

ENRIQUE BONETE PERALES

La Etica en la España contemporánea (1975-1985)

Separata de:

ACTAS DEL V SEMINARIO DE HISTORIA  
DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA

---

SALAMANCA, 1988

gracias por su bibliografía que hace ya

algun tiempo me encanta:

Un abrazo de Enrique ~~Brante~~

## LA ÉTICA EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA (1975-1985)

### INTRODUCCION

Este estudio pretende ser una continuación del que presenté en el IV Seminario de Historia de la Filosofía Española<sup>1</sup>. En aquella ocasión hice una detenida exposición de libros y artículos significativos de la filosofía moral que en los años del franquismo se elaboraba en nuestro país. Utilicé un método denominado individualista-sistemático: con él procuraba enlazar autores y escritos con corrientes filosóficas europeas (escolástica, fenomenología, personalismo, analítica...) o genuinamente españolas (orteguiano-zubiriana).

En esta ocasión mi enfoque va a ser distinto; no voy a conectar filósofos con corrientes o sistemas de pensamiento, sino filósofos con «problemas». Es decir, mi intención será extraer de alguno de los libros de filosofía moral, que más me han interesado en estos últimos diez años, el análisis de ciertos temas más o menos clásicos de esta disciplina y contraponerlos entre sí; de tal forma que podamos percibir, no sólo una relación entre nuestros autores, sino también una cierta oposición a la hora de tratar cuestiones ético-filosóficas.

En principio, este trabajo estaba proyectado para revisar muchos libros y artículos de estos diez años que nos reflejasen las preocupaciones éticas más insistentes en nuestra cultura filosófica. Entre todas ellas quisiera destacar las siguientes: «la racionalidad ética» (J. Mosterín, J. Muguerza, V. Camps, M. A. Quintanilla); «la voluntad moral» (F. Savater); «el antiantropocentrismo ético» (J. Ferrater Mora); «la soledad moral» (S. Alvarez Turienzo); «el fundamento de la ética» (A. Cortina); «la ético-terapia» (E. Guisán); «la biologización de la ética» (C. J. Cela Conde); «el feminismo» (C. Amorós); «el pacifismo» (M. Sacristán); «el ecologismo» (N. Martín Sosa); «la ética personalista-cristiana» (C. Díaz); «el fenómeno Rawls» (M. J. Agra, F. Vallespín, I. Martínez, J. Rubio...), etc.<sup>2</sup>. Evidentemente, si no quería parecer un tanto ligero en mis críticas, era necesario exponer con cierto detalle las tesis de los autores escogidos para que se mostrara con mayor peso la fuerza de las argumentaciones que en su contra presentaba. Esto supuso alargar demasiado las explicaciones y mis réplicas, por lo que en honor a la brevedad, me he visto obligado a seleccionar de todos los mencionados un tema en el que coincidieran varios pensadores y que fuera al mismo tiempo indicativo de alguna tendencia generalizada entre nuestros filósofos. Por este motivo, me pareció que la preocupación compartida por la racionalidad ética era significa-

1 'La Ética en la España contemporánea (1939-1975)', *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1986) pp. 391-460.

2 Todos los libros y artículos de estos autores que pensaba exponer y criticar en este trabajo serán indicados al final, en la sección bibliográfica.

tiva; un diálogo a fondo con los autores que sobre ella han escrito nos reflejaría el «aire» que respiran algunos de los pensadores españoles más destacados. Por otra parte, espero algún día tener ocasión de sacar a la luz mis comentarios y críticas a los pensadores arriba indicados.

Al inclinarme por ciertos libros y seleccionar las tesis que me parecen destacables, y sobre todo, al criticarlas y argumentar contra ellas, se mostrará mi personal y discutible desaprobación de ciertas ideas filosóficas hechas públicas en nuestro país. Ni que decir tiene que el tono crítico que será propio de este trabajo no se deriva de ningún ánimo polemizador o desacreditador —entre otras razones porque no soy quién para polemizar con nuestros filósofos, y menos aún para desacreditarlos—. En realidad, estas páginas deberían leerse simplemente como el diálogo que un «aprendiz» de filosofía entabla con ya reconocidos pensadores de la España reciente.

He seleccionado, según mis intereses y según mis conocimientos, los autores y los escritos que más relevantes me parecen sobre el tema de la racionalidad ética. No pretendo ser exhaustivo y hablar de todos los filósofos morales que pululan por nuestro país defendiendo o rechazando la función moral de la racionalidad. Sólo intento ofrecer un *diálogo crítico* con alguno de ellos. Si en el anterior estudio de hace unos años me propuse, como he indicado antes, ser máximamente descriptivo y neutral, sin entrar en excesivas consideraciones críticas, en éste voy a adoptar una perspectiva bien diferente: recogeré aquellas afirmaciones de filósofos más o menos «racionalistas», que no admito, y expresaré las graves deficiencias filosóficas que en ellas encuentro.

Al igual que en el anterior estudio arriba mencionado ofrecí a su término un largo elenco bibliográfico organizado por autores y revistas españolas de filosofía, que abarcaba desde 1939 hasta 1975, al final de éste presentaré su continuación; es decir, recogeré casi todos los artículos de ética que se han publicado en nuestras revistas más prestigiosas durante estos diez últimos años (1975-1985). Para que esta bibliografía fuera lo más completa posible decidí —aunque con muchas reservas— comunicarme por escrito prácticamente con todos los que trabajan en departamentos de Ética de la Universidad española, solicitándoles una lista detallada de sus publicaciones; son bastantes las respuestas que he recibido; sin embargo, no sé si por el «excesivo» trabajo en que viven inmersos, porque realmente no publican sus estudios, o por la desidia tan característica de muchas de las facultades que a nuestros profesores universitarios contagia, las respuestas no han sido lo numerosas que cabría desear. Por tanto, de los filósofos morales que con inusitada amabilidad han respondido a mi carta (y de aquellos cuyos escritos resultaban asequibles y localizables) indicaré las investigaciones más recientes que han publicado. Con la exhaustiva bibliografía que al final de este estudio crítico ofrezco, se pretende, además de facilitar otros estudios similares a éste, contribuir a una mayor comunicación entre nuestros «éticos» y a una mejor conexión interdepartamental (o interfacultativa), que me parece una carencia grave en la labor intelectual de nuestras universidades.

Antes de entrar propiamente en materia, me gustaría indicar lo siguiente: Cuando en España se introdujo la filosofía moral anglosajona de la mano del profesor Aranguren<sup>3</sup>, el interés que suscitó entre sus discípulos no quedó reducido a un análisis lingüístico de proposiciones éticas, sino que pronto desencadenó una constante reflexión sobre la «racionalidad» como criterio de moralidad y sobre la

3 Enrique Bonete, 'La Ética en la España contemporánea (1939-1975)', cit., pp. 416-18.

justificación racional de los juicios y normas éticas. Un eslabón fundamental de la historia de la ética «analítica» (por decirlo con un término que todo el mundo entiende, aunque resulte difícil su demarcación) lo constituye la importante obra de Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*<sup>4</sup>. Dicha obra supuso una acentuación del papel de la racionalidad y de las «buenas razones» en las decisiones y discusiones éticas. Como es sabido de todos, presentaba una crítica al intuicionismo de Moore y al emotivismo de Stevenson y Ayer. La primera parte de dicho libro está dedicada expresamente al esclarecimiento de estos enfoques analíticos, en los que la razón argumentativa y la racionalidad orientadora de la práctica brillaba por su ausencia. Se puede decir que en España no han florecido ni intuicionistas ni emotivistas; algo más, los prescriptivistas (Hierro-Pescador) y mucho más aún, los que se mueven, con las matizaciones que se quiera, dentro de la huella de Toulmin, insistiendo constantemente en la posibilidad y necesidad del razonamiento práctico, con pretensiones de acercar al máximo el «punto de vista moral» al «punto de vista racional».

En esta parte de mi estudio, única que de momento se publica, voy a seleccionar aquellos pensadores españoles que se han preocupado especialmente por el tema de la racionalidad ética, ya sea para presentarla como criterio último de moralidad o para rechazar tales pretensiones más o menos «dogmáticas». Pasaré revista a los libros de Mosterín, Muguerza, Camps y Quintanilla, que, aunque con características e intenciones no similares, ofrecen un análisis de distintas concepciones de racionalidad y sus funciones —o carencia de ellas— en el campo de la ética.

## 1. LA IRRACIONALIDAD DE LOS FINES ULTIMOS

### a) *Exposición*

Jesús Mosterín puede ser considerado de los primeros pensadores que en nuestro país se enfrentaron más directamente al análisis de la racionalidad práctica. El año 73 publicó en la revista *Teorema* un estudio sobre el concepto de racionalidad en el que precisaba y distinguía varias de sus funciones. También la misma revista, en el año 77, presentó otro interesante artículo del mismo autor, titulado 'La incompleta racionalidad'. Estos dos estudios, y otros posteriores, fueron recogidos un año más tarde en su libro *Racionalidad y acción humana*<sup>5</sup>. Toda la obra ofrece una visión sugestiva y esclarecedora de las condiciones necesarias para que los hombres se comporten racionalmente, y puedan juzgarse sus acciones de «racionales» o «irracionales». El estilo es ciertamente analítico, preciso, ameno a veces por los ejemplos utilizados, aburrido otras por sus pretensiones formalizadoras, por el abuso del lenguaje lógico-matemático aplicado a cuestiones éticas. Como es evidente, no voy a resumir esta obra, sino que indicaré algunas de sus tesis fundamentales que me resultan, en alguna medida, contradictorias e inaceptables desde mis criterios filosóficos.

A Mosterín le interesa esclarecer el concepto de racionalidad que se presupone cuando los hombres predicamos de las acciones, conductas y creencias, que son racionales o irracionales. Es decir, la racionalidad no la considera una facultad

4 S. Toulmin, *El puesto de la razón en la ética* (Revista de Occidente, Madrid 1964).

5 J. Mosterín, *Racionalidad y acción humana* (Alianza Universidad, Madrid 1978).

que todo hombre, por su misma constitución, posee, sino un «método» que podrá o no aplicarse, y que en ninguna facultad humana encuentra la garantía de su buen uso. No es, pues, equivalente racionalidad a inteligencia. Esta facultad es compatible con la utilización de un método irracional para el conocimiento o para la vida. La racionalidad, según Mosterín, se predica tanto de nuestras creencias y opiniones, como de nuestras decisiones y acciones; llama «racionalidad creencial» a la primera, y «racionalidad práctica» a la segunda. Interesante sería comentar la racionalidad creencial y las diferencias que Mosterín, un tanto simplistamente, a mi juicio, atribuye a los *críticos* (rationales, científicos, revisionistas) y a los *doctrinarios* (irracionales, filósofos-religiosos, ortodoxos). Sin embargo, nuestra tarea va a quedar reducida al análisis de su concepto de racionalidad práctica.

Mosterín utiliza la siguiente estrategia para delimitar este concepto: en primer lugar, con ejemplos ciertamente graciosos, nos indica qué actos o decisiones son irracionales; de donde deriva, en segundo lugar, en qué consiste la irracionalidad práctica; y por último, como contraste y negación, explica en dónde reside la racionalidad de nuestras acciones. En síntesis, se podría decir que éstas son las características esenciales de la racionalidad práctica (pp. 28-30):

- 1.<sup>a</sup> tener conciencia de los fines o metas propios;
- 2.<sup>a</sup> conocer los medios necesarios para la obtención de los fines perseguidos;
- 3.<sup>a</sup> poner en obra los medios necesarios para conseguir los fines perseguidos;
- 4.<sup>a</sup> en caso de conflicto entre fines, los fines posteriores han de ser preferidos a los anteriores;
- 5.<sup>a</sup> compatibilidad de los fines últimos.

De estas características se deriva que un individuo será tanto más racional cuanto mejor conozca sus fines y la manera de poner los medios para su realización. La racionalidad práctica consiste, entonces, en «un método, una estrategia para maximizar el conocimiento y la consecución de nuestros fines últimos» (p. 31).

Antes hemos indicado que lo propio de una acción racional, en caso de conflicto, era subordinar los fines inmediatos o intermedios a los últimos, de tal manera que si un fin se nos muestra como medio para otro fin, racionalmente es éste último el que prima sobre aquél a la hora de orientar la acción. Pero cabe preguntarse, y esto es lo que más nos interesa, por qué hay que aceptar la ultimidad de un fin o en función de qué un fin es «último». Mosterín es consciente de este problema y considera que, «en la aceptación de un fin como último hay un momento de gratuidad» (p. 31). Dicho con otras palabras, los fines últimos no pueden ser justificados racionalmente, sólo pueden ser conocidos y admitidos como tales, pero no justificados. Es importante no olvidar esta tesis porque constituye el núcleo de mi posterior crítica.

Además de las condiciones reseñadas arriba, Mosterín es partidario de relacionar la racionalidad creencial con la práctica, en el sentido de que ésta supone aquélla, tanto para la determinación de los fines como para la elección de los medios adecuados que faciliten su realización. Es evidente que lo creído acerca del mundo afecta a nuestras decisiones y metas: «sólo podemos estar seguros de articular adecuadamente nuestros fines si poseemos una visión lo más verídica posible del mundo y de la vida» (p. 32).

Del mismo modo que la racionalidad de las creencias está sujeta a revisión, también la racionalidad práctica necesita de una cierta capacidad de autocrítica. Para ello es indispensable distinguir entre programas y códigos morales. La racio-

nalidad lleva implícita que la moral elaborada desde ella se presente como un programa compuesto de «propuestas» que tendrán como fin ayudarnos en la consecución de los fines proyectados. La moral racional no puede ser un código cerrado de mandamientos inamovibles. Las «propuestas», como indica su término, serán siempre provisionales porque dependen tanto de los fines que se persiguen —que pueden cambiar con el paso del tiempo—, como de los conocimientos (creencias) que disponemos sobre el mundo —perfeccionables y revisables—. Teniendo esto presente, Mosterín se inclina a situar su teoría ética más en la línea de las morales teleológicas, que en la línea de las deontológicas. Todo el mundo sabe que, en esencia, el teleologismo juzga nuestros actos por sus consecuencias, mientras que el deontologismo los juzga en función de presuntos deberes o valores objetivos, siempre incondicionados. Para Mosterín es patente que las morales teleológicas son perfectamente compatibles con su concepción de la racionalidad, mientras que lo contrario caracteriza a las morales deontológicas: su carácter absolutista les aleja de lo genuinamente racional.

Paralelas a estas diferencias entre las dos grandes líneas de filosofía moral más relevantes históricamente, Mosterín contrapone lo que él llama «actitud programática» (talante crítico) y la «actitud moralista» (talante dogmático). Veamos brevemente las características de cada una de ellas. El individuo que mantiene una *actitud moralista* (p. 35), se caracteriza, en resumidas cuentas, por:

- a) postular el acatamiento incondicional de unos mandamientos absolutos;
- b) mantener la integridad de su moral rechazando las críticas;
- c) considerarla emanada de Dios, de la naturaleza o de la historia;
- d) creer en valores inmutables y objetivos.

Por el contrario, la *actitud programática*, que sería la defendida por Mosterín, consistiría en:

- a) no postular mandamientos absolutos e incondicionales;
- b) estar dispuesto a revisar los programas, siempre provisionales, y a aceptar las críticas;
- c) considerar la moral como mera ocurrencia de las mentes de los individuos;
- d) adherirse a las propuestas que reflejan los cambiantes fines y deseos de los hombres.

Estas últimas cuatro características serían las más propias de un agente que decide y actúa racionalmente. De ellas colige Mosterín la tesis fundamental que resume la intención de todo el libro: «...desde el punto de vista racional, nada está absolutamente permitido o prohibido, ni por Dios, ni por el diablo, ni por la naturaleza, ni por la historia... Todo depende de las metas que en un momento dado persigamos y de la información sobre el mundo de que dispongamos... No hay nada sagrado, no hay nada indiscutible. Desde un punto de vista racional todo puede —y todo debe— ser puesto en cuestión. Ningún dios ni ninguna historia nos ha librado del trabajo de elaborar por nosotros mismos las propuestas y los programas conforme a lo que vivir» (p. 37).

Era de suponer que, junto a las anteriores características enumeradas de la racionalidad práctica y junto a las diferencias radicales entre las actitudes dogmáticas y las actitudes críticas, Mosterín esbozara toda una concepción de la felicidad y del sentido de la vida. Como se ha mostrado históricamente, la necesidad de

esclarecer el contenido de la felicidad surge fundamentalmente en las éticas teleológicas —como la aristotélica y la utilitarista— que representan para nuestro autor modelos de racionalidad práctica. Indica Mosterín que, aunque resulta difícil rellenar semánticamente el concepto de felicidad, no es extraño considerar que ella depende en gran medida de «la consecución de nuestros fines últimos, de la satisfacción de nuestros deseos más profundos» (p. 39). Y como la racionalidad es entendida por este autor como un método para alcanzar nuestros fines últimos, se deduce que su utilización garantiza un elevado nivel de felicidad.

La concepción de la felicidad que mantiene Mosterín es similar a la de otras éticas teleológicas como la aristotélica, la epicúrea o la utilitarista. El concepto de «bienestar» es el que mejor puede expresar una parte esencial de la vida feliz, porque, aunque pueda darse bienestar sin felicidad, no es posible la felicidad sin bienestar. Por tanto, se puede comprender que una vida feliz necesita, para su perduración, de dos componentes básicos: bienestar y «sentido» o consecución de fines últimos. Con acento aristotélico y epicúreo, así concibe Mosterín la felicidad: «vivir es bienestar, gozar de los placeres de este mundo, dar sentido a nuestra vida marcándole metas capaces de hacernos vibrar, de tensar nuestras energías en una dirección y de ponernos a prueba, esforzados en su consecución y observar que vamos teniendo éxito en la empresa» (p. 103).

Como es tan estrecha la relación entre la felicidad y los fines últimos, no es extraño que se convierta la racionalidad en el mejor método para maximizar las posibilidades de conseguir nuestra felicidad, por ser el mejor método para conseguir las metas que nos hemos propuesto. Los criterios de racionalidad práctica, enumerados por Mosterín, que nos posibilitan el bienestar y la felicidad, le llevan a considerar al «santo» y al «héroe» como sujetos irracionales (y por ende, infelices). Ciertamente, estos dos tipos de hombre se caracterizan por el olvido de su bienestar y por el sacrificio de sí mismo en aras de otras realidades consideradas por ellos como superiores (dios, patria, rey, partido, familia, estado...); su comportamiento resulta admisible, pero según Mosterín, no racional: «la santidad y el heroísmo pueden constituir ideales de vida respetables e incluso admirables, pero en cualquier caso distintos del ideal de la racionalidad» (p. 53). Más tarde comprobaremos que es incoherente haber admitido la «gratuidad» de los fines últimos y al mismo tiempo, acusar de «irracionales» a individuos que en definitiva se caracterizan por seguir determinados fines últimos.

Mosterín recalca, por otra parte, la dependencia que mantiene el «sentido» de nuestros actos (y de toda nuestra vida global) de los criterios teleológicos que guían nuestra vida y con los que nos proponemos fines y buscamos alcanzarlos con los medios más adecuados. El sentido de los actos se encuentra en las finalidades perseguidas con su ejecución; es decir, el sentido de una acción realizada «por un agente determinado en un momento determinado es la contribución de ese acto, de su acción, a la consecución del sistema de fines de ese agente en ese momento» (p. 44). Por tanto, una acción carente de sentido será la que no está motivada por fines perseguidos conscientemente. Sólo puede atribuirse sentido a los actos o procesos conscientes y teleológicos. De estas afirmaciones extrae Mosterín dos consecuencias (p. 47) que más tarde discutiré:

- 1.<sup>a</sup> no tiene sentido plantear la pregunta por el sentido del mundo;
- 2.<sup>a</sup> no tiene sentido plantear la pregunta por el sentido de la vida.

Y no pueden plantearse sendas preguntas porque se necesita del proceso teleológico indispensable para atribuir sentido tanto al mundo como a la vida. La afirmación de su sentido dependería de que existiera algún dios omnipotente que se hubiera propuesto fines respecto del mundo y de la vida. Y esto, desde su agnosticismo explícito no lo admite Mosterín: luego, ni el mundo ni la vida tienen sentido<sup>6</sup>. Sólo cabría preguntarse qué sentido *quiero dar* a mi vida y qué medios voy a emplear para realizarlos; la vida, por sí misma carece de sentido, sólo yo puedo dárselo siguiendo fines últimos. Podría pensarse que lo que Mosterín quiere expresar es que sólo tienen sentido las vidas vividas siguiendo los criterios de racionalidad práctica por él diseñados<sup>7</sup>. Dicho con otras palabras: *vivir racionalmente* —llevar una vida llena de sentido, que sería lo mismo—, es «vivir en función de las metas más lejanas e importantes, es aclarar lo que queremos y actuar de tal modo que lo obtengamos en la mayor medida posible...» (p. 52). Propio de la infelicidad y de la insatisfacción, propio de una vida sin sentido, sería el no saber qué es lo que quiero hacer ni a dónde dirigirme; a una vida inquieta y desasosegada le falta la definición del rumbo, el norte, la meta que oriente el camino: «al andar se hace siempre camino, pero sólo es racional el camino que nos conduzca precisamente allí a donde queremos ir» (p. 52). El seguimiento de la racionalidad nos dirige a la realización de nuestros proyectos y metas más importantes que posibilitarán nuestra felicidad. Mosterín es consciente de que a pesar del método racional, la felicidad no está garantizada, el éxito no es seguro, y tanto el fracaso, con su frustración, son amenazas constantes. Termina este libro, del que he seleccionado las tesis más interesantes y al mismo tiempo más controvertibles, con unas palabras que nos recuerdan aquellos consejos que tanto estoicos como epicúreos del mundo antiguo dirigían a sus jóvenes discípulos: «El agente racional puede equivocarse y fracasar por mala suerte, no porque no hiciera cuanto estuvo en su mano para acertar y conseguir lo que en último término pretendía. Apostó por la estrategia de acierto y de éxito más segura de entre las disponibles. Y aunque perdiera la apuesta, no tendría nada que echarse en cara. Si volviera a empezar, volvería a aplicar el mismo método: no hay otro más seguro. La racionalidad, como método para la maximización del acierto y del éxito, no garantiza ni el acierto ni el éxito:

6 Un texto significativo sobre el sinsentido de la vida podría ser el siguiente: «No sólo pasan los individuos, sino también las especies. Algún día lejano nuestro sol, convertido en gigante rojo, calcinará sus propios planetas. Y en definitiva, ¿qué? —En definitiva nada. Todo provisionalmente—. Y después de todo, ¿qué? —Después de todo, nada. Antes de morir, digamos: —Hemos lanzado una mirada lúcida sobre el universo ingente. Nos hemos encarado con nuestros problemas y no hemos buscado consuelos ilusorios. Hemos gozado de la vida en la medida en que de nosotros dependía y sólo el destino implacable ha marcado los límites de nuestra felicidad. Hemos aceptado el destino y la muerte, pero no nos hemos doblegado ante los ídolos. Hemos templado la cultura de nuestros padres en el fuego de la razón y hemos fraguado un instrumento dúctil para la consecución de nuestros fines, fines que son más anchos que nuestra vida y se desparraman en el tiempo. Este es el sentido que hemos dado a nuestras vidas sin sentido» (p. 71).

