como los que Jeremy Heis atribuye a los neokantianos y que habrían permitido que, a pesar de las diferencias entre las escuelas de Marburgo y de Baden, “fuera natural para sus contemporáneos y para los historiadores de hoy hablar de ellos juntos”<sup>34</sup>. Heis ha propuesto hasta siete rasgos comunes que permitirían distinguir a estos neokantianos “clásicos” de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX —Kuno Fischer, Hermann von Helmholtz, Friedrich Lange, Otto Liebmann, Eduard Zeller, Hermann Cohen, Wilhelm Windelband, Paul Natorp o Ernst Cassirer— de otras pretendidas vueltas a Kant contemporáneas o posteriores y que califica de “neokantianos en un sentido amplio”. Solo el primero de esos rasgos, de naturaleza eminentemente *formal*, parece aplicable a los neoaristotélicos:

los neokantianos —escribe Heis— pensaban de sí mismos que estaban reviviendo, defendiendo y extendiendo la filosofía de Kant. Adoptaron conscientemente el vocabulario de Kant y algunas de sus ideas y argumentos clave. Escribieron comentarios sobre los principales escritos de Kant y, a menudo, presentaban sus propios puntos de vista positivos en

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 626.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 616.

<sup>34</sup> HEIS, J. «Neo-Kantianism», en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), ZALTA, E. (ed.). Acceso disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism/>.

forma de comentarios o interpretaciones de Kant. Sin embargo, nunca se consideraron kantianos ortodoxos, ni vieron el valor de defender los puntos de vista de Kant en todos los temas. Como bien dijo Windelband [...] “entender a Kant significa tanto como trascenderlo”<sup>35</sup>.

En efecto, si sustituimos Kant por Aristóteles y neokantiano por neoaristotélico tendremos una idea razonable de los límites de lo que podemos expresar cuando aplicamos ‘a secas’ esta etiqueta a un determinado autor/a: que, aportando cierta dosis de innovación, *utiliza* o se *inspira* en el autor clásico para construir su propia teoría, apartándose de él en muchos otros sentidos<sup>36</sup>. Unos límites de los que, por ejemplo, MacIntyre es consciente cuando asume el uso de esta “burda etiqueta de neoaristotélico”<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Ibid.*

El profesor González Vicén, que recalca el “mundo de ideas” que separaba a las escuelas neokantianas, también se refirió a un principio común similar: “La Escuela sudoccidental alemana comparte con las demás ramas del neokantismo dos rasgos principales, a los que ella presta naturalmente acentos propios. El primero de estos rasgos es la consideración de Kant como la cima de la especulación filosófica occidental y el gran indicador de caminos para la reflexión subsiguiente. El segundo de estos rasgos es la lectura no histórica, sino, pudiera decirse sistemática de la obra kantiana. Porque el neokantismo, pese a su mismo nombre, no trata de renovar la doctrina kantiana en su versión original, de entenderla o fundamentarla de nuevo, sino de interpretarla e instrumentarla desde un punto de vista y desde una posición filosófica concreta que varía según las direcciones. O, en otras palabras: el neokantismo trata de repensar la obra kantiana de tal manera que le sirva de base y punto de arranque para una filosofía propia”. «El neokantismo jurídico axiológico», en: *Anuario de filosofía del derecho*, n. 3, 1986, p. 249.

<sup>36</sup> Esto valdría igualmente cuando se sustituye el término ‘neoaristotélico’ por el de ‘aristotélico actual’ o ‘contemporáneo’, como hace Kazutaka INAMURA en *Justice and reciprocity in Aristotle’s political philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 1 y ss.