7 Antes indiqué las cinco condiciones de la racionalidad práctica que en el primer capítulo de su libro desarrolla Mosterín. En el segundo vuelve a perfilar con mayor precisión estas condiciones ampliándolas y matizándolas en buena medida. Señala las siguientes (pp. 52-57): 1) explorar y aclarar los propios fines, 2) considerar el bienestar propio como uno de sus fines últimos, 3) articular el sistema de sus fines siendo consciente de las restricciones mutuas, 4) que cada uno de sus fines sea viable y compatible con los demás, 5) conocer los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos, 6) poner en obra los medios adecuados para la consecución de sus fines, 7) preferir los medios posteriores o últimos a los anteriores o inmediatos, 8) estar dispuesto a revisar y reformular el sistema de sus fines en función de sus cambiantes intereses, deseos y circunstancias.



sólo garantiza que el agente racional no tendrá nada que echarse en cara, pase lo que pase. Por eso la racionalidad produce un peculiar tipo de serenidad y de alguna manera constituye una forma de sabiduría» (p. 199).

### b) *Crítica*

Hemos insistido en que para Mosterín la racionalidad es una especie de estrategia y método que nos guía en la consecución de nuestros fines últimos. Por lo que no sólo consistirá actuar racionalmente en «conocer» los fines inmediatos, los posteriores y los últimos, sino también en conseguir que se «realicen» aplicando los medios convenientes y necesarios. Todo este esquema de racionalidad que, aunque más sofisticado, sigue siendo aristotélico y utilitarista, es portador, a mi parecer, de un problema ciertamente complejo y que Mosterín no soluciona, o considera, paradójicamente, insoluble. Es verdad que el «human» (como denomina este autor, con cierta gracia y pretendida «neutralidad sexual» a los que somos más o menos descendientes del «homo sapiens») se propone a sí mismo unos fines a conseguir (no necesariamente morales), intentando realizarlos en su vida con los medios a su alcance (y en esto consiste esencialmente la racionalidad práctica); pero aquí surge el problema: ¿qué sucede con los fines últimos?, ¿de dónde proceden?, ¿nos los imponemos cada uno, nos los impone la sociedad, la historia, la evolución biológica, la religión, el azar...? Algunos fines son —o pueden ser— medios para otros fines, y así se justifican; sin embargo, considera Mosterín, como hemos indicado, que en la aceptación de un fin último hay un momento de «gratuidad»; es decir, los fines últimos pueden ser explorados, conocidos, pero no pueden ser justificados en función de nada. Y si esto es realmente así, si la racionalidad no puede justificar los fines últimos, y los fines próximos o inmediatos son en realidad medios para conseguir aquéllos, resulta que la racionalidad práctica de Mosterín se convierte en racionalidad de los medios y nunca de los fines. A mi parecer, en el campo de la ética es necesario que la racionalidad justifique también, y sobre todo, los fines últimos de la vida, de lo contrario resulta «gratuito» —y por tanto irracional— aceptar o proponernos sin más tales fines.

Por otra parte, si no se justifican racionalmente dichos fines, se puede caer en errores parecidos a los que el propio Mosterín imputa a las morales deontológicas. Si se entiende por *morales teleológicas* las que consideran las consecuencias de nuestros actos y juzgan a éstos por aquéllas; y por *morales deontológicas* las que juzgan nuestros actos con independencia de sus consecuencias en función de presuntos deberes o valores objetivos, no está muy lejos la aceptación que hace Mosterín de fines últimos gratuitos, de la aceptación de deberes o valores absolutos que sostienen los sistemas deontológicos. Aunque a primera vista la concepción de la racionalidad práctica que sostiene este pensador coincide con las éticas teleológicas, en el fondo, si se mantiene la gratuidad o la no justificación racional de los fines últimos —como así hace este autor— se cae en un deontologismo que impone mandatos incondicionales o valores indiscutibles. Porque si los fines últimos, por su utilidad y gratuidad se presentan a los humanos, que deben acatarlos y seguirlos sin más, estamos en un puro *dogmatismo*; y si en vez de adoptar los fines últimos ya establecidos en la sociedad, lo que se hace es inventarlos, proponerlos uno mismo, sin ninguna justificación racional, nos encontramos dentro del más craso *irracionalismo*. Siendo ambos errores —dogmatismo e irracionalismo— características específicas de lo que Mosterín entiende por morales deontológicas, la «gratui-

dad» de los fines le conduce a este autor, inevitablemente, a un «deontologismo solapado».

Mosterín acusa a las morales deontológicas de caer en lo que llama *actitud moralista* (absolutista, acrítica, objetivista...). Y frente a dicha acusación surge inevitablemente esta pregunta: ¿qué diferencia puede haber entre «mandamientos incondicionales» y «fines últimos injustificables»? ¿no se oculta tras esta especie de teleologismo un «cripto-deontologismo»? Así lo parece. Por otra parte, considera este autor que su concepción de la racionalidad se asemeja a lo que denomina *actitud programática*. Pero si la primera, la actitud moralista (que rechaza) es dogmática, porque afirma que su moral es emanada de Dios, de la naturaleza o de la historia, además de admitir los valores inmutables, y la actitud programática (la que defiende) es, por el contrario, crítica, revisionista, provisional, resultado de los deseos y creencias humanas, siempre cambiantes, puede uno legítimamente preguntarse: ¿cómo es posible afirmar que la aceptación de los fines últimos es gratuita, y que éstos son injustificables, sin caer asimismo en lo que critica como actitud moralista, es decir, «dogmática»? ¿cómo es posible mantener, por una parte, que la moral es siempre revisable, que la racionalidad nos orienta en la consecución de los fines, al mismo tiempo que se afirma que los fines últimos son injustificables, que sería lo mismo que decir que son «absolutos»? ¿cómo es posible sostener que desde el punto de vista racional «nada está absolutamente permitido o prohibido», que «no hay nada indiscutible», que «todo puede —y todo debe— ser puesto en cuestión», y al mismo tiempo admitir que los fines últimos son injustificables racionalmente, que es lo mismo que decir, «indiscutibles»?

Y además, ¿por qué acusa Mosterín a los héroes y santos de ser «irracionales» cuando pierden su bienestar y su vida en aras de instancias que ellos creen superiores, si lo que realmente hacen es seguir con firmeza un fin último, por ellos mismos —o por otros— propuesto, utilizando también —como todo «hijo de vecino»— los medios adecuados para su consecución? ¿Por qué se afirma la «gratuidad» de los fines últimos —es decir, su irracionalidad— y se niega racionalidad (e incluso felicidad) a los santos y héroes, que por antonomasia han consumido su vida en la realización de un fin último tan gratuito —o no— como cualquier otro? Este conflicto sería soluble si realmente se afirmara que los fines últimos no son gratuitos, y sí racionales, en el sentido de que se pueden dar razones en su favor o en su contra. Sólo se podría acusar de irracional al héroe o al santo, si el fin último que guía su vida no tuviera justificación alguna, pero si se reconoce la gratuidad de todos los fines últimos, no hay criterios para acusar de irracionales a estos modelos de vida, máxime si han sido conscientes en la utilización de los medios que les llevará al fin buscado. Si el héroe o el santo realiza lo que se propone con los medios más adecuados a su alcance es tan «racional» como cualquier otra persona que utiliza el mismo criterio de acción: no hay motivo para acusarles de «irracionalidad».

De igual forma, siguiendo con esta contradicción en la que, a mi juicio, cae Mosterín, se enfoca el tema del *sentido de la vida*. Consecuente con su concepto de racionalidad, indica este autor que lo que da sentido a una acción es el fin con ella perseguido por el agente, su contribución a la consecución de los fines admitidos. Por tanto, si sólo tienen sentido los procesos teleológicos, es comprensible que afirme que no sirve para nada preguntarse por el *sentido del mundo*, puesto que equivaldría a suponer que existe un dios omnipotente que decide los hechos del universo en función de los fines que él se ha establecido y que podrían no ser conocidos por nosotros, los «humanes». Evidentemente, desde esta noción teleoló-

gica de «sentido» y desde una perspectiva agnóstica en la que se mueve Mosterín, es aceptable que no tiene sentido preguntarse por el sentido del mundo; pero lo que no es tan lógico, ni tan aceptable, a mi parecer, es afirmar que no podamos preguntar por el sentido de la vida aduciendo que la vida no es un proceso consciente, teleológico, sino un proceso no-consciente, bioquímico, causal (p. 47). Para Mosterín, como se dijo, sólo podemos preguntarnos por «cuál es el sentido que queremos dar a nuestra vida». Es decir, la vida de cada un sólo tendrá sentido si se la organiza teleológicamente, si desarrolla sus acciones en función de algún fin o sistema de fines. Pero aquí se nos muestra una vez más la contradicción: si existen fines últimos injustificables, quiere decirse que los individuos no pueden dar razones de tales fines, son últimos, existentes muchas veces con independencia de las decisiones y deseos; en consecuencia, la vida no sólo tendrá el sentido que cada «humán» se dé a sí mismo, sino que los fines últimos que aceptamos gratuitamente (fines que quizá han sido el resultado, como indica el mismo Mosterín, de «los millones de años de evolución biológica que pesan sobre nosotros y que forman parte de nuestro destino» —p. 31—) nos muestran que la vida tiene sentido *en sí misma*, y éste consiste en la realización de los fines últimos establecidos, aparte de que cada individuo acepte sin justificación racional los fines que le orientarán en sus acciones y decisiones a lo largo de su existencia.

En consecuencia, podemos decir, para concluir, que la «gratuidad» e «irracionalidad» de los fines últimos, además de manchar todo el planteamiento ético de Mosterín y rebajar su concepción de la racionalidad, tiene graves consecuencias para la teoría ética como tal. La tarea de la filosofía moral consiste, fundamentalmente, a mi modo de ver, en justificar racionalmente los fines últimos que de hecho guían, o que deben guiar la vida de los hombres. Una racionalidad que no se enfrenta a los fines, sino sólo a los medios, es en definitiva una racionalidad estratégica o técnica, pero no práctica, ni mucho menos «ética», y por supuesto carente de altura para llenar de sentido y felicidad la vida de los hombres. Con el tipo de racionalidad defendido por Mosterín se eliminaría el quehacer específico de la reflexión ética. No sería necesaria la ética filosófica si se admite que los fines últimos son injustificables; con criterios estratégicos sólo pueden buscarse y realizarse los medios para llegar a fines deseados. Y punto. Pero no entrarían en juego los fines propiamente morales que estimulan las acciones y los compromisos de los hombres que esperan con su esfuerzo transformar lo establecido en el presente...

## 2. LAS DESVENTURAS DEL PREFERIDOR RACIONAL

### a) *Exposición*

En el año 77 se publicó *La razón sin esperanza*<sup>8</sup> de Javier Muguerza, uno de los libros más importantes y densos de la filosofía moral que se ha podido leer en esta década que estudiamos. En el conjunto de ensayos que lo componen se muestra un conocimiento riguroso de los temas actuales de teoría ética, tanto desde la perspectiva «analítica» como «dialéctica». El problema de la racionalidad práctica y la fundamentación de sus criterios afloran en la mayoría de sus páginas.

8 J. Muguerza, *La razón sin esperanza* (Taurus, Madrid 1977).

En mi anterior estudio, publicado en las Actas del *IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, resumía su artículo 'Es y debe (En torno a la lógica de la falacia naturalista)'<sup>9</sup> en el que se debatían, además de este clásico problema «lógico» de la analítica, los criterios de racionalidad emanados del Preferidor Racional. Este tema vuelve a ser tratado en los dos últimos estudios de este libro ('Otra vez «es» y «debe» —Lógica, Historia y Racionalidad—' y 'A modo de epílogo: Últimas aventuras del preferidor racional'). A ellos voy a referirme fundamentalmente porque presentan una revisión y autocrítica del Preferidor Racional. Expondré en síntesis tal revisión e indicaré por mi parte las limitaciones que sigo descubriendo a pesar de ella. Seguramente Javier Muguerza no mantenga ya, prácticamente, ninguna de las tesis defendidas allí, pero merece la pena retenerlas, pues fomentaron un animado debate filosófico sobre la racionalidad práctica, a mi juicio, aún no cerrado.

Antes de nada conviene tener presente que también Muguerza, como todos los pensadores que en España se han enfrentado al tema de la racionalidad, se remite a la concepción de Mosterín, anteriormente debatida, y la considera la «exposición más luminosa» del concepto de racionalidad prevaleciente (p. 194). A pesar de este juicio sobre Mosterín, no oculta las deficiencias que encuentra tanto en su concepto de «racionalidad teórica» como en el de «racionalidad práctica». Acusa a Mosterín de que el paralelismo postulado por él entre la racionalidad en las creencias (teoría) y la racionalidad de la conducta (práctica) no lo lleva a sus últimas consecuencias. Concede a la primera un nivel de precisión y posibilidad de acuerdo que no admite en la segunda al sostener la «gratuidad» de los fines últimos. (Recuérdese que una faceta de mi crítica a Mosterín se dirigía especialmente a esta «irracionalidad» de los fines últimos). Por el contrario, Muguerza considera que, aunque es verdad que la racionalidad práctica conlleva casi siempre un carácter incluyente por la complejidad de las disputas morales, esto no debe llevarnos a creer que se encuentra desvalida si la comparamos con la precisión y el acuerdo posible de la razón teórica. La epistemología contemporánea está poniendo en duda el carácter lineal y conclusivo del progreso científico que sirve de modelo a la razón teórica, y piensa por ello que desde la teoría de la ciencia contemporánea «el carácter inconcluyente de las controversias científicas resulta a veces comparable al de las disputas morales, por lo que la razón teórica no tendría a este respecto gran cosa que envidiar a la razón práctica ni viceversa» (p. 201).

Por otra parte, Muguerza descubre que Mosterín se contradice al defender la gratuidad de los fines últimos o valores, al mismo tiempo que mantiene una concepción de la racionalidad según la cual «nada está permitido ni prohibido... sino que todo depende de las metas que en un momento dado persigamos y de la información sobre el mundo de que dispongamos»<sup>10</sup>. Si esto es así, considera Muguerza que en vez de hablar de «gratuidad» de fines últimos habría que postular su «historicidad», y desde ahí, la relatividad de nuestra moral. Aprovecha esta contradicción de Mosterín para mantener que esta historicidad de nuestros fines últimos debe llevarnos «a despojarlos de su condición de absolutos sin tornarlos por eso irracionales o carentes de toda justificación» (pp. 205-6). Y así entra a discutir, no la relatividad de nuestros contenidos morales que generalmente es aceptada por la mayor parte de los psicólogos, antropólogos y sociólogos,

<sup>9</sup> 'La ética en la España contemporánea (1939-1975)', cit., p. 422.

<sup>10</sup> *Racionalidad y acción humana*, cit., p. 37.

sino el problema complejo de la relatividad de los «criterios» racionales de los que hemos de valer nos para emitir un juicio acerca de los contenidos morales. La pregunta que, aunque de difícil respuesta, plantea para discutir el tema, es la siguiente: ¿«entraña el reconocimiento de la *relatividad del punto de vista racional* alguna concesión al "relativismo", esa temida posición filosófica cuyo antídoto suele hacerse consistir en un no menos temible "absolutismo"?» (p. 207).

Ciertamente Muguerza, en las páginas que siguen a tal pregunta, no ofrece una respuesta clara, ni lo pretende, pero no cabe duda de que si se admite, como él lo hace, que cualquier «variedad de racionalidad» es histórica y de vigencia contingente, estamos, evidentemente, más cerca del «relativismo» que del «absolutismo». Los criterios de racionalidad varían porque, según Muguerza, «en la medida en que la historia constituya un proceso abierto, y puesto que ignoramos qué nuevos desafíos haya de depararnos, sería quimérico intentar planificar de una vez y por siempre las estrategias de la razón» (p. 211). Por ello rechaza tanto el absolutismo implícito en Hegel, como el perspectivismo orteguiano que se presenta como un escape del relativismo y del absolutismo. Según Muguerza, nuestros criterios de racionalidad, además de no poder juzgar otras culturas pasadas o presentes, deben admitir, para mantener consecuentemente su relativismo histórico, que es posible que sean mensurados ellos mismos desde otros patrones racionales y desde otras instancias culturales presentes o futuras. De donde se deriva una autocrítica al Preferidor Racional defendido en anteriores trabajos suyos, por su «ahistoricidad» o «idealidad»; es más, el propio Muguerza considera que este preferidor libre, informado e imparcial es en realidad un «hipotético sujeto cuya ecuanimidad sólo podría garantizarla la misma ingravidez histórica que hace de él un fantasma» (p. 217).

### b) *Crítica*

Por mi parte, tengo que confesar que encuentro una serie de deficiencias en este «enfoque historicista». Recuérdense que se apoya en ideas de Mosterín para rechazar la «gratuidad» de los fines últimos que éste postulaba, y defender así la «historicidad» de los mismos. A mi modo de ver, resulta un tanto contradictorio hablar como lo hace Muguerza, de «historicidad de nuestros fines últimos», porque, aunque es verdad que no son absolutos, ni irracionales, ¿cómo es posible llamar «fin último» a lo que es meramente histórico?, ¿no habría más bien que mantener, para lograr una mayor coherencia, que no hay fines últimos, sino sólo «fines históricos», y por tanto, «relativos» a un momento dado y a una cultura concreta? Dicho en otras palabras: si a Muguerza no le agrada la «gratuidad» de los fines últimos que postula Mosterín, sino su «historicidad», y si además, como hemos visto hace un momento, la racionalidad con la que cabría justificar tales fines es asimismo «histórica», «contingente», ¿qué criterios tenemos para defender una concepción de la filosofía —o lo que sería lo mismo, de la racionalidad— que fuese, como pretende Muguerza, «crítica y crítica y más crítica» (p. 217)? Siempre cabría preguntarse *qué* hay que criticar, *por qué*, *desde dónde* y *para qué* hay que criticar. Se presupone, creo yo, un cierto conocimiento (no excesivamente relativo para que la crítica fuera eficaz, duradera y coherente) de «a dónde» deberíamos ir y no vamos, qué realizaciones e instituciones históricas son ilegítimas, o, por qué no decirlo, «inmorales», qué dimensiones de la sociedad son transformables «a mejor», qué códigos morales «deben» ser revisados, cuáles fomentados, etc...; en definitiva, la actividad filosófica, como constante crítica, sin una aceptación im-

plícita de fines últimos no meramente históricos o gratuitos, sino de alguna manera como «ideales» regulativos de la praxis humana, se convertiría en un mero «dar palos de ciego» o en un «pataleo» sin objetivos concretos.

Muguerza, para lavarse las manos de la posible dimensión constructiva de la filosofía crítica, afirma que «contra lo que a veces se le pide, la verdadera crítica nunca podría ser constructiva, porque para construir se necesita un cierto grado de dogmática confianza reñida con la crítica...» (p. 218). Y esto es un error. No veo por qué la construcción de cualquier contenido (ya sea epistémico o práctico) debe hacerse desde el dogmatismo, máxime cuando ya se ha aceptado que los códigos morales son relativos a las culturas y a los momentos históricos. Podría suscitarse la construcción de un código moral «programático» y revisable, como lo intentaba Mosterín<sup>11</sup>, sin apoyo en «dogmáticas confianzas». Muguerza en el fondo duda de que pueda darse una construcción autocrítica, de donde se derivaría una concepción en la cual la racionalidad ética «destructiva» sería la legítima. Admite, como buen discípulo del hipercrítico Aranguren, que solamente del *inconformismo radical* puede emanar alguna redención posible que nos libere del dogmatismo y del conformismo.

Con palabras más patéticas y poéticas (en el buen sentido de estas expresiones) que propiamente filosóficas, confiesa que sin la crítica «los viejos dioses que a lo largo de los siglos se han enseñoreado una vez y otra de nuestro espíritu estarían siempre prestos a renacer bajo disfraces insidiosos y continuando subyugando bajo una u otra forma de dominio» (p. 218). Sin embargo, el problema consiste, a mi modo de ver, en que si la crítica no está respaldada por un proyecto más o menos definido de sociedad, de justicia, de libertad (y cuantos peligrosos «absolutos» y vagos conceptos se quiera —que no por ello dejan de ser «históricos»—) es fácil que acabe convertida en pura «sofística» en manos de intereses ideológicos de cualquier tipo... Evidentemente, no quiero con estos comentarios resucitar los «viejos dioses» de que habla Muguerza, y rechazar la necesidad de una filosofía crítica, sólo pretendo mostrar algunas deficiencias que encuentro en las consecuencias derivadas del concepto «historicista» de racionalidad que sostuvo Muguerza, frente al de Mosterín, en 'Otra vez «es» y «debe» (Lógica, Historia y Racionalidad)'.

### c) *Exposición*

Otros aspectos de mi crítica los voy a exponer analizando algunas afirmaciones del último estudio de *La razón sin esperanza* ('Últimas aventuras del preferidor racional'), en el que revisa más extensamente, forzado sin duda por algunos comentarios adversos de filósofos españoles, los problemas que subyacen en la defensa del Preferidor Racional. Reconoce Muguerza la importancia que tiene, para estudiar el papel de la racionalidad ética, el distinguir entre las razones que han de ser igualmente buenas por el hecho de descansar en un punto de vista moral o una forma moral de vida, y las razones que harán a unas más válidas o mejores que otras, en tanto que razones. Como telón de fondo aparecerá constantemente el problema del relativismo ético al que se quiere combatir con el Preferidor Racional.

El relativismo ético lo considera como «aquella posición según la cual toda forma moral de vida —por el mero hecho de serlo— cuenta a su favor con idéntico

11 Ibid., pp. 34-35.

ticas oportunidades de justificación» (p. 241), es decir, la única justificación de cualquier forma moral de vida se encuentra en la «preferencia» por ella misma. Un modo de escapar de este relativismo consistirá, según Muguerza, en atribuir a la preferencia la máxima racionalidad posible, defender mediante buenas razones —las mejores concebibles— la forma moral de vida que hemos preferido; y esto no es más que instalarse en el punto de vista del Preferidor Racional, es decir, ubicarse en una posición contraria al relativismo y por tanto, de alguna manera, absolutista. Muguerza entiende por absolutismo ético aquella posición que admite la posibilidad de que exista alguna forma de vida absolutamente preferible, aunque sea ideal, desde el punto de vista racional (p. 241). Esta posibilidad de defender racionalmente una forma moral de vida supone el cumplimiento de una serie de condiciones (distintas a las presentadas por Mosterín), que son las características del Preferidor Racional (pp. 242-45).

Resumiendo, cabría sintetizarlas en tres: a) *universalizabilidad* (es decir, la posibilidad de extender a otros la forma moral de vida preferida, lo que supone un cierto grado de imparcialidad, intersubjetividad y desinterés); b) *suficiente información* a la hora de encauzar nuestra preferencia por tal o cual forma moral de vida; c) *suficiente libertad* a la hora de elegir cualquier forma moral de vida, es decir, ausencia de constricción interna o externa. En consecuencia, puede afirmarse que la preferencia por cualquier forma moral de vida será racional cuando cumpla las tres condiciones mencionadas. Muguerza es consciente de la «idealidad» que caracteriza a la preferencia máximamente racional; reconoce que es difícil poseer en la realidad concreta tales supremas condiciones (p. 246); sin embargo, no por ello se siente obligado a rechazar completamente este esquema del Preferidor Racional.

Antes de pasar a defenderlo de nuevo, replica con brevedad a dos críticas lanzadas contra tan conflictivo «personaje». La primera de ellas, a la que despacha, a mi juicio, con demasiada ligereza, se refiere al paralelismo entre los atributos del Preferidor Racional y los de *Dios*. (Como digo, no entra en su discusión excusándose en las dificultades teológicas que tuvo el Dios leibniziano para salir con vida de las acusaciones de los hombres); y la segunda crítica se refiere al paralelismo entre el Preferidor y las *máquinas*. (Y en este caso resuelve la dificultad indicando que aunque las condiciones de información y libertad —ausencia de restricción— podrían estar presentes en determinadas máquinas, difícil sería que éstas fueran portadoras de imparcialidad, o mejor dicho, de universalizabilidad). Muguerza considera que no es posible identificar al Preferidor Racional con Dios (sujeto suprahumano) ni con las máquinas automatizadas (sujeto infrahumano), pero sí cabría hacerlo con un *sujeto transhumano*, sea entendido como un «sujeto trascendental» o a la manera de la «comunidad de los sujetos humanos en tanto que sujetos racionales» (p. 251); y así adapta su esquema de racionalidad al kantiano John Rawls.

A pesar de las inevitables diferencias que los separan, Muguerza procura relacionar la problemática de la justicia, con la de la justificación moral. No voy a entrar en esta cuestión, pues supongo serán conocidas por el lector las tesis fundamentales que el gran filósofo americano ha defendido en su *Teoría de la Justicia*<sup>12</sup>. Sólo quiero indicar que Muguerza descubre en los sujetos de la «posición original» de la que habla Rawls, las tres condiciones que él atribuía al Preferidor

12 J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press., 1971); existe traducción española por María Dolores González, en Fondo de Cultura Económica, 1979.

Racional: libertad, información e imparcialidad (universalidad); y no solamente las condiciones, sino que considera a los protagonistas de la situación original como «preferidores racionales»; por ello, la idealidad de la que se acusa al Preferidor Racional no viene a ser menor que la de los miembros de la posición original rawlsiana. Mugerza concluye que las condiciones comunes entre su preferidor y las de los miembros de Rawls, son simplemente «condiciones trascendentales» que posibilitan la propia racionalidad. Llega de esta manera a las implicaciones políticas, en las que pronto entraremos, implícitas en tales condiciones de racionalidad, porque «si la libertad, la información y la imparcialidad hubieran de ser las condiciones posibilitantes de un cierto género de racionalidad, el descontento provocado por la insuficiente racionalidad de nuestra vida social podría sin duda traducirse en un programa de acción en pro de la efectiva instauración de tales condiciones» (p. 260). Con lo cual Mugerza hace desembocar el planteamiento ideal y abstracto del Preferidor Racional en una dimensión político-social e histórica en la que puede de veras «cobrar vida la razón».

La repercusión política del Preferidor la sugiere a raíz del debate que entabla con las críticas que Miguel Angel Quintanilla, en su artículo 'Sobre el concepto de razón'<sup>13</sup>, hace a sus criterios de racionalidad, y al «historicismo» que defendió en el estudio anteriormente comentado: 'Lógica, Historia y Racionalidad'. Recuérdese que Mugerza, frente a Mosterín, mantenía una especie de «neohistoricismo» según el cual los fines últimos que guían la conducta de los hombres y los criterios de su racionalidad no son absolutos ni gratuitos, sino históricos y contingentes, al igual que lo son todas las dimensiones culturales —como la ciencia misma y su epistemología—. Quintanilla se opone a este historicismo por encontrarse demasiado cerca del relativismo. Mugerza rechaza esta crítica al considerar que no debe confundirse «historicismo» con «relativismo». No voy a exponer los argumentos que ofrece para rebatir esta identificación de Quintanilla; me conviene sólo retener, en función de lo que más tarde discutiré, estas palabras suyas que esclarecen el sentido de su racionalidad histórica: «Todo lo que, en cualquier caso, me interesa poner de manifiesto es que la historicidad fundamental de nuestros fines racionales y de los propios criterios de racionalidad que los avalan nos veda por igual la torpe ilusión de declararlos absolutos y la fácil comodidad de despacharlos como relativos sin el arduo esfuerzo previo de asumir nuestra perspectiva histórica e intentar a la vez sobrepassarla» (p. 274). De estas palabras se desprende la necesidad de la constante crítica para «desabsolutizar» los criterios racionales y para «trascender» el horizonte de nuestra perspectiva histórica.

Mugerza, como ya se indicó antes, atribuye a los filósofos, si no exclusivamente, sí al menos de forma prioritaria, la tarea crítica. Esta postura crítica e inconformista del filósofo conserva, al parecer de Quintanilla, por su inevitable refugio subjetivo, «un cierto sabor idealista»<sup>14</sup> que debe ser superado buscando un preferidor que sea al mismo tiempo radical o crítico y «engagé». Este compromiso del preferidor racional por el que aboga Quintanilla se concretaría y realizaría, no en un individuo-filósofo, como sostiene Mugerza, sino en la clase obrera, colectividad privilegiada desde un enfoque marxista: «la clase obrera constituye la versión realista y *parcial* del modelo (utópico) del preferidor racional»<sup>15</sup>. Sin embargo, Mugerza rechaza que la actitud crítica del filósofo (o «preferidor radical», como

13 *Zona Abierta* 3 (1975) pp. 49-59.

14 *Ibid.*, nota 6 de la p. 54.

15 *Ibid.*, p. 57.



prefiere llamar Quintanilla a este segundo modelo) haga conservar necesariamente el «idealismo» típico de su primera concepción. Es verdad que confina ahora el preferidor racional a la dimensión crítica de la subjetividad del filósofo, pero no por ello está defendiendo la ausencia de su personal *engagement* en la lucha por hacer realidad, por ejemplo, la utopía marxista. Lo que esencialmente rechaza es que el filósofo —o en el caso de Quintanilla, «el racionalismo parcial» característico de la clase obrera—, además de cumplir con sus compromisos socio-históricos, considere que está de su parte la «Razón» con mayúscula (p. 280). Muguerza no admite que hoy se pueda seguir hablando, como lo hace Quintanilla, de la «misión de la clase obrera» (el capitalismo mucho ha variado y la conciencia proletaria, en un Estado de Bienestar, también), por lo que insiste en que es necesario conceder los criterios de racionalidad, si no al ya difunto Preferidor «dogmático» e «idealista», al menos a la crítica filosófica, que puede objetivar históricamente sus compromisos políticos. [Por ejemplo, un criterio que sugiere de esta objetivación, un tanto arangureniano, podría ser éste: «la permanente orientación de dicha crítica al socavamiento del Poder establecido, cualquiera que éste sea, pues siempre habrá alguno mientras hay clases sociales y ni siquiera es muy seguro que en una sociedad sin clases desaparezca todo vestigio de dominación, dominación al menos interpersonal si no social» (p. 281)]. En conclusión, podríamos decir que el Preferidor Racional de Muguerza, tras las duras críticas recibidas de algunos pensadores españoles, y especialmente de Quintanilla, ha quedado reducido, en este último artículo de su libro, a la actitud lúcida e inconformista del filósofo o intelectual «solidariamente solitario y solitariamente solidario», que diría Aranguren<sup>16</sup>.

#### d) *Crítica*

Sin embargo, a mi juicio, y entro ya en la dimensión crítica de mi discurso, estas consecuencias son demasiado graves y peligrosas para la propia filosofía, y cómo no, para la ética. Si, como ha señalado el propio Muguerza, lo que está en juego en el problema de los criterios de racionalidad es el «incierto porvenir del racionalismo en la filosofía de nuestro tiempo», y también, de algún modo, «el porvenir igualmente incierto de la razón en nuestro mundo contemporáneo» (p. 286), dicho porvenir resulta mucho más oscuro e inseguro si se admite que es cada filósofo e intelectual, con su propia subjetividad y compromiso social, el vigilante de la racionalidad. Si de verdad no queremos que se suicide la razón (la filosofía) urge plantear y replantear, construir y reconstruir, criterios de racionalidad más o menos «ideales» que desempeñen un papel regulativo de las acciones y de las razones de los hombres. Aunque es verdad que el Preferidor Racional —en las primeras formulaciones que presentó Muguerza en nuestro país— pecaba de «idealista», «ahistórico», «dogmático», etc..., tampoco es seguro que la subjetividad del filósofo, en determinadas manifestaciones, quede inmune frente a estas acusaciones. Porque si el filósofo o intelectual se presenta como guardián de la racionalidad, es fácil percatarse de que los criterios de universalidad, información y libertad característicos del «asesinado» Preferidor Racional, no están ausentes en su labor crítica: ¿Desde dónde se podría afirmar, como hace Muguerza, que la crítica debe orientarse al «socavamiento del Poder establecido»,

16 'El oficio del moralista en la sociedad actual', *Criterio* XXXI (1958) p. 19; 'La función del intelectual como moralista de nuestro tiempo', *Papeles de Son Armadans* 15 (1959) p. 910.

a la eliminación del «dominio interpersonal» o al fomento de una sociedad no clasista, sin presuponer que estas preferencias son «racionales», es decir, dignas de ser «universalizadas», palancas para el desarrollo de la «libertad» y del mejoramiento de la «información»? Es decir, aunque eliminemos al Preferidor Racional como ente metafísico, sus características —las mencionadas o cualesquiera deseadas— constituirán sin duda parte esencial de los parámetros críticos que utilizará cualquier filósofo o intelectual que se presente como tal. En realidad, lo que ha hecho Muguerza con el Preferidor Racional ha sido trasladarlo a la subjetividad del «filósofo comprometido», y por ello la acusación que Quintanilla le hacía de mantener un cierto «sabor idealista», creo que no resulta superada por la réplica de Muguerza —lo cual no me obliga a admitir como criterio de racionalidad la clase obrera que Quintanilla, un tanto anacrónicamente, consideraba ejemplo de «racionalidad parcial»<sup>17</sup>—.

Por lo que respecta al «dogmatismo» característico del Preferidor Racional que, como se apuntó antes, quedaba disminuido al acentuar el «historicismo» de la racionalidad y al dejar los criterios de racionalidad en la mente del intelectual inconforme, considero insuficiente esta actitud crítica del solitario filósofo para salvarlo del error dogmático. Y esto, por la sencilla razón de que incluso en el horizonte del inconformismo cabe presentar «críticas dogmáticas»; es decir, que no por más crítico se es menos dogmático, máxime cuando se afirma que un filósofo debe ejercer la crítica por la pura crítica —como se insinuaba en algunas palabras de Muguerza antes citadas—. La actitud dogmática se esconde muchas veces tras las más «asépticas» críticas de los que no dudan jamás en criticar.

Interesante resulta también esta confesión de Muguerza: «cuando traje por vez primera a colación el malhadado Preferidor, me desasosegaba, en efecto, la comezón de refutar al escéptico moral. Hoy tiendo a ver éste último, en cambio, como un ser incomparablemente menos peligroso que el dogmático, tanto en lo que concierne a la ética como a cualquier otro dominio filosófico» (p. 277). En estas palabras se refleja el proceso evolutivo que ha sufrido Muguerza: si el Preferidor Racional fue presentado como una poderosa refutación del escepticismo ético, ante las críticas que algunos filósofos españoles lanzaron contra tal insigne personaje (idealismo, ahistoricismo, dogmatismo, etc...) su «vendedor» no tuvo más remedio que limar las asperezas del primer modelo, y fue tan insistente en este ejercicio por presiones de todo tipo —no sólo heterocríticas, sino también y sobre todo, autocríticas— que aquel Preferidor Racional, con mayúscula, se fue convirtiendo poco a poco en preferencias racionales —con minúscula— subjetivas, solitarias y solidarias, además de críticas, como corresponde a un filósofo. Pero con esta «metanoia», podríamos decir, se ha pagado un precio, a mi juicio, excesivamente caro: el escéptico, cual ave Fénix, ha vuelto a resurgir de sus cenizas. Y claro, ante esta evidencia, lo mejor —y quizá más cómodo— que se podría confesar, y así lo hace Muguerza, es que el «escéptico» es menos peligroso para la filosofía y la ética, que el «dogmático». Sin embargo, yo no estaría tan seguro de ello, sobre todo cuando uno se encuentra por la vida —y por los campos filosóficos— escépticos que dogmatizan su escepticismo (como críticos que dogmatizan sus críticas).

Por mi parte, preferiría, y esto es más sano para la filosofía, la discusión pública de criterios de racionalidad, por muy ideales, ahistóricos y dogmáticos que parezcan, al refugio solipsista del filósofo en sus subjetivos, personales y relativos criterios. Dicho con otras palabras: vale más un Preferidor Racional «herido mor-

17 'Sobre el concepto de razón', *Zona Abierta* 3 (1975) p. 57.

talmente» por la punzante crítica de filósofos, que un filósofo-intelectual encerrado en la armadura de su soledad —con toda la solidaridad que se desee— al que los dardos críticos de otras subjetividades filosóficas, ni rozarle puedan. Creo que sin Preferidor Racional, o como se quiera llamar al paradigma e idea regulativa de lo racional, la filosofía —y con ella la ética— ha perdido su horizonte (la razón se ha quedado sin esperanza); lo único que le resta es contemplar cómo se convierte en realidad aquello de «la imaginación al poder» (al poder filosófico, se entiende), dejando la racionalidad ética entrar por la puerta ancha a la «imaginación ética», que, como se verá, acelera el suicidio de la razón filosófica.

### 3. EL SUICIDIO DE LA FILOSOFIA MORAL

#### a) *Exposición*

No sorprende que fuera Victoria Camps, amiga y crítica aguda de Muguerza, la que escribiera un libro titulado justamente *La imaginación ética*<sup>18</sup>. Su objetivo principal es censurar cualquier principio trascendental de la ética, rechazar por ineficaces «los sueños de la razón pura», los criterios ideales de racionalidad ética. Se trata indudablemente de un libro sugestivo, de amena lectura, pero al mismo tiempo, ambiguo en sus tesis. Interesante sería analizarlo detenidamente, sin embargo, sólo me propongo, como hice con los anteriores libros, exponer y criticar las ideas más relacionadas con el tema que me preocupa: los criterios de racionalidad ética.

No es de extrañar que el libro esté dedicado a Javier Muguerza, porque da la impresión en muchas de sus páginas de estar dialogando con este pensador. La autora lo confiesa en el prólogo: «Mi referente más inmediato y más polémico ha sido, sin duda, Javier Muguerza, el filósofo con quien más habré hablado, discutido y discrepado sobre estos temas» (p. 17). Comprobaremos que lo que se propone Camps es «enterrar» definitivamente no sólo al Preferidor Racional, sino también a sus primos hermanos, descendientes todos ellos de Kant («universalizabilidad» —Hare—, situación «ideal» de diálogo —Habermas—, comunidad de comunicación —Apel—, posición original —Rawls—, etc...). ¿Y por qué este interés en ocultar bajo tierra tales programas kantianos? Porque para Camps, estos principios abstractos y formales no nos resuelven las perplejidades de la práctica: «Los principios últimos y categóricos, válidos *a priori*, independientes del lugar, tiempo y circunstancias (el imperativo categórico, el principio de la utilidad, el principio de justicia) son vacíos y no están al servicio de las necesidades humanas» (p. 14).

Por ejemplo, contra la afirmación de Hare de que la prescriptividad y la universalizabilidad son los dos requisitos de la moralidad y del lenguaje moral, Camps considera que «lo propiamente ético es la búsqueda, el interrogante, la incomodidad provocadas por la urgencia de tener que preferir; pero esa preferencia no tiene por qué convertirse en una norma universalizable» (p. 48), máxime cuando resulta, según Camps, que la prescripción universalizable no sólo es un mero deseo, sino que al elevar los juicios subjetivos a la categoría de lo universal se convierte en un enmascaramiento de los intereses desde los que se habla (p. 51).

18 V. Camps, *La imaginación ética* (Seix Barral, Barcelona 1983).

Frente a la «situación ideal de diálogo» que propone Habermas como Idea reguladora y horizonte que señala las condiciones de posibilidad de la discusión racional, algo así como el reino de los fines kantianos donde todos los hablantes tendrían la misma competencia lingüística, Camps considera que «en nuestra sociedad escindida, mediatizada por la coacción y el miedo, desequilibrada y desigual, donde la auténtica reciprocidad es hoy por hoy un sueño de la razón y no tiene apariencia de dejar de serlo en el futuro...; el defecto de las ideas reguladoras es que son incapaces de regular nada» (p. 53), además de suponer un freno para el «desarrollo de la imaginación». Camps rechaza la teoría del «consenso» de Habermas como criterio que determina la validez de los actos lingüísticos y de la racionalidad ética, porque considera más constructiva, filosóficamente hablando, la persistencia indefinida del diálogo que las exigencias del consenso. Es más, presenta frente a una concepción de la racionalidad como imperio de la razón (que siempre será la razón de unos pocos) una concepción de la racionalidad como «la oportunidad de argumentar sin fin desde unas condiciones que no son las ideales, desde la asimetría que produce el diálogo, que es diversidad de opiniones» (p. 55).

Respecto al propósito del neokantiano Rawls de construir una teoría de la justicia que determine unos principios válidos para todo tiempo y lugar, libremente aceptados por los miembros de cualquier sociedad, y de establecer los requisitos racionales indispensables para la elección de una sociedad justa, sirviéndose del esquema contractualista (situación originaria, velo de ignorancia, imparcialidad, etc...), Camps señala que el marco trascendental en que se mueve tal teoría ética falla por tres razones: 1ª) es *falaz*, pues el famoso punto de vista imparcial del sujeto rawlsiano —al igual que el Preferidor Racional de Mugerza— siempre es enmascarador de intereses y preferencias inevitablemente parciales; 2ª) es *superfluo* —al igual que el formalismo kantiano— si se quiere convertir en criterio enjuiciador de la práctica; y 3ª) *entorpece el desarrollo de la autonomía* o responsabilidad moral al olvidar la indeterminación y riesgo que acompaña a toda elección. En conclusión, según Victoria Camps, este empeño de seguir el paradigma trascendental que mantienen Mugerza, Hare, Habermas, Apel, Rawls, etcétera, responde a un intento de revivir «un anhelo de absoluto que sólo puede traducirse en la búsqueda de una seguridad y una certeza que la ética no puede ni debe dar» (p. 62)..

Y la ética no puede ofrecer tal seguridad absoluta porque realmente, piensa Camps, carecemos de criterios privilegiados de moralidad, no podemos encontrar un punto de vista racional, universal e imparcial que resuelva las situaciones conflictivas. Estas se encuentran condicionadas por sentimientos y pasiones no propiamente racionales. Teniendo esto presente, la teoría ética, para Camps, «ha de asumir e integrar en su seno la indeterminación, la duda, la deliberación como uno de los momentos necesarios de la argumentación moral» (p. 69). Ello no implica que acepte la ausencia de criterios y de leyes generales; lo que pone en duda, es que sean necesariamente el resultado de un punto de vista trascendental. Su rechazo a este enfoque de la ética significa en realidad «renunciar a juzgar inequívocamente el mundo, optar por una racionalidad abierta, dialógica, retórica, basada en "conjeturas y refutaciones", en la asunción provisional de teorías sin temor a la confrontación con teorías adversas» (p. 75); significa además renunciar a las perspectivas «solipsistas», a un firme punto de apoyo, a la «Razón», con mayúscula, porque de lo que se trata en ética no es de averiguar *qué es la racionalidad* (empresa vana para Camps), sino de habituarse a argumentar, a dar

razones: «se trata de ir aprendiendo a realizar la síntesis entre un *sentido* moral que todos tenemos y esa razón que también nos constituye pero que no se encuentra en estado puro» (pp. 75-76). De lo contrario la ética se convertiría en dogmática y eliminaría la autonomía.

Para Camps es necesario salvaguardar la libertad del individuo y ésta sólo es posible si realmente se puede *dudar* sobre lo que debemos hacer, si podemos transgredir la ley; en otras palabras, si no tenemos un punto de vista definitivo —trascendental— que nos ofrezca una respuesta segura —imparcial, racional, ideal— a las cuestiones éticas: «en la perentoriedad de tener que preferir o juzgar sin la certeza de no equivocarse radica precisamente la responsabilidad, que constituye la estructura del ser moral» (p. 77).

Si Camps considera a las éticas trascendentales como aquellas que se amparan en la objetividad y legitimidad de unos principios generales —sean cuales sean— que por su carácter formal son irrefutables y situados por encima de lo real, de lo fáctico, es lógico que todos los «paradigmas éticos» de la modernidad —como los más recientes— adolezcan de un mismo defecto: «el de no asumir la convicción de que la razón práctica es *más imaginativa que racional* y que intentar sobreponerse a tal limitación pensando, juzgando la práctica desde una supuesta racionalidad pura significa perderse en una teoría superflua, inútil y, en definitiva, dogmática» (p. 85). Esta es en esencia la tesis que sostiene Camps (y que da título al libro) en contraste con las más recientes teorías éticas racionales que siguen el método trascendental. A todas ellas, además de lo ya indicado, les imputa depender de «un anhelo de absoluto y trascendencia, de un trasfondo que huele escandalosamente a inciensos religiosos» porque en el fondo —y creo que esto es común a todas las éticas que en el mundo han sido— «buscan el bien total, la felicidad absoluta, la reconciliación definitiva», y se olvidan «del presente casual, precario, imponderable, que debería ocupar a la ética» (p. 91). Por tanto, en todas las teorías éticas se refleja la misma seguridad y el mismo anhelo de certidumbre que caracteriza a las actitudes y enfoques religiosos cuando admiten que «existe un Bien, distante pero prometedor, posible en cualquier caso, desde el cual se miden las insuficiencias del presente» y existe «un Mal que acabará vencido por el Bien» (p. 95).

Ante estas graves deficiencias de las éticas trascendentales, Camps defiende una ética trágica y paradójica con características un tanto socráticas y epicúreas. Sus dos preceptos fundamentales serían: «conócete a ti mismo» y «de nada demasiado». La conjunción de estas dos máximas conduciría a un planteamiento de la ética según el cual la norma y el equilibrio son irrenunciables y deben buscarse en la vida misma, pero nunca establecer como criterios *a priori* de moralidad y de justicia, que es lo característico de las éticas contemporáneas. Este párrafo resumiría lo sustancial de la ética imaginativa: «"Conócete a ti mismo" significa "conoce y asume tus propios límites, mide tu comportamiento, pero desde ti mismo; nada ni nadie, sino tu propia razón práctica —no una razón pura universal—, es decir, la prudencia y la temperancia, son el criterio de tu verdad". No hay, en definitiva un Bien (que puede decirse de muchas maneras), ni un Mal, negación y vacío del Bien previamente postulado: hay, por el contrario, un mundo asimétrico, desajustado, contradictorio, en el cual la elección y la decisión son ineludibles» (p. 96).