<sup>37</sup> MACINTYRE, A. *Ética en los conflictos de la modernidad*. Ediciones Rialp, traducción a cargo de David Cerdá, Madrid, 2017, pp. 68-69. Igualmente lo tendría Nussbaum, véase NUSSBAUM, M. «Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law», en: *Harvard Law Review*, 107, n. 3, 1994, pp. 714-744. Esta toma de conciencia llega incluso al reconocimiento conjunto, pero diferenciado de las etiquetas ‘aristotélico’ y ‘neoaristotélico’, como en el caso Stephen Salkever, que escribe: “Mi posición es ‘neoaristotélica’ en la medida en que trae a los textos de Aristóteles problemas y preguntas que surgen de la filosofía práctica moderna y la práctica moderna, asuntos que él mismo no podría haber considerado. Sin embargo, soy ‘aristotélico’ sin el ‘neo’ en la medida en que mi proyecto se basa en una interpretación de los textos que

Cuando afirmo que en el trabajo de Wallach encontramos las limitaciones del intento de establecer un *proyecto neoaristotélico* es porque en él se reconoce el carácter reconstructivo, selectivo y diverso que caracterizaba entonces (y también ahora) a las reivindicaciones de actualidad de la filosofía aristotélica. Acerca del carácter *reconstructivo* (interpretativo) sobre el que Wallach imputaba el cargo de falsedad a los neoaristotelismos<sup>38</sup>, el paso de los años no ha hecho sino profundizar y tomar conciencia de este carácter. Los teóricos neoaristotélicos parecen haber abandonado la pretensión de ofrecer la interpretación ‘verdadera’ del griego, si es que alguna vez la tuvieron. En este sentido, podemos leer a Nussbaum afirmar que los planteamientos de MacIntyre, Grisez, Finnis, Barker, Maritain etc., a pesar de entrar en conflicto entre sí y con el suyo propio, representan reivindicaciones “legítimas” que tienen base en los textos de Aristóteles. ¿Cómo es esto posible? Porque el filósofo griego fue, según explica Nussbaum, “un fenómeno poco común, un pensador político de amplios intereses y también, a veces, internamente incoherente”<sup>39</sup>. MacIntyre también ha sido claro en señalar el carácter abierto y no definitivo de la obra aristotélica:

[e]l texto de Aristóteles —nos dice el filósofo escocés— no determina del todo su interpretación. Sí que nos proporciona, por supuesto, fundamentos genuinamente concluyentes para rechazar algunas interpretaciones. Pero las posibilidades que permanecen abiertas son demasiado numerosas, demasiado diversas, y cada una de ellas demasiado bien sustentadas como para no reconocer que nos enfrentamos a las pretensiones de diversos Aristóteles rivales, cada uno de ellos constituido en parte como consecuencia de las diferentes cuestiones que los diferentes intérpretes *extraen* de sus lecturas de los textos, de la diferente relevancia que los intérpretes *atribuyen* a los pasajes particulares y de las diferentes formas

---

apunta a resaltar los elementos esenciales de la filosofía práctica de Aristóteles de la manera más precisa y completa posible, en lugar de seleccionar elementos de Aristóteles que podrían apoyar una posición moderna establecida de forma independiente”, en: «Neo-Aristotelianism in Contemporary Western Practical Philosophy», working paper, Political Theory workshop at UNC Chapel Hill, Noviembre de 2007. Sobre el neoaristotelismo de Salkever puede consultarse su *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton University Press, Princeton, 1990.

<sup>38</sup> WALLACH, J. R. «Contemporary Aristotelianism», *op. cit.*, p. 628.

<sup>39</sup> NUSSBAUM, M. «Prefacio a la edición revisada», en: *La fragilidad del bien*, *op. cit.*, p. VII.

en que *extrapolan* unos textos que, muy a menudo, no se pueden leer inteligentemente sin hacer alguna extrapolación (el destacado es mío)<sup>40</sup>.

Que Nussbaum hable de “apropiarse del pensamiento de Aristóteles” o que MacIntyre ponga el foco en la tarea del intérprete no es accidental. Junto a la toma de conciencia de la ‘apertura’ del legado aristotélico, hoy parece claro que Pierre Aubenque llevaba razón cuando afirmaba que al hablar sobre la actualidad de Aristóteles o de un neoaristotelismo no resulta posible pensar en que se esté rehabilitando “Aristóteles en sí”, sino que “el Aristóteles que hoy redescubrimos, el que valoramos, no es el mismo Aristóteles que el de los comentaristas griegos o de la escolástica medieval [...] es, inevitablemente, ni más ni menos que los precedentes, un Aristóteles interpretado”<sup>41</sup>. Carlos Thiebaut parece expresar esta misma idea cuando afirma que “los clásicos son la otra cara del presente”<sup>42</sup>.

En relación con el carácter *selectivo* de las reivindicaciones aristotélicas, Wallach señalaba, en primer lugar, que “cuando nos encontramos con el Aristóteles de los aristotélicos contemporáneos, saludamos sólo a ciertos miembros de su familia de pensamiento”, esto es, que se eliminaban de la ecuación sus prejuicios raciales y sociales (contra las mujeres, los extranjeros y los esclavos); y en segundo lugar, de nuevo con espíritu crítico, que “los aristotélicos contemporáneos separan la forma y la sustancia de la *politike*”<sup>43</sup>. El reconocimiento de carácter selectivo es algo que viene de lejos. En el año 1975, en una de las primeras referencias a las posiciones neoaristotélicas surgidas en Alemania, Habermas ya se refería a las formas “reduccionistas” del aristotelismo con las que Hans-Georg Gadamer o Wilhelm Hennis despojaban a la filosofía práctica de la pretensión teórica que había tenido en el filósofo griego<sup>44</sup>. También Franco Volpi, una referencia en los estudios sobre neoaristotelismo, señalaba a mediados de los años ochenta, a propósito de la pluralidad de posiciones que en Alemania

<sup>40</sup> MACINTYRE, A. «Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos», en: *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Editorial Nuevo Inicio, traducción a cargo de Sebastián Montiel, Granada, 2008, pp. 75 y 76 [1998].

<sup>41</sup> AUBENQUE, P. «La actualidad de Aristóteles», *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>42</sup> THIEBAUT, C. *Cabe Aristóteles*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>43</sup> WALLACH, J. R. *op. cit.*, p. 630.

<sup>44</sup> «Problemas de legitimación en el estado moderno», en: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, traducción a cargo de Jaime Nicolás Muñoz y Ramón García Cotarelo, Madrid, 1981, pp. 243-272 [1976].

pasaban por neoaristotélicas —en los ámbitos de la filosofía y de la ciencia política, histórica, jurídica o de la educación—, cómo esta denominación era muy genérica y que sus representantes no estaban reivindicando la filosofía práctica aristotélica en su totalidad ni de forma rigurosa, sino que más bien “se limitaban a sostener la actualidad de una u otra afirmación suya, de uno u otro de sus elementos”, incluyendo la virtud del saber práctico (*phronesis*), de la que “han hecho uso libremente, cada uno desde diferentes perspectivas”<sup>45</sup>. Igual que ocurre en relación con el carácter re-constructivo, los elementos que son recuperados y descartados en el filósofo griego están determinados por las dificultades que cada autor/a pretende resolver, algo que en gran medida se reconoce abiertamente por los propios autores<sup>46</sup>. Por tanto, es un error creer, como hace Wallach, que Aristóteles es para los neoaristotélicos “una autoridad”, pues en la mayoría de los casos representa más bien un recurso.

Las dos notas anteriores ayudan a explicar la tercera y relativa al carácter *diverso* que define al neoaristotelismo. Fijémonos que Wallach, inmediatamente después de identificar el ‘núcleo’ del proyecto neoaristotélico, afirma que “el recurso a Aristóteles se ha vuelto tan omnipresente en la teoría moral y política que ninguna clasificación de sus encarnaciones teóricas recientes será completa o totalmente precisa”<sup>47</sup>, y propone la categorización tripartita señalada más arriba con la creencia en que “la mayoría” caerán en alguna de ellas.