Vistas así las cosas, el peligro que según Camps acecha a la ética es justamente el escepticismo radical, la pérdida de la capacidad crítica y la aceptación del «todo está permitido». El problema fundamental al que se debe enfrentar

la ética es el a-moralismo, la des-moralización, y no la incapacidad teórica, o la falta de sistema; llega incluso a sostener que «no debe preocuparnos tanto la legitimación de un deber ser, cuanto el mantenimiento de la tensión y el desasosiego ante una realidad que no debería ser como es» (p. 98). Las éticas trascendentales derivadas de Kant, que buscan la imparcialidad y la idealidad, no sirven, según Camps, para nuestro mundo oscuro y ambiguo; parten de un sujeto a priori, permanente, y olvidan que nuestro yo participa de la realidad mutable, de la provisionalidad y finitud propia de un mundo caduco. Para esta concepción de la moral las «macroéticas fundamentalistas» —como todas las de raigambre kantiana— no son admisibles; el planteamiento correcto para Camps sería el de una «microética» que, aunque de difícil delimitación, desearía por una parte el ideal de una salvación definitiva y por otra lucharía continuamente contra el a-moralismo y la des-moralización (p. 101).

#### b) *Crítica*

A mi modo de ver, y entro ya en la dimensión crítica de esta exposición, son ciertamente graves para la teoría ética en general las acusaciones que Camps presenta a las éticas trascendentales. En primer lugar sospecho que desde los propios textos de Habermas, Apel o Rawls, se «disolverían» algunas de las deficiencias que encuentra en estos autores. Sería necesario demostrar que la interpretación que esboza Camps de sus respectivas tesis no es del todo exacta. No voy a seguir esta dirección que me conduciría —y no tengo espacio ni competencia para ello— a exponer con cierto detalle textos de las éticas trascendentales en los que se podrían encontrar las respuestas a críticas como las de Camps. Pero hay que decir que los seguidores del modelo kantiano son conscientes del alcance limitado de sus reflexiones, y no pretenden solucionar o resolver definitivamente *todos* los conflictos morales que la *vida* en concreto plantea; más bien, si es correcta mi interpretación global de tales pensadores kantianos, lo que buscan —desde una determinada concepción de la filosofía— son «criterios universales» de racionalidad con los cuales juzgar las instituciones, las acciones o las formulaciones de principios morales. Renunciar a esta búsqueda, como lo sugiere Camps, puede conducir, aún sin pretenderlo, al «suicidio» de toda filosofía moral y con ello a una vida práctica sin reflexión justificadora de opiniones y valores.

Veamos poco a poco cuáles son las ambigüedades y contradicciones de este libro que, a mi juicio, llevan en su seno la autodestrucción de la teoría ética.

En el prólogo ya sugiere Camps la conveniencia de que la ética «piense sus ideales no desde una perspectiva trascendental o trascendente, sino desde la experiencia contingente que somos y en la que existimos», además de recomendar que sea el imperativo ético de nuestro tiempo «aprender a dudar», es decir, «ser libres» (p. 14). Sin embargo cabría objetar que toda reflexión ética, incluso la de raigambre más trascendental, como es la propia de Kant, ha surgido —y surgirá, me atrevería a decir que siempre— desde nuestra experiencia de seres contingentes, mortales, y sobre todo, dubitativos. ¿De dónde emerge el proyecto trascendental (las éticas de Rawls, Apel, Habermas) si no es desde el contraste y la exigencia de menguar en lo posible las contrariedades de la práctica que obstaculizan nuestros juicios y decisiones morales? ¿Cómo se puede hablar de «seres libres», como hace Camps, sin criticar las situaciones que imposibilitan de raíz nuestra auto-

nomía, o lo que es lo mismo, sin diseñar las condiciones que favorecen nuestra libertad?

Por ejemplo, cuando Camps afirma que «sólo podemos imaginar un mundo bueno negando nuestra realidad, negándonos a nosotros mismos» (p. 99), ¿se encuentra tan lejos, como cree, de los enfoques trascendentales que buscando la «imparcialidad», la «idealidad», la «universalidad», etc..., pretenden negar —en el sentido de criticar— las circunstancias reales en las que vivimos y con las que somos? ¿No presupone un cierto nivel de abstracción teórica «imaginar», como sugiere Camps, un mundo bueno negándonos a nosotros mismos? De igual manera, cuando criticando a Habermas y Apel al final del libro insiste en que «en la práctica, por causa de una situación social deficiente, la intersubjetividad nunca es pura y el diálogo se produce deformado» (p. 213), ¿no está «imaginando» también una situación social *no* deficiente, en la que la intersubjetividad y el diálogo *no* sean deformados? Dicho con otras palabras: ¿es posible hablar de «deficiencias», «impureza» y deformaciones, o lo que es lo mismo, constatar «desigualdades», «asimetrías» e «injusticias» en la realidad social, sin poseer, al menos *in mente*, las situaciones o nociones contrarias desde las que éstas adquieren sentido? Si no me equivoco, las éticas trascendentales, con sus construcciones de una posición original, de una situación ideal de diálogo, comunidad de comunicación, etcétera..., no sólo presentan las condiciones que posibilitan la racionalidad ética, sino que sirven de criterio para juzgar y criticar la realidad, potenciando así su transformación. Es decir, sólo desde unas situaciones «ideales» de diálogo —o desde cualquier otro paradigma— se podría acusar con sentido a las circunstancias «reales» de asimétricas e injustas. De lo contrario, lo dudo.

Por otra parte, lo que fundamentalmente rechaza Camps no son los principios o criterios de acción, sino el que éstos se deriven de un enfoque trascendental, a priori. Ante esta renuncia a los principios trascendentales que Victoria Camps defiende, simplemente cabe preguntarse si en el contexto filosófico contemporáneo es posible ofrecer otro tipo de criterios «universales» de acción moral y racional. A mi parecer, las elaboraciones filosóficas más ambiciosas y de más alto nivel teórico —y también con mayores potencialidades prácticas— que han intentado fundamentar racionalmente la ética, son justamente las que no admite Camps, es decir, las que aprovechan al máximo el método trascendental o alguna de sus variantes. Yo creo que si fundar racionalmente la ética, marcar los criterios formales de racionalidad práctica, imposibilitar el escepticismo moral y buscar pautas o principios universales de moralidad es lo que, entre otras cosas, pretenden las éticas trascendentales, «bienvenidas sean» al mundo filosófico; porque si tenemos que renunciar a todas estas tareas, como parece derivarse del libro de Camps, empiezo a dudar si le resta algún papel que jugar a la teoría ética, o si puede existir algún tipo de «teoría» filosófica.

Siendo sin duda consciente de esta dificultad considera Victoria Camps, y ya lo indiqué anteriormente, que si alguna función le corresponde a la teoría ética no es la de averiguar qué es la racionalidad, sino la de «dar razones» (p. 75), la de asumir la duda y la deliberación como momentos de toda argumentación moral (p. 69). Sin embargo, creo yo, estas tareas exigen criterios de racionalidad con los cuales se pueda calibrar la calidad, legitimidad o ilegitimidad de las razones que se aducen como argumentos; exige también no instalarse para siempre en la duda y en la indeterminación que imposibilitarían la discusión de contenidos y principios morales. Esta búsqueda de criterios de racionalidad y este intento de superar justamente la indefinida deliberación que respaldaría un cierto irraciona-

lismo moral es lo que procuran, no sólo las éticas de carácter trascendental, sino la mayoría de las filosofías morales que se presentan como reflexión y conceptualización del quehacer moral. Siempre cabe interrogarse ante la oferta de Camps lo siguiente: ¿Cómo es posible dar razones y argumentar, sin aceptar previamente unos mínimos *criterios de validez* de razones y argumentos? ¿Es que todos los argumentos morales «valen» lo mismo? ¿Acaso no le debe importar a la teoría ética «qué» y «cómo» se argumenta? ¿Le atañe únicamente constatar el mero hecho de la deliberación e irresolución de los conflictos morales? Cuando Camps asegura que el peligro de la ética no es la incapacidad de crear un sistema teórico, sino el escepticismo radical y la carencia de norte (p. 98), ¿cree verdaderamente que estos peligros pueden combatirse con la simple confesión de que estamos inmersos en la duda y en la constante deliberación sin posibilidad mínima de consenso»? ¿No engendra su defensa de una razón práctica *más imaginativa que racional*, aún sin pretenderlo, un escepticismo radical y un irracionalismo ético? Quizás Victoria Camps, al huir del «dogmatismo» presente en las éticas trascendentales que buscan un criterio universal de racionalidad, y al potenciar la imaginación no racional, está suscitando y justificando (sin quererlo) la existencia de lo que podríamos llamar «visionarios» o «iluminados» morales, ciertamente tan peligrosos —si no más— que los racionalistas «dogmáticos».

Un tema en el que en cierta medida podría estar de acuerdo con Camps, es el de la relación entre ética y religión. En algunas partes de su libro sostiene que la mayoría de los sistemas éticos, si no todos, mantienen un anhelo de absoluto y trascendencia similar al religioso; anhelo del que no se escapan, naturalmente, las éticas trascendentales. Si tanto el pensamiento religioso, como el metafísico, pretenden principalmente, como es reconocido por muchos autores, *dar sentido al mundo*, la teoría ética, en nuestro contexto de secularización, no muy lejana a estas pretensiones fundamentalistas buscará un sustituto (sujeto y voluntades trascendentales, o lo que se quiera) con el fin de mantener la distancia entre el bien y el mal y de presentar un horizonte moral al que tendríamos que dirigir nuestros pasos siguiendo ciertos criterios prácticos.

Camps, lógicamente, rechaza esta herencia religiosa que más o menos oculta predomina en casi todas las teorías éticas. Por mi parte, no vería con malos ojos esta semejanza que la teoría ética mantiene con la religión y la metafísica (sobre todo respecto a sus pretensiones); es más, considero casi inevitable que la especulación» filosófica contemporánea —en el buen sentido de la expresión— ofrezca un sustituto de la religión y la metafísica que en otras épocas saciaron, tanto el anhelo de salvación, como el de comprensión del mundo; otra cuestión bien distinta es que las teorías éticas que hoy se elaboran (en concreto las que Camps no admite) consigan igualar lo que ofrecieron en su día, y aún pueden ofrecer, las religiones y cosmovisiones. En cualquier caso, soy de la opinión que una teoría ética que no se enfrente «racionalmente» a las injusticias de nuestro mundo, que no reflexione e intente «dar razón» de lo «deseable» e «ideal» para la vida de los hombres, que no presente «herramientas conceptuales» e incluso políticas para la erradicación de las miserias y alienaciones, ni es «teoría», ni mucho menos «ética»; sería, por el contrario, «literatura» (en el peor sentido de esta palabra), demagogia o académica especulación. Si estas tareas reflexivas coinciden con los objetivos propios de la religión (ofrecer sentido y seguridad a la vida, etc...), no por ello hay que negarles entidad filosófica. Es más, cuando Victoria Camps afirma que «la ética no puede apoyarse en nada, ni en una antropología, ni en una metafísica, ni en una religión», sino que es «una creencia, una convicción que tiene



como únicas raíces *la memoria ética de la humanidad* (p. 184), está olvidando, a mi parecer, que esta memoria de la humanidad no es aisladamente ética, sino que sólo es explicable como resultado de las coincidencias básicas entre antropologías, metafísicas y religiones distintas que se han ido sedimentando al paso de los siglos. A mi modo de ver, cualquier teoría ética que hoy se elabore —y por supuesto las que se sirven del método trascendental— deberá tener presente la memoria ética de la humanidad, es decir, partirá siempre e inevitablemente de convicciones e inspiraciones religioso-metafísicas, reflejadas en postulados tales como la «dignidad» e «igualdad» de los hombres, la «libertad», el anhelo de «justicia», etc...

Para terminar, aunque son muchas las ideas de Camps que me gustaría comentar, sólo quiero insistir en un punto. Posiblemente tenga razón esta autora cuando defiende una «microética» (p. 101) que renuncia al ideal de una «salvación definitiva», pero no por ello, creo yo, hay que pensar que la teoría ética debe olvidarse de propugnar «salvaciones históricas», con las cuales facilitar la tarea de luchar contra el a-moralismo y la des-moralización reinantes; de lo contrario sólo cabría resignarnos ante la inutilidad de la reflexión y el suicio de la filosofía moral.

#### 4. EL TUNEL DE LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA

##### a) *Exposición*

Miguel Angel Quintanilla desarrolla en su libro *A favor de la razón. Ensayos de Filosofía Moral*<sup>19</sup> su concepción de la racionalidad práctica. A fuer de sincero, he de confesar que se pueden contar con los dedos de una mano las ideas de Quintanilla que comparto. Pero no voy a presentar un análisis exhaustivo de este interesante y «radical» libro en el que se analizan ciertos temas polémicos (la responsabilidad moral del científico, el papel de la filosofía en una sociedad tecnológica, el estatuto teórico de la teología, el problema de la lucha de clases, la relación entre teoría y acción en las ciencias sociales, la racionalidad tecnológica, etcétera...), sino que sólo voy a centrarme en las afirmaciones que más directamente atañen al tema de la racionalidad ética, y mostrar sus limitaciones e incoherencias.

Las dos tesis fundamentales que mantiene Quintanilla, apuntadas en el prólogo del libro, podrían sintetizarse de la siguiente manera: 1ª) «la base de la acción racional es el conocimiento científico», y 2ª) «el modelo de toda acción racional es la racionalidad tecnológica». Por mi parte, aunque no las haga explícitas hasta el final, voy a presuponer en mis críticas otras dos tesis, si no completamente opuestas a las anteriores, sí al menos diferentes en grado de radicalidad: 1ª) «el conocimiento científico es una de las bases de la acción racional», y 2ª) «un modelo de la acción racional es la racionalidad tecnológica».

Quintanilla presenta una concepción de la ciencia aparentemente nada dogmática. La considera como «la mejor forma que tenemos de representarnos la realidad y de mejorar nuestro conocimiento» (p. 23), pero no una forma de conocimiento seguro y definitivo. La investigación científica es una «empresa contingente» que va abriendo nuevas posibilidades de conocimiento, y el desarrollo tecnológico es «una forma de actuar con el conocimiento científico y con deter

19. M. A. Quintanilla, *A favor de la razón* (Taurus, Madrid 1981).

minadas pautas de racionalidad» (p. 23) desde las que se intentan resolver tanto los problemas cognoscitivos como los valorativos. Como es lógico, no sólo están íntimamente relacionadas la investigación científica y el proceso tecnológico, sino que el científico y el técnico realizan trabajos no ajenos entre sí: «el complejo total de la práctica científico-técnica se encuentra inmerso en un proceso mucho más amplio de configuración de un mundo, y de una forma de ser el mundo, que en modo alguno puede ser neutral» (p. 90). Desde este presupuesto critica «el modelo del ingeniero social» (pp. 92-100) que separa el conocimiento científico y la acción técnica al creer que hay «un conocimiento disponible incontaminado de exigencias de la acción» y una acción «estrictamente instrumental, cuyo valor pueda ser juzgado al margen de la valoración de los objetivos a los que responde». Para Quintanilla, este esquema y esta separación drástica es inadmisibles porque conlleva peligros de manipulación y coerción, y en definitiva, es el resultado de «una construcción ideológica que pretende justificarse por una filosofía de la ciencia y de la técnica que hay que poner en cuestión» (p. 101). Ante esto propone un nuevo modelo de acción racional, que no se desentenderá del conocimiento científico, entendido también como una actitud entrelazada con el conjunto de la vida social, y que selecciona representaciones de la realidad orientadoras para la acción. En consecuencia, según Quintanilla, actuar racionalmente no consiste, como para el «ingeniero social», en aplicar adecuadamente los conocimientos técnicos de que se dispone, sino en «orientar de forma adecuada el desarrollo de nuestros propios conocimientos y de nuestra imagen del mundo» (p. 102). Esta «orientación adecuada» remite a la racionalidad que no queda suficientemente delimitada por los requisitos formales del método científico, porque debe dar cuenta del desarrollo efectivo de la ciencia y debe posibilitar la valoración de la misma.

De esta manera entramos en el problema ya clásico de los criterios de la racionalidad científica, que hace desembocar a la filosofía de la ciencia en la filosofía moral. La dirección del desarrollo de la ciencia y de la acción tecnológica dependiente de nuestras decisiones, es decir, «el problema de la racionalidad del desarrollo científico-técnico nos remite al problema del *control y dirección* de la investigación científica y de la acción técnica» (p. 103), y esto es ya una cuestión político-moral. Sin embargo, no es esta dimensión moral de la racionalidad científico-técnica la que más me interesa (quede dicha aquí para facilitar la comprensión de mis posteriores críticas), sino la postura de Quintanilla respecto al paralelismo entre un racionalismo radical en la epistemología y un racionalismo radical en la filosofía práctica.

Considera este autor que si en epistemología «el conocimiento científico es el paradigma del conocimiento racional», en filosofía moral «la acción tecnológica es el paradigma o modelo de la acción racional» (pp. 111-12). Para comprender y aceptar estas dos afirmaciones sería necesario que el autor nos ofreciera un cuidadoso estudio sobre la concepción que defiende del conocimiento científico y de la acción tecnológica, a fin de juzgarlos como verdaderos o falsos paradigmas del conocimiento racional y de la acción racional, respectivamente. En este libro, a mi parecer, no se ofrece tal detallado análisis, sino sólo breves indicaciones respecto al funcionamiento de la ciencia y la tecnología. A pesar de ello, intenta defender un racionalismo radical en el campo de la ética.

Supone Quintanilla que es suficientemente sólido el apoyo del racionalismo epistemológico antes enunciado, porque «cualquier caracterización de la racionalidad teórica que fuera incompatible con el conocimiento científico resultaría insa-

tisfactoria» (p. 112). Es posible que esta ecuación, conocimiento racional = conocimiento científico, sea en alguna medida exacta: resulta evidente que hacer una filosofía racionalista y al mismo tiempo *anticientífica* es prácticamente imposible; de igual manera cabría decir que es imposible adquirir conocimiento científico que se presente como *antirrational*. (No voy a discutir esta primera ecuación; de todas formas, se podría indicar que presupone una concepción estática, perfectamente delimitada, y en consecuencia, dogmática, tanto de lo que es el conocimiento científico como de lo que es la filosofía racional —asunto éste aún no resuelto—. Al mismo tiempo, olvida que pueden darse, y de hecho se han dado, filosofías «racionales» —que no «racionalistas»— «científicas», entendiéndolo por ello que su objeto de investigación y su método no son propiamente científicos en sentido restringido, lo cual, evidentemente, no significa que sean «anticientíficas» y que carezcan de racionalidad).

Pero como he dicho, lo que más me interesa es criticar la segunda afirmación: «la acción tecnológica es el paradigma o modelo de la acción racional». Quintanilla considera que «hacer una filosofía racionalista de la acción que fuera al mismo tiempo despectiva para con la acción tecnológica, constituye una empresa abocada al fracaso» (p. 113). ¿Y por qué? Argumenta de la siguiente manera: si en algún caso alguien hiciera depender enteramente la racionalidad de cualquier acción de un criterio *específicamente moral* sucedería que tal criterio o es compatible con la racionalidad tecnológica o es incompatible. (Téngase en cuenta que Quintanilla entiende por racionalidad tecnológica la «eficacia» o el «poder de realización» de una tarea concreta, al igual que la racionalidad epistemológica equivale en cierta medida al aumento del conocimiento verdadero). Si es compatible, no hay ningún problema, simplemente habría que considerar superfluo el criterio moral; pero si es incompatible, se derivarían consecuencias cuya aceptación sería irracional. ¿Y por qué?; porque Quintanilla, al igual que Mosterín, admite que «el valor moral de una acción exige como requisito previo la realizabilidad de la acción» (p. 113). Y esta realizabilidad la identifica justamente con el criterio tecnológico que, como dije antes, expresa la eficacia o el poder de realización de las acciones. De donde deduce, con aparente lógica, que «o bien la teoría de la acción es compatible con los criterios de racionalidad tecnológica o bien es una teoría irracional de la acción» (p. 114).

### b) *Crítica*

El inconveniente que encuentro en este razonamiento es muy sencillo. Quintanilla admite que lo característico de la racionalidad tecnológica es la eficacia, la realizabilidad de las acciones; sin embargo, hay muchos criterios morales que, aunque no realizables «eficazmente», no por ello carecen de racionalidad. De lo contrario, resultaría que sólo lo realizable es racional e incluso moral. Y esto creo que es un grave error. A mi juicio, la moralidad de las acciones no exige, como requisito previo, su realizabilidad, entre otras razones, porque el valor moral, y también racional, de determinadas acciones en ciertas circunstancias (que al no verse realizadas aún serían «deberes», «exigencias», o como se las quiera llamar) se encuentra en su no posible realización, convirtiéndose así en paradigmas críticos e ideales de lo que «debe realizarse» y aún no es posible realizar, de lo que «debe cambiarse» para su cumplimiento práctico. Es decir, si mantenemos la «eficacia» como criterio de racionalidad y en consecuencia de moralidad, inevitablemente se rechazan todos los valores o deberes morales que conllevan una crítica de lo exis-

tente, de lo real, y de las limitadas posibilidades de realización ética marcadas por algún poder político, militar o industrial. Lo cual no quiere decir que lo específicamente moral sea lo irrealizable o utópico (en el sentido peyorativo de esta palabra), sino que en determinados conflictos político-morales lo realizable ya no es lo más racional ni lo más moral. Si la racionalidad tecnológica busca en definitiva la eficacia (o como decía Mosterín, que los medios nos ayuden a conseguir los fines propuestos), la racionalidad ética, además de ayudarnos a «realizar» los objetivos señalados, inventa valores, crea deberes y marca pautas de conducta que aunque en principio no sean realizables, sirven para criticar y transformar el ámbito de lo posible, constituyen una puesta en tela de juicio de lo existente, y promueven replanteamientos de los objetivos y los fines que persigue la propia racionalidad tecnológica. En definitiva, mantengo, al contrario que Quintanilla y parafraseando el conocido libro de Muguerza, la conveniencia de «mezclar la razón con la esperanza» (p. 71). Y esto porque si la racionalidad práctica no nos sirve de algún modo para denunciar los abusos y las opresiones a las que puede conducir la racionalidad tecnológica —abusos que el mismo Quintanilla reconoce (p. 100 ss.)—, y no nos abre nuevas posibilidades de realización en el futuro, estamos a merced, quiérase o no, de los tecnócratas o «ingenieros sociales» que tanto denuncia en *A favor de la razón*.

Por otra parte, y entro ya en otro aspecto de mi crítica, este autor concibe un sistema tecnológico como «un sistema de acciones planificadas, algunas de las cuales utilizan artefactos como instrumentos» (p. 126). Esta planificación implica además de la elaboración y utilización de amplios conocimientos organizados acerca de los procesos naturales y humanos, una serie de «evaluaciones» y de comparaciones de «objetivos» de la acción tecnológica. Para Quintanilla, tanto los conocimientos como las evaluaciones de objetos «son tratados en los sistemas tecnológicos de acuerdo con las normas del método científico» (p. 126), pero con la diferencia de que en la investigación tecnológica los criterios de evaluación de las teorías son criterios de eficacia o utilidad, no criterios de objetividad y verdad, como en la investigación científica. Siendo esto así, cabe preguntarse si no será posible que una teoría tecnológica sea útil y eficaz, y al mismo tiempo inmoral. Dicho en otros términos: ¿es que la «eficacia» de la tecnología la legitima a sí misma, o se necesitan criterios morales previos —y también racionales— para decidir su aplicación o su rechazo? Porque si, como sostiene Quintanilla y hemos dicho antes, «el paradigma de la acción racional es la acción tecnológica», cabe concluir que cualquier acción eficaz es en sí misma racional y, por tanto, moral. Lo cual deja mucho que desear y reduce al mínimo la función de la razón práctica.