<sup>45</sup> VOLPI, F. «La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità», en: *Il Mulino*, n. 35, 1986, p. 936. Presentado originalmente como una comunicación titulada «Che cosa significa neoaristotelismo?» con ocasión de un seminario italo-alemán organizado en 1984 en la Universidad de Padua.

<sup>46</sup> E.g.: para Nussbaum: “necesitamos apartarnos de Aristóteles en algunos aspectos significativos para crear una visión que podamos respaldar, especialmente si estamos construyendo una concepción de la socialdemocracia que sea genuinamente liberal, como argumenté que deberíamos”. NUSSBAUM, M. «Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony Arneson, Charlesworth, and Mulgan», en: *Ethics*, 111, n. 1, 2000, p. 108. También MacIntyre, quien en *Tras la virtud* ya señalaba que su descripción «felizmente no es aristotélica en dos aspectos en que gran parte del resto de la tradición también discrepa de Aristóteles», *op. cit.*, p. 244; o que más adelante afirmaría que «en ciertos temas será necesario usar a Aristóteles en contra del propio Aristóteles, a veces con la ayuda de santo Tomás», en: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Ediciones Paidós Ibérica, traducción a cargo de Beatriz Martínez de Murguía, Barcelona, 2001, p. 22.

<sup>47</sup> WALLACH, J. R. *op. cit.*, p. 618.

Retomando ahora la pregunta inicial, yo considero que ni entonces ni ahora la realidad nos permite dar una respuesta única y simplificadora a la pregunta ¿qué significa ser neoaristotélico/a? Ser neoaristotélico puede significar muchas cosas y muy diferentes y no es posible señalar un conjunto de principios positivos y sustantivos que vayan más allá de la pretensión de atribuir actualidad, relevancia y utilidad a ideas, elementos o doctrinas presentes en los textos aristotélicos, por mínimos que estos sean, que resulten compartidos y aplicables al listado de posiciones que en la literatura más o menos reciente se presentan o se califican como neoaristotélicas. Quizá la prueba más evidente de que el neoaristotelismo no representa a día de hoy *una* corriente o tradición distintiva —si por esto entendemos una posición alrededor de la cual se ha establecido una comunidad de pensadores y pensadoras que comparte ciertos presupuestos y problemas y que desarrolla un debate con cierta prolongación en el tiempo<sup>48</sup>—, la encontramos en que el término aparece recurrentemente en trabajos académicos acompañado de algún ‘apellido’ o dato añadido que lo complementa y dota de significado, como cuando se habla de neoaristotelismos comunitaristas, neoaristotelismos liberales, neoaristotelismos anti-liberales, neoaristotelismos republicanos, neoaristotelismos tomistas, neoaristotelismos teleológicos o naturalistas, etc.

Hay quien podría objetar que esto no es del todo cierto y que en ocasiones es el propio término el que califica, como ocurre en las denominadas teorías neoaristotélicas del derecho natural<sup>49</sup>, en la metafísica nearis-

<sup>48</sup> Una prueba indirecta de ello es la ausencia de la entrada ‘neoaristotelismo’ en algunos de los principales diccionarios filosóficos, contrariamente a lo que ocurre con los otros ‘neo-ismos’ como el neoplatonismo, el neokantismo, el neohegelianismo o el neotomismo. E.g.: «Stanford Encyclopedia of Philosophy», acceso disponible en <https://plato.stanford.edu/index.html>; *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, para la que existe traducción al castellano de la segunda edición de 1999 en AUDI, R. (ed.) *Diccionario Akal de Filosofía*. Ediciones Akal, traducción a cargo de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Madrid, 2004; BLACKBURN, S. (ed.) *A Dictionary of Philosophy*, 3ª ed., Oxford University Press, 2017; o incluso en el diccionario alemán y coordinado por el filósofo (neoaristotélico) Joachim RITTER junto a Karlfried GRÜNDER y Gottfried GABRIEL: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1989. Puede consultarse la edición online en el siguiente enlace: [https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr\\_id%3D%27hwph\\_productpage%27%5D](https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D)