De todas formas, Quintanilla es consciente de que incluso en la propia tecnología «hay un elemento creativo que consiste en *imaginarse* situaciones nuevas en las que pueden aplicarse conocimientos científicos ya dados o por descubrir, así como en *formular objetivos* de acción originales» (p. 127). Ante esta consideración sugiero lo siguiente: si es verdad que la tecnología, según criterios de eficacia y utilidad, puede «imaginar» y crear «objetivos» nuevos de acción, ¿por qué al margen de la eficacia no puede la propia racionalidad ética presentar objetivos futuros, deseables y críticos respecto a lo realizado en el presente y respecto a los condicionamientos políticos, sociales y económicos que determinan lo útil? Porque si Quintanilla admite que en «la dimensión operacional y evaluativa de un proceso tecnológico hay unos puntos de referencia privilegiados que son los valores y objetivos finales de la acción» (p. 127), sobreviene inevitablemente esta duda: ¿de dónde emanan tales valores y objetivos finales de la acción?, ¿del propio pro-

ceso tecnológico y de su eficacia o de los sujetos (científicos, técnicos, políticos, empresarios, etc.) que como hombres valoran según los deseos, intereses, escalas de valores imperantes en una sociedad? Es decir, quién o qué marca los objetivos de la acción tecnológica? Quintanilla sostiene que «un plan de acción no es operacionalmente aceptable si se apoya en sistemas de valores contradictorios o inadmisibles desde determinados criterios» (p. 127). Esto es exacto en cierta medida: los sistemas de valores que guían una acción, ya sea tecnológica o propiamente moral, no pueden presentarse, si se pretende ser racional, como contradictorios; pero, ¿por qué asegura que son «inadmisibles desde determinados criterios»? ¿A qué criterios se refiere? Esto no lo precisa, aunque cabe suponer que son los de la eficacia y utilidad, criterios éstos, digámoslo una vez más, ciertamente reduccionistas de lo que debe ser una acción moral.

Ha de tenerse presente que, desde la perspectiva que este autor mantiene, la acción tecnológica racional es siempre revisable y modificable, al igual que las normas del método científico exigen en gran medida la necesidad de revisar las teorías para acrecentar nuestro conocimiento. Sin embargo, a mi juicio, no es suficiente admitir que es posible y conveniente modificar las acciones tecnológicas, sino que siempre urge preguntarse *por qué y para qué* revisar y modificar los objetivos de la tecnología: ¿De dónde obtendremos el criterio de modificación? Como es evidente, Quintanilla no admite (y por mi parte tampoco) que tengamos un fundamento seguro y definitivo para la acción o un objetivo señalado y justificado de antemano (esto lo considera, creo que impropriamente, «pretensión mística»). Reconoce dos peligros si no se revisan y critican las acciones tecnológicas: 1º) la convalidación de las situaciones de hecho, y 2º) la de los poderes que impongan sus criterios tecnológicamente. Y aquí se encuentra claramente expresada la contradicción en que, a mi juicio, desemboca el planteamiento de Quintanilla: ¿dónde se encuentra el origen de los criterios para la revisión de las acciones tecnológicas? Curiosamente, su respuesta es la siguiente: «(en) la capacidad no desmentida de la *creación libre* de nuevos valores y acciones» (p. 133). Pero sí, como ya sabemos, el intento de este autor es convertir la acción tecnológica en el paradigma de toda acción racional, se puede poner en duda la validez de tal afirmación. Porque, una de dos: o la acción tecnológica nos marca los criterios de las acciones morales y racionales —que es lo que en principio buscaba Quintanilla— o son nuestros valores creados libremente los que determinan los objetivos y las modificaciones de nuestras acciones tecnológicas. Si es esto último lo que parece indicar la frase anteriormente citada, cabe suponer que tales valores y acciones morales serán también «racionales», de lo contrario se caería en la contradicción de postular que algo «irracional» —como la creación libre de valores— se convierte en el «tribunal de apelación» para la revisión de las acciones tecnológicas —prototipo, según Quintanilla, de la racionalidad práctica—.

En consecuencia, de todo lo dicho (y desemboco así en las dos tesis que enumeraba al comienzo de estas reflexiones), o admitimos que la racionalidad tecnológica es solamente *un modelo* válido de la acción racional, y entonces nos situamos en lo que el mismo Quintanilla ha rechazado por considerarlo un «racionalismo práctico mitigado» (p. 114), o desembocamos en las graves deficiencias que surgen cuando se sostiene, como en su caso, un «racionalismo práctico radical». (Tengo que confesar que lo que este autor denomina, y no acepta, «racionalismo práctico mitigado» es justamente, además del mejor resumen de la tesis que yo mantengo, la concepción a la que se encamina inevitablemente su propio

planteamiento cuando pretende evitar ciertas contradicciones. La considera como aquella postura según la cual «los criterios de la racionalidad tecnológica deben ser incorporados en la teoría general de la acción racional», por lo que «no hay ningún motivo real para reducir ésta a aquélla, ni tampoco para considerar a la racionalidad tecnológica como paradigma de la acción racional» —p. 114—. Y sostengo que estas afirmaciones en el fondo son mantenidas, a pesar suyo, por Quintanilla, porque, si es verdad que, como él mismo asegura, «una vez introducidos en el túnel de la racionalidad tecnológica, ya no hay salida y es preciso continuar hasta el final» (p. 114), no podría aseverar con rigor, sin romper las paredes del túnel, que la capacidad de «creación libre» de nuevos valores y acciones constituye el tribunal que ofrece los criterios desde los cuales revisar los objetivos de la acción tecnológica. Evidentemente, tales valores y criterios no se encuentran, por mucho que los busque Quintanilla, dentro del «túnel tecnológico».

## 5. SECCION BIBLIOGRAFICA

### a) Autores (orden alfabético)

AGRA ROMERO, MARIA JOSE

(Profesora de Etica de la Universidad de Santiago de Compostela)

1. 'G. J. Warnock e a filosofía moral contemporánea', *Agora*, n. 1 (1981) 263-71.
2. 'Sobre la ética aplicada', *Agora*, n. 2 (1982) 121-27.
3. 'El análisis del concepto de justicia', *Agora*, n. 3 (1983) 99-118.
4. '¿Es la versión castellana de *A Theory of Justice* de J. Rawls und versión modificada?', *Teorema*, vol. XIII/1-2 (1983) 273-83.
5. 'Consideraciones sobre la metodología de J. Rawls', *Agora*, n. 4 (1984) 99-112.
6. *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática* (Secretariado de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1985).
7. 'La imaginación ética de V. Camps', *Anthropos*, n. 49 (1985).

ALVAREZ TURIENZO, SATURNINO

(Profesor de Etica de la Universidad Pontificia de Salamanca)

1. 'Sciacca ante el problema de la «inteligencia filosófica»', *Revista Rosminiana di Filosofia*, 10 (1976) 345-60.
2. 'Ley y vida en el pensamiento moral de Fray Luis de León', *Religión y Cultura*, 22 (1976) 507-54.
3. 'Paralelo del «Contra Academicos» agustiniano en Michel Federico Sciacca', *Giornale di Metafisica*, 46 (1976) 427-62.
4. 'Supuestos filosóficos de la crítica de la religión en Marx', *La Ciudad de Dios*, 190 (1977) 27-80.
5. 'La aventura de la democracia frente a la República de Platón', *Estudios filosóficos*, 71-72 (1977) 31-57.
6. 'Fray Luis de León y la Historia', *Estudios agustinianos*, 1-3 (1977) 31-57.
7. 'Incidencia en la ética de la condena parisiense de 1277', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IV (1977) 55-98.
8. 'La lucha por el derecho y la autorrealización del hombre, II: Hacia un derecho natural post-iusnaturalista', *Anuario jurídico escurialense*, 9-10 (1978) 353-437.
9. 'Para que haya pregunta moral', *Iglesia Viva*, 73 (1978) 35-65.
10. 'El pensamiento religioso de Fray Luis de León', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, V (1978) 255-294.

11. 'Ernst Bloch: Utopía de la esperanza', en *La tentación contra la esperanza* (Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1979) 3-33.
12. 'Líneas que configuran la sociedad laica en el momento actual', en *Religiosos en una sociedad laica* (Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1979) 21-60.
13. 'Conocimiento y vida. Epistemología de Fray Luis de León', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VI (1979) 285-310.
14. 'San Agustín entre las autoridades inspiradoras del pensamiento de Fray Luis de León', en *Augustinus*, XXV (1980) 375-95.
15. 'Ir a la raíz del hombre es encontrarse con lo religioso', *Communio* III (1980) 375-95.
16. '«Philosophia perennis» entre revelación y razón', *Religión y Cultura*, XXVI (1980) 251-89.
17. *Implicaciones para una ética de las ciencias del hombre* (Editorial Doncel, Buenos Aires 1981).
18. 'Clave epistemológica para leer a Fray Luis de León', en *Fray Luis de León* (Academia Literaria Renacentista, Universidad de Salamanca, Salamanca 1981) 23-45.
19. 'Valores, socialización y soledad', en *Valores de la persona y técnicas educativas* (Centro de Investigación y Acción Educativa, Buenos Aires 1982) 63-87.
20. 'San Agustín sobre la concordia', *Concordia*, 2 (1982) 21-38.
21. 'Francisco de Quevedo y Fray Luis de León', en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 388 (1982) 99-110.
22. 'José Ortega y Gasset (1883-1983)', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983) 5-14.
23. 'La metáfora del «mar de dudas» en el origen del filosofar de Ortega y Gasset', en *Conversaciones sobre Ortega y Gasset* (I. N. B. «Príncipe de Asturias», Aller 1983) 185-216.
24. *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética* (Sígueme, Salamanca 1983).
25. 'Doble modelo de teoría y práctica educativa: el filosófico y el retórico', *Cultura y Educación* (Buenos Aires 1984) 17-57.
26. 'La actividad educativa entre tradición y modernidad', *Cultura y Educación* (Buenos Aires 1984) 87-109.
27. 'Sobre la violencia y la ética de la paz. Hacia un orden civil sin filosofías de la historia', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XI (1984) 295-342.
28. 'Moral de convicción y moral cívica', en *Contextos*, n. 3 (1984) 21-52.
29. 'El Escorial en «Viajes» de Domingo F. Sarmiento', *La Ciudad de Dios*, CXCVII (1984) 577-606.
30. 'Agustín Steuco y Erasmo de Rotterdam: dos interpretaciones filosóficas del cristianismo', *Religión y Cultura*, XXXI (1985) 741-66.
31. 'Cosas y nombres en Fray Luis de León', *La Ciudad de Dios*, CXCVIII (1985) 833-80.
32. 'Questions d'école, Doctrine des Saints, Lettres Sacrées: Sur la mode de pensée de Fray Luis de León', en *Mélanges offerts à Alain Guy*, «Philosophie» (Toulouse) XII-XIII-XIV, t. I (1986-1987-1988) 121-136.
33. 'Fray Luis de León ante el descubrimiento y la evangelización americanos', *Estudios sobre la proyección de la ciudad de Salamanca y su Universidad en América* (Salamanca 1985).
34. 'Las universidades de Salamanca y Alcalá como formas rivales de educación', en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, III (Fundación Universitaria Española, Madrid 1986) 37-55.
35. 'Discordia en la ética del descubrimiento y conquista americanos', en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca 1986) 15-44.
36. '¿Qué philosophia practica Agustín en los Diálogos de Casiciaco?', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIII (1986) 5-33.

BILBENY GARCIA, NORBERT

(Profesor de Ética de la Universidad de Barcelona)

1. *Joan Crexells en la filosofía del Noucent*s (Dopesa, Barcelona 1979).

2. *Filosofia i destrucció* (Ediciones 62, Barcelona 1981).
3. *Fraïcheur. Màximes i apòlegs* (Edhasa, Barcelona 1984).
4. *Papers contra la cinta magnètica. Un dietari* (Destino, Barcelona 1985).
5. *Entre Renaixença i Noucentisme. Estudis de filosofia* (La Magrana, Barcelona 1984).
6. *Filosofia contemporània a Catalunya* (Edhasa, Barcelona 1985).
7. *La ideologia noucentista* (Empúries, Barcelona 1986).
8. *El pensament polític català (Segles XIX i XX)* (en prensa).

## CAMPS, VICTORIA

(Profesora de Ética de la Universidad Autónoma de Bellaterra, Barcelona)

1. *Los teólogos de la muerte de Dios* (Editorial Nova Terra, Barcelona 1986).
2. 'La nueva cultura y la moral', *Cuadernos para el diálogo*, 107 (1972) 39-40.
3. *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica* (Península, Barcelona 1976).
4. 'De la razón en ética', *Teorema*, VIII 3/4 (1978) 301-13 y en *Cuadernos Hispano-americanos*, 339 (1978) 453-62.
5. 'Lenguaje ético', en Suplemento del *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid, Paulinas, 1978) 1385-1391.
6. 'Ética y Retórica', en *Publicaciones de la I Semana de Ética e Historia de la Ética*, Madrid, 5-10 Noviembre de 1979 (Madrid, Taurus [en prensa]).
7. 'La sin razón de la razón', *El Basilisco*, 8 (1979) 97-100.
8. 'Ética y lenguaje', en *Conversaciones con la joven filosofía española*, entrevista con Javier García Sánchez (Península, Barcelona 1980) 174-90.
9. 'Por una ética pagana', *Los cuadernos del Norte*, 9 (1981) 63-66.
10. 'La religión como práctica simbólica', *Enrabonar*, 1 (1981) 63-66.
11. 'La inútil idea de la libertad', *Revista de Occidente*, 45 (1985) 29-45.
12. *La imaginación ética* (Seix Barral, Barcelona 1983).
13. 'De la responsabilidad', *Las Nuevas Letras*, 1 (1984).

## CELA CONDE, CAMILO JOSE

(Profesor de Ética de la Universidad de Palma de Mallorca)

1. 'Tres tesis falaces de la ideología liberal', *Sistema*, nn. 50-51 (1980) 51-60.
2. 'Ortega y el desencanto', *Los cuadernos del norte*, n. 6 (1981) 70-73.
3. 'La virtud del azar', *Taula*, I (1982) 7-13.
4. 'La paradoja del hombre en Ortega', *El Basilisco*, n. 16 (1984) 3-7.
5. 'Natural Selection and the Emergence of Ethics', *International Symposium in honour of Sir Karl R. Popper* (Madrid, noviembre 1984).
6. 'Nature and Reason in the darwinian theory of moral sense', *History and Philosophy of the life sciences*, 1 (1984) 3-24.
7. *De genes, dioses y tiranos. El determinismo biológico en la moral* (Alianza Editorial, Madrid 1986).
8. 'El nuevo naturalismo ético', *Revista de Occidente* (en prensa) 15 pp.
9. 'The challenge of evolutionary ethics', *Biology and Philosophy* (en prensa) 7 folios.
10. 'En torno al concepto de simpatía. Un capítulo en el desarrollo del pensamiento liberal', *Actas de las primeras jornadas de Ética e Historia de la Ética* (Madrid, Uned [en prensa]); —junto con Alberto Saoner—.

## CORTINA, ADELA

(Profesora de Ética de la Universidad de Valencia)

1. 'La aporía determinismo-libertad en «Edipo Rey» de Sófocles', *Estudios de Metafísica*, 1 (Valencia 1970-71) 125-31.
2. 'Los intereses de la razón en el criticismo kantiano', *Estudios de Metafísica*, 4 (Valencia 1973-74) 81-95.
3. Recensión al libro del profesor Sergio Rábade, *Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*, *Kant-Studien*, Heft 2 (1976) 227-30.



4. 'A propósito de un libro sobre relaciones entre ciencia y religión', *Anales valentinos*, 5 (Valencia 1977) 159-73.
5. 'La teología trascendental. El más elevado punto de vista de la filosofía trascendental kantiana', *Anales del Seminario de Metafísica*, XIII (Madrid 1978) 47-66.
6. 'Apuntes sobre la concepción y método de una ética filosófica', *Pensamiento*, vol. 36, n. 143 (Madrid 1980) 339-52.
7. 'Racionalidad y fe religiosa', *Iglesia Viva*, 87-88 (Valencia 1980) 297-325.
8. *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Salamanca 1981).
9. 'Juicio ético de la realidad económico-social', *Misión abierta*, núm. extra (Madrid 1981) 31-40.
10. '¿Puede haber un discurso racional sobre Dios?', *Communio*, IV (Madrid 1981) 394-415.
11. 'El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano', *Pensamiento*, vol. 37, n. 148 (Madrid 1981) 401-16.
12. 'Pragmática trascendental y responsabilidad solidaria en Apel', *Estudios filosóficos*, vol. XXI, n. 87 (Valladolid 1982) 321-36.
13. 'El concepto de «crítica» en la filosofía trascendental de Kant', *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, IX (Salamanca 1982) 5-22.
14. 'Fundamentar la moral', *Iglesia Viva*, 102 (Valencia 1982) 605-30.
15. 'Tendencias dominantes de la ética en el mundo de hoy', *Laicado*, 63 (Madrid 1983) 9-21.
16. J. Conill - A. Cortina, 'Historia de la filosofía: ¿historia o filosofía?', *Cuadernos de filosofía y ciencia*, 3 (Valencia 1983) 17-27.
17. 'Fin como télos y fin como función en N. Luhmann', *Cuadernos de filosofía y ciencia*, 4 (Valencia 1983) 243-55.
18. '¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?', *Pensamiento*, vol. 40, n. 157 (Madrid 1984) 55-76.
19. 'Reto y ambigüedades de la Ilustración', *Actas del tercer simposio de teología histórica* (Valencia 1984) 33-49.
20. 'Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus Postumum Kants', *Kant-Studien*, 75 Jg. Heft 3 (Berlín 1984) 280-93.
21. 'El quehacer ético', *Diálogo filosófico*, 1 (Madrid 1985) 35-44.
22. 'Jóvenes por la paz', *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática* (Madrid 1985) 87-95.
23. 'La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?', *Estudios filosóficos*, vol. XXXIV, n. 95 (Valladolid 1985) 83-114.
24. 'Rehabilitación de la razón práctica desde la ética de la ciencia', *Sistema*, 67 (Madrid 1985) 97-107.
25. 'Enst Bloch. El bien supremo como codición de sentido y patria de la identidad', *Quaderns de filosofia i ciencia*, 1 (Valencia 1985) 57-71.
26. J. Conill - A. Cortina, 'Razón dialógica y responsabilidad solidaria en K. O. Apel', J. M. Almarza (ed.), *El pensamiento alemán contemporáneo* (Salamanca 1985) 145-91.
27. *Crítica y Utopía: la Escuela de Francfort* (Madrid 1985).
28. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel* (Salamanca 1985).
29. 'Moral civil en nuestra sociedad democrática', *Razón y fe*, n. 1046 (1985) 353-63.
30. 'La justificación ética del derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls', *Doxa*, n. 2 (1986).
31. 'La teología kantiana: naturaleza, libertad, historia', *Pensamiento*, n. 166 (1986) (en prensa).
32. Traducción de *Transformation der Philosophie*, 2 vols., de K. O. Apel (Madrid 1985) (junto con J. Conill y J. Chamorro).
33. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Madrid 1986).

DIAZ, CARLOS

(Profesor de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid)

1. *Personalismo obrero. Presencia de Mounier* (Ed. Zero, Bilbao 1969).
2. *Hombre y dialéctica en el marxismo-leninismo* (Ed. Zero, Bilbao 1970).
3. *Husserl. Intencionalidad y fenomenología* (Ed. Zero, Bilbao 1971).
4. *Por y contra Stirner* (Ed. Zero, Bilbao 1975).
5. *Introducción al personalismo contemporáneo* (con M. Maceiras) (Ed. Gredos, Madrid 1975).
6. *El anarquismo como fenómeno político-moral* (Ed. Zero, Bilbao 1975).
7. *Besteiro, el socialismo en libertad* (Ed. Silos, Madrid 1976).
8. *Las teorías anarquistas* (Ed. Zero, Bilbao 1976).
9. *Escritos sobre pedagogía política* (Ed. Marfil, Alcoy 1977).
10. *Filosofía para 3º de BUP* (con J. Montoya) (Ed. Marfil, Alcoy 1977).
11. *La actualidad del anarquismo* (Ed. Ruedo Ibérico, París 1977).
12. *Memoria anarquista* (Ed. Maraña, Madrid 1977).
13. *Mounier y la identidad cristiana* (Ed. Sígueme, Salamanca 1978).
14. *Historia de la filosofía para COU* (con F. Quesada) (Ed. Silos, Madrid 1978).
15. *Antropología (Psicología)* (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1979).
16. *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad* (Ed. Encuentro, Madrid 1980).
17. *¿Es grande ser joven? Diálogo pedagógico con una juventud sin maestros* (Ed. Encuentro, Madrid 1980).
18. *Ensayos de Pedagogía Libertaria* (con F. García) (Zero, Madrid 1980).
19. *Ética social para 3º de BUP* (con J. M. Benavente) (Ed. Gregorio del Toro, Madrid 1981).
20. *Sabiduría y locura. El cristianismo como lúcida ingenuidad* (Ed. Sal Terrae, Santander 1982).
21. *La juventud a examen* (Ed. Paulinas, Madrid 1982).
22. *Memoria y deseo* (Ed. Sal Terrae, Santander 1983).
23. *El sujeto ético* (Ed. Narcea, Madrid 1983).
24. *Tiempo para jóvenes maestros de jóvenes* (Ed. PPC, Madrid 1983).
25. *Para ti, joven; contra ti, joven* (Ed. Paulinas, Madrid 1983).
26. *Profesores verdaderos y profesores falsos* (Ed. San Pío X, Salamanca 1983).
27. *Intensamente, cotidianamente* (Ed. Encuentro, Madrid 1983).
28. *Juventud 1985. Por la participación y por la paz* (Ed. San Pío X, Salamanca 1985).
29. *Escucha posmoderno* (Ed. Paulinas, Madrid 1985).
30. *Hegel, filósofo romántico* (Ed. Cincel, Madrid 1985).
31. *La última filosofía española. Una crisis críticamente expuesta* (Ed. Cincel, Madrid 1985).
32. *Corriente arriba. Ensayo de filosofía personalista* (Ed. Encuentro, Madrid 1985).
33. Edición didáctica y traducción de la *Fenomenología del espíritu* [Prólogo y Capítulo I] (Ed. Alhambra, Madrid 1986).
34. *Ecología y pobreza en Francisco de Asís* (Ed. Aránzazu, Madrid 1986).
35. *El sueño hegeliano del estado ético* (Ed. San Esteban, Salamanca 1987).
36. *Eudaimonía: La felicidad como utopía necesaria* (Ed. Encuentro, Madrid 1987).
37. *Al sur* (Centro de la cultura popular, Las Palmas de Gran Canaria 1987).
38. *Los nuevos jóvenes de la vieja Europa* (de próxima aparición).
39. Introducción y traducción de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel (de próxima aparición).

GUISAN, ESPERANZA

(Profesora de Ética de la Universidad de Santiago de Compostela)

1. 'En torno a la autonomía de la ética', *Saitabi*, XXII (1972) 37-55.