<sup>49</sup> E.g.: TAMANAHA, B., «Beware Illiberal Natural Law», en: *Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper*, n. 22-05-01. Disponible en <https://ssrn.com/abstract=4109402>.

totética<sup>50</sup> o en las teorías de la virtud neoaristotélicas<sup>51</sup> y teorías del naturalismo ético neoaristotélico<sup>52</sup>, lo que probaría que el neoaristotelismo sí ha llegado a consolidar un significado diferencial y sustantivo. Hoy quizás ese papel lo reclamarían las éticas naturalistas o de la virtud neoaristotélicas, que sin duda representan una posición reconocible en la que sus representantes comparten unos principios básicos y el objetivo de fundamentar la ética sobre una imagen ‘aristotélica’ de la naturaleza humana y las virtudes sobre “alguna idea de ‘floreimiento humano’ o ‘vivir bien’ como persona humana”<sup>53</sup>, cada uno con sus particularidades. Anteriormente, y en cierta manera en una dirección opuesta a las anteriores, habría sido parte del movimiento comunitarista el que acaparó el imaginario neoaristotélico, representando una posición ética y política principalmente antimoderna y conservadora basada en los conceptos aristotélicos de *ethos* y *phronesis*, que a su vez habría ocupado la posición de otros neoaristotélicos alemanes también conservadores. A esto respondería, primero, que la posibilidad de encontrar varias posiciones con peso e influencia en el pensamiento ético y político solo refuerza la tesis de la heterogeneidad que trato de demostrar. Y segundo, que incluso en el momento en que estas diversas expresiones del neoaristotelismo eran o son dominantes, es posible encontrar posiciones diferentes que les disputan la filiación aristotélica y con las que comparten la etiqueta<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> SIMPSON, W. M. R., KOONS, R. C. y ORR, J. *Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature*, Routledge, 2022.

<sup>51</sup> Véase el ya citado SNOW, N. «Neo-Aristotelian Virtue Ethics», *op. cit.*

<sup>52</sup> FREY, J. «Neo-Aristotelian Ethical Naturalism», en: TOM ANGLIER (ed.), *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2019, pp. 92-110.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 92-93. Para Frey, todos los neoaristotélicos estarían más o menos de acuerdo en que a) “el concepto de virtud es el de una disposición estable de acción y sentimiento que hace posible este ‘bien vivir’”; b) “en que los seres humanos en general, dado el tipo de cosas que son, necesitan y, por lo tanto, deben desarrollar estas virtudes”; por tanto, “lo que uno ‘debe’ hacer, en general, es lo que la persona virtuosa haría en circunstancias similares, porque la persona virtuosa es dispuesto a obrar bien y ejemplifica una buena vida humana en sus acciones”. Puede consultarse también: MCPHERSON, D. *Virtue and Meaning. A Neo-Aristotelian Perspective*. Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

<sup>54</sup> Contra el neoaristotelismo comunitarista de MacIntyre en *After Virtue* podríamos señalar como ejemplos de reivindicación aristotélica alternativa los de Martha Nussbaum (*Fragility of Goodness*, 1986; «Aristotelian Social Democracy», 1990); de Michael Sandel (*Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*,

Estas reflexiones sobre la posibilidad de identificar y caracterizar el “proyecto neoaristotélico” se han hecho con vistas a extraer algunas conclusiones y lecciones importantes para este trabajo y creo que para cualquier investigación sobre la influencia reciente de Aristóteles.