2. 'El relativismo ético y la ética contemporánea', en *Antropología y racionalidad* (Ed. Sálvora, Santiago 1980).
3. *Los presupuestos de la Falacia Naturalista. Una revisión crítica* (Universidad de Santiago de Compostela 1980).
4. 'El desarrollo de los valores morales en el niño', en *Desarrollo Humano* (Universidad de Santiago de Compostela 1981).
5. '¿Qué es la filosofía moral?', *Agora* 1 (1981) 121-62.
6. 'Ética y Logos', *Enrahonar*, 1 (1981) 67-76.
7. *Aproximación analítica al pensamiento platónico* (en colaboración con Juan Vázquez) (Universidad de Santiago de Compostela 1982).
8. 'El utilitarismo hoy', *Iglesia Viva*, n. 102 (1982).
9. *Ética sin religión* (Universidad de Santiago de Compostela 1983).
10. 'Contra Natura', *Revista de Filosofía*, VI (1983) 213-37.
11. 'Ethics as a Social Science', en los *Abstracts* del VII Congreso de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia (Salzburgo 1983) vol. 5.
12. 'La justificación filosófica de la igualdad', en *Agora*, 2 (1982) 47-67.
13. 'Comte, Marx y el relativismo ético', *Agora*, 3 (1983) 85-98.
14. 'Razones y motivos para ser moral', *Agora*, 4 (1984) 87-98.
15. 'La aportación de J. Ferrater Mora a la ética contemporánea', *Anthropos* (Barcelona, julio, 1985).
16. 'Justicia como felicidad', *Sistema*, n. 64 (1985) 63-82.
17. *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea* (Anthropos, Barcelona 1986).
18. *Cómo ser un buen empirista en ética* (Universidad de Santiago de Compostela [en prensa]).
19. Traducción del inglés al castellano de *Introducción a la lógica modal*, de G. E. Hughes y M. J. Cresswell (Tecnos, 1973).
20. Traducción del inglés al castellano de *La estratificación social. Las clases en América*, de Harol M. Hodges, Jr. (Tecnos, 1974).
21. Traducción del inglés al castellano de *Entre ciencia y filosofía*, de J. J. C. Smart (Tecnos, 1975).
22. Traducción del inglés al castellano de *La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell*, de Robert J. Clark (Torres Ed., Valencia 1976).
23. Traducción del inglés al castellano de *La ética hegeliana*, de W. H. Walsh (Torres Ed., Valencia 1976).
24. Traducción del inglés al castellano de *Teoría Ética*, de Richard B. Brandt (Alianza Universidad, Madrid 1982).
25. Traducción, introducción y notas de *El utilitarismo*, de J. S. Mill (Alianza Editorial, Madrid 1984).

#### HORTAL, AUGUSTO

(Profesor de Ética de la Universidad Pontificia de Comillas, de Madrid)

1. 'Ideas para el futuro', en A. Dou, *Configuración de la sociedad futura* (Mensajero, Bilbao 1977) 175-99.
2. 'El marxismo como crítica', *Razón y Fe*, 950 (1977) 262-77.
3. 'El concepto de ideología en Marx', *Revista Javeriana*, 448 (Bogotá 1978) 237-42.
4. 'La democracia como institucionalización de una utopía', *Estudios Eclesiásticos*, 53 (1978) 197-208.
5. 'La ciencia y la técnica como ideología', *Revista de Fomento Social*, 34 (1979) 253-64.
6. 'El sujeto ético en la era tecnológica', en A. Dou (ed.), *Aspectos éticos del desarrollo tecnológico* (Mensajero, Bilbao 1980) 185-212.
7. 'El centro educativo como configurador de la persona moral', *Moralía*, 2 (1980) 253-68.

8. 'La enseñanza de la ética: ¿qué objetivos?, ¿qué profesores?', *Sal Terrae*, 68 (1980) 635-43.
9. 'Los jesuitas y el análisis marxista', *Razón y fe*, 998 (1981) 257-33.
10. '¿Es posible vivir sin moral?', *Sal Terrae*, 71 (1982) 487-94.
11. 'El valor de la vida humana y sus contextos', *Razón y fe*, 1019 (1983) 620-27.
12. '¿Qué protección jurídica merece la vida humana antes de nacer?', *Razón y fe*, 1019 (1983) 642-50.
13. 'Cambios en los modelos de legitimación', *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Simposio organizado por el Instituto Fe y Secularidad, con la colaboración de la Fundación Friedrich Ebert (Edita Fundación F. E., Madrid 1985) 27-33.
14. '¿Enseñanza de la Etica o formación moral?', en A. Hortal (ed.) y otros, *La Etica en la Escuela* (Ed. S.M., Madrid 1985) 59-69.
15. 'El pluralismo y la enseñanza de la Etica', en A. Hortal (ed.) y otros, *La Etica en la Escuela* (Ed. S.M., Madrid 1985) 113-15.
16. '«La generación blanda». De una moral de sacrificio a una moral de plenitud y autorealización', *Sal Terrae*, 73 (1985) 543-56.
17. A. Hortal (ed.), I. Zumeta, C. Thiebaut, V. Camps, M. Reyes Mate, T. González Vila, *La Etica en la Escuela*, Simposio sobre la enseñanza de la ética (Ediciones S.M., Madrid 1985).
18. A. Hortal y R. Aguirre, *La vida y el Estado* (Ediciones S.M., Madrid 1985).
19. C. Cañón Loyos y A. Hortal, 'Cambio conceptual y cambio valorativo. Dos ejemplos: «sexualidad» y «usura»', *Miscelánea Comillas*, 43 (1985) 195-230.

#### JUNCOSA CARBONELL, ARTURO

(Profesor de Etica de la Universidad de Barcelona)

1. 'La moral de Sartre en su teatro', *Universitas Tarraconensis*, I (1976) 16-30.
2. 'La educación en una sociedad de cambio', *Universitas Tarraconensis*, II (1977) 19-27.
3. 'El fin de la utopía. Una interpretación de la aparición y crisis del carlismo', *Razón y fe*, n. 1034 (1984) 286-95.
4. 'El Dios inútil', *Razón y fe*, n. 1041 (1985) 493-504.
5. *La sociología del Conocimiento de Karl Mannheim* (en prensa).
6. *La Etica de Demócrito* (en preparación).

#### LOPEZ CASTELLON, ENRIQUE

(Profesor de Etica de la Universidad de Madrid)

1. 'Cuestiones sobre antropología ética socrática', *Estudios Filosóficos*, 54 (1971) 335-56.
2. 'Dimensiones cristianas de la ética de situación', *Estudios Filosóficos*, 57 (1972) 377-442.
4. 'Las bases filosóficas-morales de la educación marxista. Exposición y crítica', *Rev. de Ciencias de la Educación*, 69 (1972) 7-27.
3. 'Aportaciones del neopositivismo al estudio de la ética', *Estudios Filosóficos*, 56 (1972) 59-110.
5. 'Cuestiones sobre antropología ética marxista', *Estudios filosóficos*, 52 (1972) 579-94.
6. *Psicología científica y ética actual* (Fragua, Madrid 1972).
7. 'Bases éticas para la investigación en psicología', *Cuadernos de Realidades sociales*, 3 (1974) 139-66.
8. 'El sentimiento de culpabilidad y la educación moral: un enfoque experimental', *Rev. de Ciencias de la Educación*, 78 (1974).
9. Prólogo y traducción de M. Rader, *Etica y democracia* (Verbo Divino, Estella [Navarra] 1975).
10. 'El profesional y la moral profesional: mito y realidad', en Varios, *Nivel ético del profesional español* (Confederación española de Cajas de Ahorros, Madrid 1975).

11. 'Humanismo y Publicidad', en Varios, *Ética y Publicidad* (Instituto Nacional de Publicidad, Madrid 1977).
12. 'El sentido de la existencia humana', en Varios, *La filosofía en el BUP* (Dorcas, Madrid 1977).
13. 'Racionalidad y sentimiento de culpa', en *Revista de Filosofía*, III (1980).
14. 'Problemas en torno a la reanimación: distanasia y eutanasia', en *Revista Española de Anestesiología y Reanimación* (Barcelona 1981).
15. 'Rousseau o la racionalización de la vida en sociedad', Estudio preliminar a la traducción de J. J. Rousseau, *El contrato social* (Busma, Madrid 1981).
16. 'Moral y sociedad en el teatro de Molière', Estudio preliminar a Molière, *Tartufo y El avaro* (Busma, Madrid 1982).
17. 'El mensaje de Nietzsche-Zaratustra', Estudio preliminar a F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Busma, Madrid 1982).
18. 'Las limitaciones de la crítica de Nietzsche al Cristianismo', Estudio preliminar a *El Anticristo* (Busma, Madrid 1982).
19. 'La autobiografía como nueva forma de filosofar', Estudio preliminar a *Ecce homo*, de F. Nietzsche (Busma, Madrid 1982).
20. 'El comienzo de la campaña nietzscheana contra la moral', Estudio preliminar a *Aurora* (Busma, Madrid 1983).
21. 'Nietzsche o el immoralismo iconoclasta', Estudio preliminar a *El ocaso de los ídolos* (Busma, Madrid 1983).
22. 'Supuestos teóricos de los relativismos éticos', en *Sistema*, 58 (1984).
23. 'Más allá de la moral de rebaño', Estudio preliminar a *Más allá del bien y del mal* (Busma, Madrid 1984).
24. 'Sentimiento de culpa, castigo y otras formas de crueldad', Estudio preliminar a *La genealogía de la moral* (Busma, Madrid 1985).

#### LOPEZ FRIAS, FRANCISCO

(Profesor de Ética de la Universidad de Barcelona)

1. 'El advenimiento de la Segunda República en la obra de Ortega y Gasset', *Cuenta y Razón*, n. 3 (1981).
2. 'El lenguaje publicitario. Estudio comparativo en español e inglés', *Universitas Tarraconensis* (1983).
3. 'Encuesta sobre religión en la población estudiantil de Enseñanza Media y Universitaria de Tarragona', *Universitas Tarraconensis* (1983).
4. 'Cumplir las leyes en España (I y II)', *Sur*, 7 y 10, n. 1 (Málaga 1983).
5. *Ética Aplicada* (E.F.P., Barcelona 1984).
6. *Principios de Deontología Profesional* (E.F.P., Barcelona 1984).
7. *Ética y Política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset* (P.P.U., Barcelona 1985).

#### MARTIN SOSA, NICOLAS

(Profesor de Ética de la Universidad de Salamanca)

1. 'Lógica y Moral: posibilidades y limitaciones (en torno a la obra de von Wright)', *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, VI (1979) 169-86.
2. 'Ética, consenso y moral cívica', *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Ed. Universidad de Salamanca, 1983) 55-66.
3. 'Ética y Ciencia: la responsabilidad moral del científico', *Cuadernos de Realidades Sociales*, 23-24 (1984) 5-20.
4. 'Ética y Ecología: notas para una moral del medio ambiente', *Cuadernos de Realidades Sociales*, 25-26 (1985) 5-24.
5. '¿Qué hacer con la ética en el bachillerato?', en *Areópago*, 4-5 (1985) 15-20.

6. 'Ética en el Bachillerato: la experiencia de cinco años en el distrito universitario de Salamanca', *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Ed. Universidad de Salamanca) 461-70.
7. *Ética versus política* [en prensa], Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro Asociado de Denia).
8. 'Planteamiento teórico y práctico de la Ética en las Enseñanzas Medias', *La Ética en el BUP* (Departamento de Ética y Sociología, Universidad de Salamanca).
9. En preparación: 'Hacia la determinación del *ethos* ecológico como una moral de nuestro tiempo'.

MUGUERZA, JAVIER

(Profesor de Ética de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid)

1. 'Ética, lógica y metafísica', *Aporía*, IX (1967) 15-55.
2. 'Ontology and Analysis', *Man and World*, 2 (1968) 208-38.
3. 'Filosofía analítica de la religión: un debate teológico', *Revista de Filosofía* (1968) 34-105.
4. 'Ética analítica contemporánea', en M. Warnock, *Ética contemporánea* (Barcelona 1969).
5. 'Cuestiones internas y externas en el problema del significado', en *Filosofía y Lenguaje* (CSIC, 1970) 307-32.
6. 'Sentido y referencia, de Frege a nuestros días (Church, Carnap, Quine)', *Revista de la Universidad de Madrid* (1970) 30-69.
7. 'Ética y lógica: en torno a la falacia naturalista', en *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren* (Ariel, Barcelona 1970).
8. 'Tres fronteras de la Ciencia', en *Ensayos en honor a K. R. Popper* (Tecnos, Madrid 1972) 161-201.
9. 'Filosofía y Sociedad en B. Russell', *Revista de Occidente* (1973) 279-307.
10. 'Nuevas perspectivas de la filosofía contemporánea de la Ciencia (Kuhn, Hanson, Feyerabend)', *Teorema*, 3 (1973) 25-61.
11. 'Sobre la ontología del atomismo lógico', *Pensamiento*, 29 (1973) 287-312.
12. 'Del sentido común al lenguaje ordinario', en G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos* (Lenguaje 1974) 9-35.
13. 'Ética y ciencias sociales', en *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo* (Madrid 1974) 277-307.
14. 'Esplendor y miseria del análisis filosófico', en *La concepción analítica de la filosofía* (Alianza Universidad, Madrid 1975) pp. 9-138.
15. 'Teoría, crítica y razón práctica (de Horkheimer a Habermas)', *Sistema*, 3 (1975) 33-78.
16. 'Lógica, historia y racionalidad', en A. Deaño (ed.), *Análisis y dialéctica* (Revista de Occidente, 1976) 100-50.
17. 'La teoría de las revoluciones científicas: una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia', en I. Lakatos - A. Musgrave (eds.), *Crítica y desarrollo del conocimiento* (Barcelona 1976) 3-129.
18. 'Teología filosófica y lenguaje religioso', en Varios, *Convicción de fe y crítica racional* (Madrid 1976) 96-119.
19. 'La crisis de la filosofía analítica de la ciencia', en *Panorama de la filosofía contemporánea de la ciencia* (I.C.E., Madrid 1977) 7-87.
20. 'Supuestos e implicaciones filosóficas de las revoluciones científicas', en Varios, *La filosofía y las revoluciones científicas* (México 1977) 191-243.
21. *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética* (Taurus, Madrid 1978; 2 ed. 1987).
22. 'La ruta de la pragmática', en V. Camps, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica* (Barcelona 1978) 6-22.
23. 'La crisis de identidad de la filosofía de la identidad. ¿Bloch o Horkheimer?', *Sistema*, 27 (1978) 27-74.

24. 'La sociedad como lenguaje', en R. Gabás, *Jürgen Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística* (Ariel, Barcelona 1979) 3-19.
25. 'Ética y Teología después de la muerte de Dios', *Enrahonar*, 1 (1980) 54-72.
26. 'Filosofía y diálogo', en Varios, *Simbolismo, sentido y realidad* (Madrid, CSIC, 1980) 89-122.
27. 'La ética en la cruz del presente', *Enrahonar*, 3 (1981) 15-29.
28. 'Ortega and the philosophy of the future', *Man and World*, 16 (1981) 33-50.
29. 'Rousseau-Kant-Marx', *Teoría*, 12 (1982) 12-25.
30. 'My Host: the World (Variations on a theme of José Ferrater Mora)', en P. Cohn, *Essays in Honor of J. Ferrater Mora* (Nueva York 1982) 125-39.
31. 'De si el deber es o no es lo único importante', Homenaje a Josep M. Calsamiglia, *Enrahonar*, 7-8 (1983) 123-33.
32. 'Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)', *Zona Abierta*, 2ª época, 1 (1983) 10-62.
33. 'Perplexities and Obsessions', con I. M. Ederra, en *Soundings*, 23 (1983) 42-55.
34. 'Ortega y la filosofía del futuro', *Cuadernos Hispanoamericanos* (1984) 315-34.
35. 'La incierta autora de la razón histórica', *Diálogos*, 33 (1984) 61-79.
36. 'Ética y comunicación', *Boletín Informativo*, Fundación Juan March, 148 (1984) 30-35.
37. 'Contractualismo y neocontractualismo: la revisitación de la teoría del contrato social', *Homenaje al Prof. J. A. Maravall* (Madrid 1985) 512-38.
38. '¿Se encuentra en Francfort la razón perdida?', en A. Cortina, *Crítica y Utopía* (Madrid 1985) 9-17.
39. 'José Ferrater Mora: un filósofo en la encrucijada', en C. Nieto, *La filosofía de J. Ferrater Mora* (Barcelona 1985) 3-15.
40. 'La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia', *Sistema*, 70 (1986) 27-39.
41. 'Ética de la responsabilidad: ¿realización política de la ética o coartada ética de la política?', *Letra internacional* (en prensa).
42. *Ayer y hoy de la ética. Homenaje al prof. Aranguren* (Madrid, Taurus, Ed. UNED [en prensa]).
43. *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo* (Madrid, Taurus [en prensa]).

#### PALACIOS, JUAN MIGUEL

(Profesor de Ética de la Universidad Complutense de Madrid)

1. 'In Memoriam. Dietrich von Hildebrand', *Estudios*, n. 121 (1978) 255-59.
2. 'Los motivos de la acción moral', *Arbor*, CII, n. 399 (1979) 87-98.
3. 'El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica', *Pensamiento*, XXXVI (1980) 287-302.
4. Introducción y traducción de Román Ingarten, *Sobre la responsabilidad* (Dorcas-Verbo Divino, Madrid 1980).
5. 'Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant', *Revista de Filosofía*, 2ª serie, IV (1981) 218-37.
6. 'La escuela ética de Lublín y Cracovia', *Sillar*, II, n. 5 (1982) 55-66.
7. Prólogo a García Morente, *Ensayos sobre el progreso* (Madrid, Dorcas, 1980).
8. Introducción y traducción de Jacques Maritain, *El Hombre y el Estado* (Ediciones Encuentro, Madrid 1983).
9. 'El problema de la fundamentación metafísica de los derechos humanos', *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VI (1983) 257-73.
10. 'Karol Wojtyła et le problème de l'expérience en éthique', en *Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano* (Libreria Editrice Vaticano, 1985).
11. Introducción y traducción de Hans Reiner, *Bueno y malo* (Encuentro Ediciones, 1985).

12. Traducción de Balduin Schwarz, *Del agradecimiento* (Universidad Complutense, Madrid 1985).

RUBIO CARRACEDO, JOSE

(Profesor de Etica de la Universidad de Málaga)

1. 'Martín Buber, un pensador de su tiempo', *Estudio Agustiniano*, 3 (1968) 367-76.
2. '¿Estructuralismo o dialéctica? Nota sobre el debate entre Lévi-Strauss y Sartre', *Estudio Agustiniano*, 4 (1969) 547-56.
3. 'Los marxistas y el estructuralismo', *Estudio Agustiniano*, 5 (1970) 107-15.
4. 'El Estructuralismo antropológico', *Arbor*, n. 294 (1970) 27-54.
5. 'Lévi-Strauss, ¿ciencia o ideología?', *Arbor*, n. 301 (1971) 17-25.
6. 'La evolución del estructuralismo en Lévi-Strauss', *Pensamiento*, 27 (1971) 131-60.
7. *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista* (Madrid, Ricardo Aguilera, 1971; 2 ed. ampliada, 1973).
8. 'Estructuralismo y estrategia política en Althusser', *Arbor*, nn. 319-20 (1972) 37-50.
9. 'Por una antropología prospectiva', *Arbor*, n. 327 (1973) 41-55.
10. 'El futuro, nueva dimensión humana', *Arbor*, n. 327 (1973) 41-55.
11. 'El Estructuralismo', *Pensamiento*, n. 29 (1973) 345-64.
12. 'El último Lévi-Strauss', *Arbor*, n. 336 (1973) 7-21.
13. 'El ateísmo de Lévi-Strauss', *Arbor*, nn. 345-46 (1974) 343-57.
14. *Antropología prospectiva* (Studium, Madrid 1973).
15. *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas* (Istmo, Madrid 1976).
16. 'El sujeto y la topología estructural de significantes', *Antropologica*, nn. 4-5 (1977) 39-56.
17. 'Introducción a Claude Lévi-Strauss', *Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas* (Valencia, C. Teorema, 1977).
18. 'El estatuto científico de la antropología', *Estudio Agustiniano*, 12 (1977) 589-625.
19. 'La ética estructuralista', *Arbor*, n. 390 (1978) 25-46.
20. 'El relativismo moral hoy', *Arbor*, n. 401 (1979) 7-24.
21. *La ética y el hombre. Ensayos interdisciplinarios* (Universidad de Valencia, 1980; 2 ed. revisada y ampliada, 1985).
22. 'La antropología y las antropologías', *Actas del I Congreso español de Antropología*, 1978 (Barcelona 1980) vol. I, 415-23.
23. 'Crítica, teoría y utopía: el estatuto epistemológico de la filosofía del hombre', *Fragua*, nn. 10-11 (1980) 11-20.
24. 'La utopía del «hombre nuevo» en Marx' (en colaboración con M. Vico), *Educadores*, n. 120 (1982) 735-57.
25. 'Max Horkheimer y la epistemología de las ciencias sociales', *Revista de Filosofía*, V (1982) 293-305.
26. 'John Rawls y la revisión de 1980', *Revista de Estudios Políticos*, n. 30 (1982) 175-89.
27. 'La teoría coactiva de la sociedad', *Revista Internacional de Sociología*, 40, n. 43 (1982) 423-41.
28. *Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales*, vol. I (Valencia, Nau, 1982; 2 ed. revisada y ampliada, Barcelona, Humanitas, 1984).
29. *La utopía ética del Estado Justo: de Platón a Rawls*, vol. I (Ed. Rubio Esteban, Valencia 1982; 2 ed. revisada y ampliada, 1985).
30. 'Hombre nuevo, sociedad sin clases y estado justo en Marx', *Sistema*, núm. especial *Marx y los marxismos*, 54-55 (1983) 147-57 (en colaboración con M. Vico).
31. 'Parsons: de la estructura social a la teología universal', *Cuadernos de realidades sociales* (enero 1983) 21-28.
32. 'El estado social de Marx', *Educadores*, n. 129 (1984) 571-95.
33. 'Constructivismo, utopía y ética. La legitimación ética del poder', *Revista de Estudios Políticos*, 40 (1984) 139-54.
34. 'Constructivismo y objetividad moral', *Themata*, 2 (1985) 113-27.



35. 'El estado mínimo de Robert Nozick', *Revista de Estudios Políticos* (en prensa).
36. Con J. Rubio Carracedo, *Religión y cambio social* (Madrid, Ricardo Aguilera, 1975).
37. Con A. López Quintás, M. Santos Camacho y E. Ureña, *El neopositivismo, el estructuralismo y la psicología profunda: su carácter reduccionista en relación con el materialismo* (C.E.S.V.C., Madrid 1978) 57-97.
38. Con M. Jiménez Redondo y J. Rodríguez Marín, *Génesis y desarrollo de lo moral* (Universidad de Valencia, 1979) 7-60.
39. Con J. Cucó Giner, *Problemas centrales de la sociología. Antología temática*, vol. I (Universidad de Valencia, 1981).
40. Con M. Jiménez Redondo, *Problemas centrales de la sociología. Antología temática*, vol. II (Universidad de Valencia, 1982) 7-99.
41. Con A. Aguirre Baztán y otros, *Los 60 conceptos clave de la antropología cultural* (Barcelona, Daimón, 1982) 13-98.
42. Con M. Vico y R. Calatayud, *Utopía y educación* (Universidad de Barcelona, 1982).
43. Con M. Vico, *Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet. Escritos sobre Educación*. Estudio introductorio, traducción y notas (Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1985).