La primera tiene que ver con que la etiqueta neoaristotélica se presenta en el discurso académico con diversos significados. Encontramos un primer nivel o uso genérico con el que se pretende identificar cualquier posición o planteamiento que reivindica la vigencia de la obra de Aristóteles. La utilización del prefijo ‘neo’ apuntaba inicialmente a la idea de que había algo nuevo en ellas, enfatizando la pretensión de actualidad de estas corrientes diferenciándolas de un aristotelismo *tout court*. Esta innovación que implica actualidad se podía articular de tres maneras distintas: i) haciendo el ejercicio de desarrollar y ampliar conceptos e ideas presentes en el autor clásico; ii) recuperando la metodología y aplicándola a las nuevas circunstancias, es decir, tomar la forma y desechar la sustancia; iii) reivindicando los conceptos y doctrinas que se consideran ‘útiles’ para pensar y resolver problemas contemporáneos y descartando aquellos elementos que no lo son o que directamente no pueden ser razonablemente justificados —pensemos en su teoría de la esclavitud natural o de la inferioridad natural de las mujeres respecto de los hombres—. Este significado genérico está hoy en día extendido y prácticamente se utiliza para calificar cualquier planteamiento que recurra a Aristóteles, ya sea de forma parcial y sin implicar una innovación clara. Por sí solo, este significado nos ofrece poca información sobre el contenido de las propuestas.

Junto al genérico, hay un segundo nivel de uso del neoaristotelismo que pretende ser particular y sustantivo. Pero aquí encontramos que conviven diferentes significados en disputa, como demuestra el hecho de que planteamientos tan diferentes como los de MacIntyre, Sandel o Nussbaum, compartan la misma etiqueta. Es este segundo nivel de significación el que invita a establecer tipos o categorías de neoaristotelismos. Al haber múltiples formas de ser (neo)aristotélico/a, es fundamental precisar, matizar y diferenciar, tener criterios con los que distinguir los diferentes rostros con los que Aristóteles se hace presente en la reflexión filosófica, ética, política y también jurídica<sup>55</sup>.

1996; *Justice: What's the Right Thing to Do?*, 2010) o de Douglas Rasmussen y Douglas J. Den Uyl (*Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, 1991).

<sup>55</sup> Véase THIEBAUT, C. «Neoaristotelismos contemporáneos», en: Victoria CAMPS, Osvaldo GUARIGLIA y Fernando SALMERÓN (eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Volumen 2. Concepciones de la ética*, Trotta, Consejo Superior de Investigacio-

Ambos usos pretenden reflejar la utilización contemporánea de Aristóteles, pero en cierto modo actúan en direcciones opuestas, pues uno tiende a la generalización y otro a la particularización, a la identificación exclusiva y excluyente de un sentido particular de la etiqueta. Cualquier estudio sobre la actualidad contemporánea de Aristóteles y el nearistolismo debe ser consciente de estos niveles en el uso y significado del mismo y del modo en que ello, por un lado, impide cualquier intento de simplificación o uniformización del fenómeno y, por otro, pone obstáculos a una pretensión de exhaustividad.

La segunda lección me lleva a mirar con precaución los trabajos de quienes, asumiendo una interpretación particular de lo que el aristotelismo ‘es’, descartan y rechazan el carácter nearistotélico de ciertas lecturas y reivindicaciones por considerarlas ilegítimas, negándoles su pedigrí aristotélico. Confrontar a Aristóteles contra los nearistotélicos<sup>56</sup> y tratar de demostrar que estos “no logran comprender ni la estructura de sus obras ni el propósito de su proyecto filosófico” puede resultar un objetivo de investigación legítimo, pero no ayuda a la comprensión del fenómeno si solo conduce a negar lo que de hecho ocurre en el discurso académico y se mantiene, por ejemplo, que MacIntyre no es un autor nearistotélico o que quienes hablaban de nearistolismo en Alemania para referirse a Strauss, Voegelin o Arendt, simplemente estaban cometiendo un error<sup>57</sup>.