#### SANTOS CAMACHO, MODESTO

(Profesor de Etica de la Universidad de Navarra)

1. 'Presupuestos originarios de la Filosofía de Louis Lavelle', *Anuario Filosófico*, V (1972) 460-500.
2. 'Ética', s.v., *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid, 1973; 2 ed., 1981).
3. 'El caso de Karen A. Quinlan: comentario ético a una sentencia', *Persona y Derecho*, Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, v. II (1975) 465-518.
4. *Ética y Filosofía Analítica. Estudio histórico-crítico* (Eunsa, Pamplona 1975).
5. *El Neopositivismo, el Estructuralismo y la Psicología profunda en su relación con el Materialismo* (coautor), *Anales de Moral Social y Económica*, vol. 47 (Centro de Estudios Sociales, Madrid 1977).
6. 'Sistemas morales: éticas materiales y éticas formales', en *La filosofía en el BUP* (coautor) (Dorcas, Madrid 1978) 373-441.
7. 'En torno a la posibilidad de la fundamentación metafísica del Derecho: presupuestos histórico-críticos', en *Actas del X Congreso Mundial ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*, vol. VI (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., 1982) 97-104.
8. 'En torno al consecuencialismo ético', en *Dios y el Hombre*, VI Simposio Internacional de Teología (Eunsa, Pamplona 1985).
9. 'Perspectivas sociológicas de la comunicación social', en *Filosofía de la comunicación* (Pamplona [en prensa]).
10. 'La dignidad de la persona como criterio ético de toda experimentación humana', en *Cuestiones fundamentales de Bioética* (Madrid [en prensa]).
11. *Prolegómenos de la sociología* (Pamplona [en prensa]).
12. 'La delimitación semántica e histórica de la ética' (en prensa).
13. 'La estructura del conocimiento ético' (en prensa).
14. 'La acción humana: estructura y contenido' (en prensa).

#### b) *Revistas* (orden alfabético)

#### AGORA

(Universidad de Santiago de Compostela)

Guisán, E., '¿Qué es filosofía moral?', I, n. 1 (1981) 121-62.

- Barreiro, J. L., 'El Tractatus lógico-philosophicus de L. Wittgenstein (una alternativa técnico-ética)' I, n. 1 (1981) 85-112.
- Agra, M. J., 'Warnock e a filosofía moral contemporánea', I, n. 1 (1981) 263-73.
- Gutiérrez, G., 'Sobre el sentido y el sentimiento morales', II, n. 2 (1982) 31-45.
- Guisán, E., 'La justificación filosófica de la igualdad', II, n. 2 (1982) 47-67.
- Pintos, X. L., 'Reivindicación de una moral existencial', II, n. 2 (1982) 69-80.
- Agra, M. J., 'Sobre la ética aplicada', II, n. 2 (1982) 121-27.
- Guisán, E., 'Comte, Marx y el fundamento racional de la ética', III, n. 3 (1983) 85-98.
- Agra, M. J., 'J. Rawls: al análisis del concepto de justicia', III, n. 3 (1983) 99-118.
- Rodríguez, L., 'Ética y naturaleza humana en Spinoza y Hume', IV, n. 4 (1984) 57-66.
- García Leal, J., 'Naturalismo ético de Spinoza', IV, n. 4 (1984) 67-86.
- Guisán, E., 'Razones y motivos para ser moral', IV, n. 4 (1984) 87-98.
- Agra, M. J., 'Consideraciones sobre la metodología de J. Rawls', IV, n. 4 (1984) 99-112.

#### ANALES DE LA CATEDRA FRANCISCO SUAREZ (Universidad de Granada)

- Sánchez de la Torre, A., 'Valoración ético-social de la «tiranía» clásica', XVI, n. 16 (1976) 93-109.
- Gil Cremades, J. J., 'Razón práctica y razón política', XVI, n. 17 (1977) 1-41.
- Roldán, L. M., 'El problema de la objetividad en las «Ciencias Normativas»', XVII, n. 17 (1977) 133-43.
- Brufau Prats, J., 'Aporías de una ética existencialista', XVII, n. 17 (1977) 163-82.
- Sardina-Páramo, J. A., 'Derecho, razón práctica e ideología en la obra de Michel Villey', XVII, n. 17 (1977) 183-200.
- Kalinowski, G., 'La razón práctica: sus conceptos, juicios y razonamientos', XVII, n. 17 (1977) 201-16.

#### ANUARIO FILOSOFICO (Universidad de Navarra)

- García, J., 'La persona humana', IX (1976) 165-89.
- Morales, J., 'Dimensión axiológica de la sociognoseología de K. Mannheim', IX (1976) 249-91.
- Repetto, E., 'El personalismo como superación de las antinomias actuales', IX (1976) 295-321.
- Alvarez Munárriz, L., 'Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler', X/1 (1977) 9-26.
- Rodríguez, J. J., 'El riesgo de la libertad', X/1 (1977) 269-77.
- Chozá, J., 'Dimensiones antropológicas del dolor', X/2 (1977) 39-57.
- García, J., 'Entendimiento y voluntad en el acto de elección', X/2 (1977) 93-114.
- Alvira, R., 'Nada y voluntad', XIII/1 (1980) 9-25.
- Bausola, A., 'Las imposibles esperanzas de los humanismos contemporáneos', XIII/1 (1980) 41-63.
- Brauire, C., 'Ética social y ontología del espíritu', XIII/1 (1980) 65-72.
- Barriuso, T., 'Apuntes en torno a una pragmática del diálogo', XIII/1 (1980) 135-42.
- Ferrer, U., 'La voluntad como condición de unidad psíquica y moral', XIII/1 (1980) 143-53.
- García Alonso, L., 'Las virtudes humanas y el trabajo', XIII/1 (1980) 155-61.
- Martín, Ch., 'Unidad y dispersión en la doctrina de Aristóteles sobre el fin del hombre en los libros primero y décimo de la Ética a Nicómaco', XIII/1 (1980) 173-76.
- De Lucas, F. J., 'Bergson: La justicia entre presión social y «élan d'amour»', XIII/2 (1980) 27-65.
- Arregui, J. V., 'El carácter práctico del conocimiento moral según santo Tomás', XIII/2 (1980) 101-28.
- Alvira, T., 'Libertad moral y unidad del hombre', XIII/2 (1980) 173-81.

- Arregui, J. V., 'La condición de posibilidad del conocimiento práctico', XIV/1 (1981) 115-24.
- Rodríguez, A., 'Sobre el valor práctico de la ética filosófica', XV/1 (1982) 253-60.
- Cantista, M. J., 'Ética y Política hoy', XVII/1 (1984) 107-27.
- Usategui, E., 'Ciencia y libertad en Stuart Mill y Tocqueville', XVII/1 (1984) 83-104.
- Innerarity, D., 'Dialéctica de la liberación. La utopía social de Herbert Marcuse', XVIII/2 (1985) 109-27.

#### APORIA

(Madrid)

- Jiménez Moreno, L., 'Raíz y proyección de la «voluntad de poder» nietzscheana', III, n. 10 (1980) 7-48.
- Orringer, N. R., 'La rebelión de las masas como antropología', III, n. 12 (1981) 5-22.
- Montero, F., 'La identidad de la persona', III, n. 12 (1981) 23-54.
- Rodríguez, R., 'La libertad práctica. Un problema de la «Crítica de la Razón Pura»', III, n. 12 (1981) 55-71.
- Maestre, A., 'Materialismo y principio hedonista', III, n. 12 (1981) 83-88.
- Drudis Baldrich, R., 'La teoría de la Justicia de John Rawls', III, n. 12 (1981) 89-111.

#### ARBOR

(Revista General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

- Díaz, C., 'Terapia y amor', XCV, nn. 369-70 (1976) 13-27.
- Valderrey, C., 'Desesperación y esperanza en la obra dramática de Albert Camus', XCV, nn. 369-70 (1976) 39-50.
- Riez, J., 'Ernest Bloch: permanencia de lo utópico', XCV, nn. 369-70 (1976) 51-58.
- Jiménez Vera, A., 'El comportamiento político-moral en cuatro dramas de Joaquín Calvo Sotelo', XCV, nn. 369-70 (1976) 73-82.
- Repetto, E., 'La personalización hoy', XCV, n. 371 (1976) 71-97.
- Blázquez, N., 'Reflexiones sobre la libertad', XCVI, n. 373 (1977) 49-55.
- Vázquez, F., 'La educación como socialización', XCVI, n. 373 (1977) 109-12.
- López Quintás, A., 'El sentido de la muerte en la filosofía de M. Heidegger', XCVII, n. 377 (1977) 7-12.
- Blázquez, N., 'La cuestión de los Derechos Humanos', XCVIII, n. 378 (1977) 45-60.
- Ortiz-Osés, A., 'Habermas: un teórico de la comunicación social', XCVIII, nn. 381-82 (1977) 73-88.
- Blázquez, N., 'Pena de muerte y derecho a la vida', XCIX, n. 388 (1978) 447-55.
- Uscatescu, J., 'Historia y Utopía', XCIX, n. 388 (1978) 457-77.
- Rubio, J., 'La ética estructuralista', C, n. 390 (1978) 173-94.
- Ruiz de Gopegui, L., 'Libertad humana y mecanización de la vida', C, n. 390 (1978) 207-13.
- Valderrey, C., 'Amor y justicia, dilema dramático de Albert Camus', CII, n. 399 (1979) 335-46.
- Palacios, J. M., 'Los motivos de la acción moral', CII, n. 399 (1979) 387-98.
- Rubio, J., 'El relativismo moral hoy', CIII, n. 401 (1979) 7-24.
- Savater, F., 'El planteamiento trágico de la ética', CVIII, n. 424 (1981) 425-35.
- Jiménez, L., 'Nietzsche o la cultura del león', CVIII, n. 424 (1981) 451-61.
- Amengual, G., 'Razón y libertad', CIX, n. 425 (1981) 27-39.
- Barroso, P., 'Ética y ciencia', CXI, n. 433 (1982) 37-45.
- Rodríguez Paniagua, J. M., 'El utilitarismo y la ética', CXI, n. 436 (1982) 461-72.
- Peña García, V., 'Acerca de la razón en Descartes: reglas de la moral y reglas del método', CXII, n. 438 (1982) 167-83.
- Castrodeza, C., 'La importancia práctica del darwinismo', CXIII, nn. 441-42 (1982) 127-36.
- Haller, C. E., 'La ocultación, ¿categoría moral?', CXII, nn. 439-40 (1982) 397-401.

- Rocamora, P., 'Utopía y razón de Estado', CXIV, n. 445 (1983) 7-23.  
 Rocamora, P., 'Agresividad y Derecho', CXIV, n. 446 (1983) 161-78.  
 Savater, F., 'Fatalidad y libertad en Diderot', CXVII, n. 457 (1984) 25-35.  
 Corral, A. M., 'Federico Nietzsche: Relación entre lo moral y lo religioso', CXVII, n. 460 (1984) 439-45.

## AVGVSTINVS

(Padres Agustinos Recoletos)

- Pegueroles, J., 'El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín', XXII, nn. 87-88 (1977) 221-28.  
 Bonnín, F., 'San Agustín y la felicidad imperfecta', XXIV, n. 93 (1979) 71-91.  
 Letizia, F., 'Ordo dux ad Deum. La idea de orden en la ontología y ética agustinianas', XXVIII, nn. 109-12 (1983) 385-90.

## EL BASILISCO

- Campos, F., 'La causación en la acción', I, n. 5 (1978) 27-32.  
 Urdanibia, J., 'Agresión e innatismo', II, n. 7 (1979) 53-69.  
 Camps, V., 'La sinrazón de la razón', II, n. 8 (1979) 97-100.

## CIENCIA TOMISTA

(Dominicios españoles)

- Santiago Guervós, L. E., 'Ética de la acción y del compromiso en la obra de Emmanuel Mounier', LXXI, t. CVII, n. 350 (1980) 45-73.  
 Larrañeta, R., 'El olvido del placer en la moral cristiana', LXXI, t. CVIII, n. 354 (1981) 41-87.  
 Barrientos, J., 'Ley humana y su obligatoriedad en Bartolomé de Medina', LXXII, t. CVIII, n. 356 (1981) 535-73.  
 Larrañeta, R., 'Ética y felicidad. La singular actitud de L. A. Feuerbach', LXXIV, t. CX, n. 361 (1983) 329-77.

## LA CIUDAD DE DIOS

(Agustinos del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial)

- Berton, M., 'Algunas consideraciones sobre ratio y voluntas en el pensamiento de S. Agustín', XXXIX, t. CXCII, n. 1 (1979) 35-56.  
 Gómez, G., 'La persona y Dios', XLII, t. CXCIV, n. 2 (1982) 223-69.  
 Falgueras, I., 'Destino, responsabilidad y ética', XLIII, t. CXCVI, n. 1 (1983) 109-34.  
 Sánchez, D., 'Una hermenéutica del destino humano: el pensamiento antropológico de Ortega', XLIII, t. CXCVI, n. 3 (1983) 435-78.  
 Fernández del Riesgo, M., 'El inacabamiento de la acción humana. Una reflexión sobre el intelectualismo práctico y la antropología de Maurice Blondel', XLV, t. CXCVIII, n. 1 (1985) 3-32.

## CUADERNOS DE REALIDADES SOCIALES

(Instituto de Sociología Aplicada de Madrid)

- Colomer, F., 'La ética como filosofía primera en el pensamiento de E. Levinas', VIII, nn. 16-17 (1980) 79-85.  
 Maceiras, M., 'Actualidad y Prospectiva: exigencias éticas de la contemporaneidad', X, nn. 20-21 (1982) 67-86.  
 Martín Sosa, N., 'Ética y Ciencia: La responsabilidad moral del científico', XII, nn. 23-24 (1984) 5-19.  
 Teillet Roldán, E., 'Sobre ética y biología', XII, nn. 23-24 (1984) 21-29.

- González Arranz, G., 'Autonomía y heteronomía. Dimensiones de la conciencia moral', XII, nn. 23-24 (1984) 31-65.
- Martín Sosa, N., 'Ética y ecología: notas para una moral del medio ambiente', XIII, nn. 25-26 (1985) 5-23.
- González Arnáiz, G., 'Ética de los valores. Una cuestión abierta', XIII, nn. 25-26 (1985) 25-46.
- Rodríguez Villanueva, J., y García, L., 'Aspectos éticos de la ingeniería genética', XIV, nn. 27-28 (1986) 11-22.
- Gutiérrez, G., 'Bioética y tecnología genética', XIV, nn. 27-28 (1986) 23-37.
- Millán Puelles, A., 'La dignidad de la persona humana', XIV, nn. 27-28 (1986) 113-17.
- Juncosa, A., 'La racionalidad ética', XIV, nn. 27-28 (1986) 119-26.
- Maceiras, M., 'Sobre la práctica de la razón (Kant y el tema de la persona)', XIV, nn. 27-28 (1986) 135-42.
- Melgares, J., 'Los valores éticos de la tercera edad', XIV, nn. 27-28 (1986) 143-51.
- González, G., 'Crítica de la filosofía de la inmanencia como filosofía de la identidad (Reflexiones éticas a partir de E. Levinas)', XIV, nn. 27-28 (1986) 153-64.
- Escámez, J., 'Los valores en la pedagogía de la intervención', XIV, nn. 27-28 (1986) 181-89.
- Desantes, J. M., 'La propaganda de la virtud', XIV, nn. 27-28 (1986) 203-9.
- López Quintás, A., 'Análisis literario y enseñanza de la ética', XIV, nn. 27-28 (1986) 233-41.

#### CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFIA

(Universidad Pontificia de Salamanca)

- Alvarez Turienzo, S., 'Incidencia en la ética de la condena parisiense de 1277', IV (1977) 55-98.
- Maliandi, R., 'Trayectoria y sentido de la Ética en el pensamiento latinoamericano', V (1978) 359-75.
- Fartos Martínez, M., 'La lógica deóntica', V (1978) 461-63.
- Flórez, C., 'Habermas y la Lógica de las Ciencias Sociales', VI (1979) 157-68.
- Martín Sosa, N., 'Lógica y moral: posibilidades y limitaciones. Comentarios sobre la obra de G. H. von Wright', VI (1979) 169-86.
- Truyol y Serra, A., 'Evolución del Derecho de gentes', VII (1980) 27-41.
- Abril Castelló, V., 'Suárez, padre de los derechos humanos', VII (1980) 43-52.
- Méchoulan, H., 'Suárez ante algunas preguntas morales y políticas', VII (1980) 121-31.
- Elorduy, E., 'Suárez en la Historia de la Moral', VII (1980) 133-47.
- Castellote, S., 'Las relaciones humanas en Suárez', VII (1980) 159-69.
- Pintor-Ramos, A., 'Rousseau: Libertad del hombre y del ciudadano', VIII (1981) 5-38.
- Arranz, M., 'Política y Filosofía en Antonio Gramsci', VIII (1981) 63-81.
- Rodríguez, J. M., 'El poder en la nueva filosofía', VIII (1981) 83-103.
- De Zan, J., 'Krausismo y filosofía práctica en la Argentina', X (1983) 229-45.
- Gracia, D., 'Persona y Comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino', XI (1984) 64-106.
- Pintor-Ramos, A., 'Historia y libertad en Rousseau', XI (1984) 181-203.
- Flórez, C., 'La razón histórica y el camino del paradigma en la Historia: de la conciencia a la acción', XI (1984) 279-94.
- Alvarez Turienzo, S., 'Sobre la violencia y la ética de la paz. Hacia un orden civil sin filosofías de la Historia', XI (1984) 295-432.
- Barrientos García, J., 'Moral económica en el «De iustitia et iure» (1590) de Pedro de Aragón', XI (1984) 461-80.

#### CUENTA Y RAZON

(Madrid)

- Linz, J. J., 'Libertad y autocontrol de los intelectuales', I, n. 3 (1981) 7-27.
- Marías, J., 'Filosofía y Cristianismo', I, n. 4 (1981) 9-32.

- Mariás, J., 'La geometría sentimental de Ortega', III, n. 11 (1983) 9-19.  
 Laín Entralgo, P., 'Creencia, esperanza y amor', III, n. 11 (1983) 29-41.  
 Tusell, J., 'Pacifismo y derechos humanos', III, n. 13 (1983) 125-29.  
 Prini, P., 'La violencia del poder', VI, n. 22 (1986) 21-28.

## ENRAHONAR

(Quaderns de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona)

- Muguerza, J., 'La ética en la cruz del presente', I, n. 1 (1981) 7-16.  
 Guisán, E., 'Ética y Logos', I, n. 1 (1981) 67-76.  
 Mate, R., 'Historia de la libertad y memoria passionis', I, n. 2 (1981) 97-97?  
 Muguerza, J., 'Ética y Teología después de la muerte de Dios', I, n. 2 (1981) 99-112.  
 Valls Plana, R., 'El sistema hegeliano, «ciencia» o tumba de la libertad', II, n. 3 (1982) 5-11.  
 Vilar, G., 'Raó evolutiva i raó praxeològica. Un esbós', II, n. 3 (1982) 33-40.  
 Arana, A., 'Escepticismo y eticidad en la «Fenomenología del espíritu» de Hegel', II, n. 3 (1982) 41-54.  
 Fullat, O., 'Formació de la consciència moral', III, nn. 5-6 (1983) 157-61.  
 Mèlich, J. C., 'L'educació i l'agonia ètica', III, (1983) 177-78.  
 Muguerza, J., 'De si el deber es o no lo único importante (una conversación pendiente)', IV, nn. 7-8 (1984) 123-25.  
 Savater, F., 'La ética va al colegio', IV, nn. 7-8 (1984) 153-55.  
 Bilbeny, N., '¿Hay una moral marxista?', IV, n. 9 (1984) 79-84.  
 Díaz, E., 'Cuando las utopías se encuentran: Ernst Bloch', IV, n. 9 (1984) 85-89.  
 Fullat, O., 'El civismo: utopía necesaria i inútil', V, n. 12 (1985).

## ESPIRITU

(Cuadernos del Instituto filosófico de Balmesiana. Barcelona)

- Perpiñá, R., 'Filosofía de l'Acció enfront a la crucial crisi mundial', XXV, n. 73 (1976) 5-9.  
 Canals, F., 'Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal', XXV, n. 74 (1976) 121-28.  
 Pegueroles, J., 'Moral del deber y Moral del deseo en S. Agustín', XXX, n. 83 (1981) 19-39.  
 Rivera Fernández, I., 'Filosofía de la Práxis en M. Blondel', XXX, n. 83 (1981) 19-39.  
 Pegueroles, J., 'Amor proximi. El socialismo del amor en S. Agustín', XXX, n. 84 (1981) 145-60.  
 Roig Gironella, J., 'Raíz filosófica de la dignidad del hombre', XXXI, n. 86 (1982) 95-99.  
 Zalba, M., 'La manipulación genética ante la moral', XXXI, n. 86 (1982) 101-15.  
 Pegueroles, J., 'El bien, el amor y la ley, en la moral de S. Agustín', XXXII, n. 87 (1983) 31-39.  
 Pegueroles, J., 'Libertad y necesidad, libertad y amor en S. Agustín', XXXIII, n. 88 (1983) 109-14.  
 Llorca, A., 'E. Mounier o el filosofar al servicio de la persona', XXXIII, n. 88 (1983) 141-56.  
 Pegueroles, J., 'Moral de la ley y moral del bien. Kant y Sto. Tomás', XXXII, n. 89 (1984) 17-26.  
 Llorca, A., 'E. Mounier o el filosofar al servicio de la persona', XXXIII, n. 89 (1984) 53-71.

## ESTUDIOS

(Mercedarios. Madrid)

- Vázquez, F., 'Humanismo de la autenticidad esencial', XXXIII, n. 116 (1977) 7-19.  
 Vázquez, L., 'La libertad según Bultmann', XXXIII, n. 116 (1977) 99-105.  
 Pikaza, X., 'La lucha de clases y el amor cristiano', XXXIV, n. 121 (1978) 189-215.

- Puente, J., 'Comprensión práctica del problema de la existencia', XXIV, n. 120 (1978) 7-20.
- López Quintás, A., 'Confrontación de la figura del hombre «burlador» (Tirso), el «estético» (Kierkegaard), el «absurdo» (Camus)', XXXVII, nn. 132-35 (1981) 337-80.
- Puente, J., 'Ética personalista. En torno a la obra de F. Ebner', XXXVIII, n. 139 (1982) 463-501.
- López Quintás, A., 'La concepción del amor y la soledad en Ortega', XXXIX, n. 143 (1983) 453-65.