---

nes Científicas, Madrid, 1992, pp. 29-51. El profesor Thiebaut señaló aquí que no todas las posiciones de base aristotélica críticas con el proyecto de la modernidad han conducido necesariamente a tesis conservadoras, y que junto a los nearistolismos anti-modernos (o «neo(paleo)aristolismos»), cabe reconocer otros nearistolismos «renovados». Véase también BERTI, E. «Un aristotelismo non conservatore», en: *Nuovi Studi Aristotelici. IV. L'influenza Di Aristotele*. Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 301-308. En contra Herbert SCHNÄDELBACH en su artículo «Was ist neo-aristotelismus?» publicado por primera vez en W. KÜHLMANN (ed.) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, 1986. Aquí se citará por su traducción al inglés en «What Is Neo-Aristotelianism?», en: *Praxis International*, 7, n. 3/4, traducción abreviada del alemán a cargo de Benjamin Gregg, 1987, pp. 226-237.

<sup>56</sup> E.g.: BRUTTO, J. W. *The many faces of Aristotle: Neo-Aristotelianism and contemporary political theory*. University of Notre Dame, 2016. Tesis doctoral disponible en ProQuest Dissertations Publishing: <https://www.proquest.com/dissertations-theses/many-faces-aristotle-neo-aristotelianism/docview/1749774343/se-2?accountid=14501>.

<sup>57</sup> Un ejemplo de ello lo encontramos en Giovanni Giorgini, para el que el término “nearistolismo” debe ser aplicado únicamente a aquellos autores que “conscientemente proponen un conjunto coherente de doctrinas aristotélicas específicas o demues-

Por último, una tercera lección o conclusión consiste en advertir que, debido al carácter reconstructivo de toda reivindicación aristotélica, el estudio individualizado de autores resulta la metodología más adecuada y la base fundamental desde la que ofrecer criterios con los que ir delimitando el ‘mapa’ del neoaristotelismo. De igual forma, hay que señalar que buena parte del esfuerzo de comprensión se debe orientar hacia las razones que han motivado en cada autor la vuelta a Aristóteles y, consecuentemente, ha condicionado la mirada sobre él.

### III. PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN Y ESTRUCTURA

Las conclusiones anteriores explican el cambio de enfoque de este trabajo respecto al anterior. Si, como he tratado de justificar, el neoaristotelismo contemporáneo resulta un fenómeno difuso, complejo y poliédrico, mi objetivo no será el de pretender ofrecer una imagen unificadora del mismo, tampoco proponer una clasificación de sus diferentes tipos, sino contribuir a la reflexión y comprensión de una de sus principales problemáticas: la relativa a la relación de dependencia o independencia entre la teoría y la práctica. En gran medida, esto significa volver al origen, pues como apuntó Aubenque, el punto de partida del renacimiento aristotélico consistió en “una protesta contra la separación de la teoría y la práctica o, lo que es lo mismo, contra la absorción de esta última (y por tanto la abolición de su autonomía) en una concepción empobrecida de la primera”<sup>58</sup>.

Para mi contribución he seleccionado, primero, una idea que actuará como eje central: la idea de derecho natural, y segundo, a tres autores que, en distintas disciplinas, han hecho uso de ella y para los que, cada uno con sus peculiaridades, el pensamiento de Aristóteles ha jugado un papel importante, tanto en su obra globalmente considerada, como en su articulación de la relación teoría - práctica.

Esta asociación entre derecho natural y neoaristotelismo puede resultar llamativa. Como ha escrito Volpi, la reivindicación de la filosofía prác-

---

tran una evidente visión aristotélica del hombre, la política o la metafísica”. «Crick, Hampshire and Macintyre, or does an English speaking neo-aristotelianism exist?», en: *Praxis International*, 9, n. 3, 1989, pp. 249-272.

<sup>58</sup> AUBENQUE, P. «Philosophie pratique et herméneutique. Réflexions sur le néo-aristotélisme contemporain», en: *Problèmes aristotéliens II. Philosophie pratique*, Vrin, París, 2011, p. 238.