#### ESTUDIOS FILOSOFICOS (Valladolid)

- Estébanez, E. G., 'La índole alienada de la moral', XXV, n. 68 (1976) 71-136.
- Rodríguez, V., 'Realizaciones de la libertad', XXV, n. 70 (1976) 407-23.
- Muñoz Valle, I., 'Las motivaciones político-sociales del pensamiento cosmológico presocrático', XXV, n. 69 (1976) 343-49.
- Suances, M., 'La persona humana y su dimensión comunicativa', XXV, n. 70 (1976) 441-54.
- Alvarez Turienzo, S., 'La aventura de la democracia frente a la república de Platón', XXVI, nn. 71-72 (1977) 31-57.
- Lobo, J. A., 'Los socialistas utópicos y la democracia', XXVI, nn. 71-72 (1977) 59-92.
- Díaz, C., 'Anarquismo y democracia', XXVI, nn. 71-72 (1977) 93-118.
- Estébanez, E., 'Individuo y democracia', XXVI, nn. 71-72 (1977) 139-52.
- Calvo, J. L., 'Ética y democracia', XXVI, nn. 71-72 (1977) 225-51.
- Riezu, J., 'Ernest Bloch: Permanencia de lo utópico', XXVI, n. 73 (1977) 549-56.
- Montoya, J., 'Behaviorismo y lenguaje (Acerca del pensamiento de G. Ryle)', XXVII, n. 74 (1978) 7-19.
- Bonnin, F., 'Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta', XXVII, n. 74 (1978) 111-25.
- Utz, A. F., 'Ciencia política y valores', XXVII, n. 75 (1978) 271-84.
- Torres Novoa, C. A., 'Filosofía política y sujeto histórico político del cambio social. Notas sobre Lenin y Gramsci', XXVII, n. 75 (1978) 287-98.
- Mansilla, H. C. F., 'Política, moral y esperanza', XXVIII, n. 75 (1978) 299-313.
- Almarza, J. M., 'Filosofía y Poder', XXVIII, n. 75 (1978) 335-53.
- Cappelletti, A., 'La ética de Kropotkin', XXVIII, n. 77 (1979) 25-54.
- García, V., 'La moral anarquista y el trabajo moralizador', XXVIII, n. 77 (1979) 55-67.
- Estébanez, E., 'Georges Sorel: la moralidad de la violencia proletaria', XXVIII, n. 77 (1979) 107-33.
- Díaz, C., 'Ética del poder y poder de la ética', XXVIII, n. 77 (1979) 135-47.
- Burgaleta, R., 'La manipulación frente a la autorrealización personal', XXIX, n. 80 (1980) 9-31.
- Cordero, J., 'Medio social y libertad', XXIX, n. 80 (1980) 33-64.
- Llinares, J. A., 'Violencia a la libertad desde la conciencia moral', XXIX, n. 80 (1980) 133-55.
- Díaz, J., 'La ética «instintiva» de Freud', XXIX, n. 82 (1980) 427-54.
- García, J. M., 'La conducta, ¿una cosa o una estructura? Insuficiencias de la versión conductista', XXIX, n. 82 (1980) 491-522.
- Izquieta, J. L., 'La agresividad: datos y teorías antropológicas', XXX, n. 84 (1981) 453-74.
- Amengual, G., 'De la moral kantiana al concepto de espíritu. Hegel en su período de Frankfurt', XXXI, n. 86 (1982) 7-43.
- Cortina, A., 'Pragmática trascendental y responsabilidad solidaria en Apel', XXXI, n. 87 (1982) 321-36.
- López, J., 'Ética y guerra civil. Juventudes libertarias en España', XXXIII, n. 93 (1984) 331-41.

### ESTUDIOS FRANCISCANOS (Padres Capuchinos de España y América)

- Hollander, H. W., 'El «hombre bueno» en los pasajes éticos del Testamento de Benjamín', LXXX, n. 365 (1979) 209-21.  
 Peláez, M., 'La ley, la justicia, la libertad política en el pensamiento jurídico de Francesc Eiximenis', LXXX, 365 (1979) 167-208.  
 Martí-Bagné, J. A., 'La libertad en los escritos del N.T.', LXXX, n. 366 (1979) 427-33.  
 Raurell, F., 'Job llegit per E. Bloch', LXXXI, n. 369 (1980) 403-27.

### MISCELANEA COMILLAS (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid)

- Pastor, F., 'Libertad helénica y libertad paulina', XXXIV, n. 64 (1976) 97-113.  
 Pastor, F., 'Libertad helénica y libertad paulina', XXXVII, n. 71 (1979) 212-37.  
 Vélez, J., 'Una moral de estados, niveles o grados de perfección contrapuesta a una moral de actos', XXXVII, n. 70 (1979) 5-34.  
 Vélez, J., 'Una moral de estados, niveles o grados de perfección contrapuesta a una moral de actos', XXXVII, n. 71 (1979) 129-77.  
 Mendoza, J., 'Unamuno, defensor de la libertad', XL, n. 76 (1982) 195-262.  
 Cañón Loyes, C. y Hortal, A., 'Cambio conceptual y cambio valorativo', XLIII, n. 82 (1985) 195-230.  
 Higuera, G., 'Ética y manipulación humana', XLIII, n. 83 (1985) 419-36.

### NATURALEZA Y GRACIA (Profesores de la Provincia Capuchina de Castilla)

- Fornet, R., 'Dos temas fundamentales de la filosofía de Sartre: el otro y la libertad', XXV (1978) 271-350.  
 Fartos, M., 'Concepción kantiana del hombre', XXVI (1979) 355-70.  
 Rivera, E., 'Sobre temas éticos de actualidad', XXVI (1979) 401-19.  
 González Montes, A., 'Ética y Cristianismo', XXVII (1980) 231-57.  
 Montero, D., 'Una moral cerca del evangelio', XXVII (1980) 87-107.  
 Rivera, E., 'Las formas fundamentales del amor (Planteamiento histórico-sistemático)', XXXII (1985) 7-28.

### PENSAMIENTO (Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús en España, Madrid)

- Cappelletti, A., 'Ética y Política en Aristóteles', XXXII, n. 127 (1976) 323-28.  
 Pérez Ruiz, F., 'A propósito de «Ética y Política en Aristóteles»', XXXIII, n. 131 (1977) 317-22.  
 Gómez Caffarena, J., 'Respeto y utopía, «¿dos fuentes» de la moral kantiana?', XXXIV, n. 135 (1978) 259-76.  
 Jiménez, L., 'Antihumanismo estético vitalista de Nietzsche', XXXIV, n. 136 (1978) 387-407.  
 Martínez, L., 'Rousseau o la utopía. De la soberanía poder a la soberanía libertad', XXXIV, n. 134 (1978) 177-96.  
 García, M., 'Rousseau y la democracia. Del discurso de la desigualdad al contrato social', XXXV, n. 137 (1979) 37-58.  
 Palacios, J. M., 'El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica', XXXVI, n. 143 (1980) 287-302.  
 Peñalver, P., 'Ética y violencia. Lectura de Levinas', XXXVI, n. 142 (1980) 165-85.  
 Cortina, A., 'Apuntes sobre la concepción y método de una ética filosófica', XXXVI, n. 143 (1980) 339-52.  
 Platzeck, E. W., 'Meditación sobre la esencia de la libertad', XXXVI, n. 141 (1980) 81-90.



- Mendoza, J., 'Influencia de Schopenhauer en el voluntarismo de Unamuno', XXXVII, n. 146 (1981) 171-90.
- Pérez Ruiz, F., 'El amor en los escritos de Platón', XXXVII, n. 145 (1981) 25-50.
- Trías Mercant, S., 'Platón y una garantía del poder', XXXVII, n. 147 (1981) 287-312.
- Amado, M.<sup>a</sup> T., 'Moral y Política en «Para la paz perpetua» de Kant', XL (1980) 431-57.
- Cabada, M., 'El amor como energía esencial humanizadora', XL (1984) 33-54.
- Cortina, A., '¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?', XL (1984) 55-76.
- Pérez Ruiz, F., 'El justo es feliz y el injusto desgraciado. Justicia y felicidad en la «República» de Platón', XL (1984) 257-95.

## RAZON Y FE

(Padres de la Compañía de Jesús, Madrid)

- Díaz Moreno, J. M., 'La declaración «Persona Humana» sobre la ética sexual', t. 194, n. 946 (1976) 301-14.
- Ramallo, V., 'Conciencia ética y coacción jurídica', t. 197, n. 965 (1978) 632-37.
- Martínez Gómez, L., 'Rousseau y la pedagogía política', t. 197, n. 965 (1978) 504-602.
- Ramallo, V., 'Hacia una ética internacional de la información', t. 200, nn. 980-81 (1979) 168-82.
- Gómez Caffarena, J., 'Erich Fromm (1900-1980) o el humanismo militante', t. 201, n. 988 (1980) 479-90.
- Rubio, J., 'Sociobiología: estado actual y posibilidades', t. 207, n. 1016 (1983) 239-53.
- Baciero, C., 'La ética en la conquista de América', t. 208, n. 1023 (1983) 413-19.
- Menéndez Ureña, E., 'La contradicción entre moralidad e industrialización (J. Habermas: «Teoría crítica y teoría de la acción comunicativa»)', t. 208, n. 1020 (1983) 173-82.
- Cortina, A., 'Moral civil en nuestra sociedad democrática', t. 212, n. 1046 (1985) 353-86.

## RELIGION Y CULTURA

(Revista de los Padres Agustinos)

- Alvarez Turienzo, S., 'Ley y vida en el pensamiento moral de Fray Luis de León', XXII, nn. 93-94 (1976) 504-47.
- Guy, A., 'Le bien commun selon Fray Luis de León', XXII, nn. 93-94 (1976) 549-61.
- Calvo, J. L., '¿Fue la ética krausista una ética cristiana?', XXIII, n. 96 (1977) 47-57.
- Calvo, J. L., 'La educación moral de la juventud', XXIII, n. 97 (1977) 183-98.
- Calvo, J. L., 'Fracaso de la ética en la modernidad', XXIII, n. 100 (1977) 651-64.
- Cervera, A., 'La actitud fenomenológica de Max Scheler', XXIII, n. 100 (1977) 643-50.
- González de Cardedal, O., 'Ética y Religión', XXIII, n. 96 (1977) 29-46.
- Calvo Buezas, J. L., 'Los filósofos romanos y los bienes de fortuna. Una lección de ética para la sociedad de consumo', XXIV, n. 105 (1978) 453-72.
- Zanovello, N., 'La intrínseca eticidad de la persona de A. Rosmini', XXIV, n. 105 (1978) 439-52.
- Calvo, J. L., 'Ética y cambio social', XXV, n. 113 (1979) 657-66.
- Zanovello, N., 'El subjetivismo ético religioso de S. Kierkegaard', XXV, n. 111 (1979) 463-76.
- Vidal, M., 'Mujer y ética', XXVI, n. 119 (1980) 933-64.
- Cuán Pérez, E., 'El sentido ético-religioso del mar en la oda V a Felipe Ruiz: «De la avaricia» de Fray Luis de León', XXVI, n. 119 (1980) 969-80.
- Rodríguez, J. M., 'La ética y la liberación del deseo', XXVII, n. 123 (1981) 387-96.
- Bolívar, A., 'La Ética como asignatura alternativa de la religión', XXVIII, n. 127 (1982) 189-210.
- Blázquez, F., 'José Luis L. Aranguren: cuatro etapas de una aventura intelectual', XXVIII, n. 129 (1982) 487-523.
- Vaca, C., 'Reflexiones sobre la libertad', XXVIII, nn. 129-30 (1982) 431-44.
- Bolívar, A., 'La casuística moral rediviva', XXX, n. 140 (1984) 339-51.

## REVISTA DE FILOSOFIA

(Instituto «Luis Vives», Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Gutiérrez López, G., 'La congruencia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad en la moral', II (1979) 33-54.

Arias Muñoz, J. A., 'La «dignitas hominis» entendida como razón y libertad', III (1980) 7-38.

López Castellón, E., 'Racionalidad y sentimiento de culpa', III (1980) 193-222.

González García, J. M., 'Sobre dioses y demonios: Decisionismo y razón práctica en Max Weber', VI (1983) 197-212.

Guisán, E., 'Contra Natura', VI (1983) 213-37.

Montoya Sáenz, J., 'Debilidad moral y silogismo práctico', VI (1983) 239-55.

Palacios, J. M., 'El problema de la fundamentación metafísica de los derechos humanos', VI (1983) 257-73.

Montoya Sáenz, J., 'A propósito del «After Virtue» de A. MacIntyre', VI (1983) 315-21.

Maceiras, M., 'Carlos Díaz: El sujeto ético', VI (1983) 323-27.

Rodríguez Aramayo, R., 'El bien supremo y sus postulados (del formalismo ético a la fe racional)', VII (1984) 87-118.

\*Baciero, C., 'La Etica en la conquista de América: resultados de un simposio', VII (1984) 175-85.

\*Roldán Panadero, C., 'Crítica de Leibniz al determinismo absoluto de Spinoza', VII (1984) 327-38.

Rodríguez Aramayo, R., 'La filosofía kantiana de la historia, ¿otra versión de la Teología Moral?', VIII (1985) 21-40.

Estrada, J. A., 'La teoría crítica ante la utopía y la ética', VIII (1985) 95-111.

Morera de Guijarro, J. I., 'Filosofía y mundo de valores en Platón', VIII (1985) 205-21.

Melendo, T., 'El ayer y el hoy de la prudencia', VIII (1985) 371-90.

Rodríguez Aramayo, R., 'La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia', IX (1986) 15-36.

Todolí Duque, J., 'Ética de la investigación científica', IX (1986) 61-74.

## REVISTA DE OCCIDENTE

(Madrid)

Aranguren, J. L., 'Ética de la penuria', I, n. 1 (1980) 67-74.

Savater, F., 'El amor del padre', I, n. 9 (1980) 54-65.

Ayala, F. J., 'De la biología a la ética: Una excursión filosófica en torno a la naturaleza humana con reflexiones sobre la sociobiología', II, nn. 18-19 (1982) 163-86.

López, C., 'Neodarwinismo', II, nn. 18-19 (1982) 105-20.

Delval, J., 'El darwinismo y el estudio de la conducta humana', II, nn. 18-19 (1982) 201-18.

Castrodeza, C., 'La tácita actualidad del darwinismo', II (1982) 89-103.

Aguirre, E., 'Modelos postdarwinianos de filogenia humana', II, nn. 18-19 (1982) 57-73.

Artola, M., 'Declaraciones y derechos del hombre', II, n. 14 (1982).

Toro, M. A., 'Sociobiología: Una interpretación neodarwinista del comportamiento', II, nn. 18-19 (1982) 221-35.

Nieto, J. A., 'Aborto y Antropología. Una reflexión crítica', III, n. 26 (1983) 49-66.

Rodríguez, F., 'La ética griega desde sus comienzos a su elaboración por los sofistas y Platón', IV, n. 35 (1984).

Claudín, F., 'De la utopía al totalitarismo', IV, nn. 33-34 (1984) 141-54.

Fraijó, M., 'Utopía y esperanza cristiana', IV, nn. 33-34 (1984) 37-48.

Cabrillo, F., 'Los fundamentos económicos de la libertad', IV, nn. 33-34 (1984) 209-19.

Parekh, B., 'La teoría de la justicia de John Rawls', IV, n. 35 (1984) 7-22.

Puka, B., 'El desafío libertario. Notas sobre Nozick', IV, nn. 33-34 (1984) 189-207.

Sotelo, I., 'Razón de Estado y razón utópica', IV, nn. 33-34 (1984) 9-26.

Aranguren, J. L., 'Utopía y libertad', IV, nn. 33-34 (1984) 27-35.

- Camps, V., 'Del imperativo heroico al imperativo herético', V, n. 46 (1985) 47-57.  
 Camps, V., 'La inútil idea de la libertad', V, n. 45 (1985) 29-45.  
 Díaz, E., 'Socialismo democrático. Instituciones políticas y movimientos sociales', V, n. 45 (1985) 71-82.  
 Giner, S., 'El rapto de la moral: Mudanza de la virtud cívica en la sociedad corporativa', V, n. 45 (1985) 47-68.  
 González de Cardedal, O., 'Humanismo y Santidad', V, n. 46 (1985) 75-110.  
 Savater, F., 'El héroe como proyecto moral', V, n. 46 (1985) 59-74.  
 Vidal, M., 'La bioética', V, n. 47 (1985) 117-27.

### SALMANTICENSIS

(Universidad Pontificia de Salamanca)

- Flecha Andrés, J. R., 'Reflexiones sobre las normas morales', XXVII (1980) 193-210.  
 Galindo García, A., 'Los manuales de Moral Fundamental. Arquitectura de una moral fundamental', XXXIII (1985) 207-21.

### SISTEMA

(Instituto de Técnicas Sociales, Madrid)

- Zapatero, V., 'Marxismo y filosofía', V, n. 19 (1977) 3-48.  
 Giner, S., 'Desventuras de la razón o la historia sin astucia. Algunas reflexiones sobre los análisis éticos de J. Muguerza', VI, n. 26 (1978) 107-17.  
 Jiménez Moreno, L., 'La desigualdad entre los hombres. Sobre el discurso de J. J. Rousseau', VII, n. 33 (1979) 51-64.  
 Atienza, M., 'La crítica de Marx a los derechos humanos', VIII, n. 33 (1980) 3-35.  
 Amengual, G., 'Teoría y praxis en L. Feuerbach', VIII, n. 37 (1980) 51-71.  
 Mansilla, H. C. F., 'La función instrumental de la ética y de la ideología en sistemas socialistas', IX, n. 42 (1981) 129-36.  
 Hierro, L. L., '¿Derechos humanos o necesidades humanas? Problemas de un concepto', X, n. 46 (1982) 45-61.  
 Baratta, A., 'Derecho y justicia en Marx', XI, nn. 54-55 (1983) 25-36.  
 Rubio, J. y Vico, M., 'Hombre nuevo, sociedad sin clases y Estado justo en Marx', XI, nn. 54-55 (1983) 147-67.  
 Lledó, E., 'Razón práctica en la razón pura', XI, n. 57 (1983) 3-18.  
 López Castellón, E., 'Supuestos teóricos de los relativismos éticos', XII, n. 58 (1984) 3-29.  
 Prieto Sanchís, L., 'La objeción de conciencia como forma de desobediencia al derecho', XII, n. 59 (1984) 41-62.

### TEOREMA

(Universidad de Valencia y Complutense de Madrid)

- Hintikka, J., 'Razón práctica versus razón teórica: Un legado antiguo', VI, n. 2 (1976) 213-47.  
 Mosterín, J., 'La incompleta racionalidad', VII, n. 1 (1977) 55-87.  
 Rodríguez, J., 'Habermas: nuevo enfoque de la filosofía trascendental', VII, nn. 3-4 (1977) 347-52.  
 Camps, V., 'De la razón en la ética', VIII, nn. 3-4 (1978) 301-13.  
 Soriano, E., 'La justicia en la República de Platón o la opción a ser libre', IX, nn. 3-4 (1979) 247-56.  
 Jacob, F., 'Biología y sociedad', IX, nn. 3-4 (1979) 287-98.  
 Jacob, F., 'Biología y sociedad', X, n. 1 (1980) 43-54.  
 Jiménez, M., 'Análisis, autoconciencia y libertad', X, nn. 2-3, 215-21.  
 Quintanilla, M. A., 'Problemas epistemológicos de la psicología: el significado de la conducta, el método clínico y el valor de la psicoterapia', X, nn. 2-3 (1980) 223-41.

- Sádaba, J., '¿Tiene sentido preguntarse por el sentido de la vida?', XI, nn. 2-3 (1981) 179-95.
- Jiménez, M., 'A propósito de la versión castellana de la obra de John Rawls «A theory of justice»', XI, nn. 2-3 (1981) 231-39.
- Habermas, J., 'La filosofía como guarda e intérprete', XI, n. 4 (1981) 247-68.
- Reguera, I., 'Wittgenstein, 1: La filosofía y la vida. La felicidad y el arte. La estrategia diaria entre la lógica y la mística: la vida (o la ética)', XI, n. 4 (1981) 279-314.
- Habermas, J., 'Un modelo del compromiso del estado social', XIII, nn. 1-2 (1983) 9-19.
- Quesada Martín, J., 'El mito de Sísifo (A. Camus) a la luz de la ontología y la política de F. Nietzsche', XIII, nn. 1-2 (1983) 213-23.
- Agra, M. J., '¿Es la versión castellana de «A Theory of Justice» de Rawls una versión modificada?', XIII, nn. 1-2 (1983) 273-83.
- Gurméndez, C., 'Ortega y la antropología', XIII, nn. 3-4 (1983) 407-19.
- Mosterín, J., 'Nietzsche y la sabiduría', XIII, nn. 3-4 (1983) 421-30.
- Habermas, J., 'Moralidad y eticidad. Problemas de la ética del discurso', XIV, nn. 3-4 (1984) 289-97.
- Jiménez, A. y Más, S., 'Técnica y legitimación en J. Habermas', XIV, nn. 3-4 (1984) 511-46.
- Valcárcel, A., 'Sobre la imaginación ética de Victoria Camps', XV, nn. 1-2 (1985) 275-78.

#### SILLAR

(Revista Católica de Cultura, Madrid)

- Lacadena, J. R., 'Determinismo biológico y condición humana', II, n. 5 (1982) 33-53.
- Palacios, J. M., 'La escuela ética de Lublin y Cracovia', II, n. 5 (1982) 55-66.
- Corzo, J. M., 'Derecho natural y partidos políticos', II, n. 6 (1982) 183-96.
- Valverde, C., 'Nietzsche y el inmoralismo contemporáneo', II, n. 8 (1982) 413-26.
- Guerrero, F., 'La ética política de la transición', III, n. 12 (1983) 485-96.
- Baciero, C., 'I Simposio sobre «La ética en la conquista de América», IV, n. 13 (1984) 101-6.

#### VERDAD Y VIDA

(Padres Franciscanos de Madrid)

- Blanco, M., 'Utopía y esperanza en E. Bloch', XXXVIII, n. 152 (1980) 427-42.
- Aranguren, J. L., 'Revisión de la moral en la sociedad actual', XXXVIII, n. 151 (1980) 275-80.
- Manzano, I., 'Reflexiones sobre los derechos humanos y conciencia cristiana', XXXIX, nn. 153-54 (1981) 115-26.
- Merino, J. A., 'El hombre como soledad radical y apertura en Duns Escoto y Ortega y Gasset', XXXIX, n. 156 (1981) 371-86.
- Abrisqueta, J. A. y Martín, M. A., 'La conducta humana: Factores genéticos y acción ambiental', XLII, nn. 166-67 (1984) 155-68.
- Ambrosetti, G., 'Breve meditación sobre justicia e historia', XLIII, nn. 169-72 (1985) 9-16.
- Sánchez de la Torre, A., 'La intención política de Esquilo: La racionalización de la justicia en la ciudad. Desde los dioses a la democracia', XLIII, nn. 169-72 (1985) 169-72.

#### c) Libros (no se incluyen los indicados en el apartado de autores)

- Acha Irizar, F., *Ética y moral. Problemas morales de la existencia humana* (Mensajero, Bilbao 1980).
- Alcorta, J. I., *Prolegómenos para una fundamentación trascendental de la ética* (R. A. de Ciencias Morales Políticas, Barcelona 1976).

- Aranguren, J. L., *Propuestas morales*, 2 ed. (Tecnos, Madrid 1984).
- Barroso Asenjo, P., *Códigos deontológicos de los medios de comunicación* (Paulinas, Madrid 1984).
- Blázquez, F., *Persona, revolución y violencia* (Sígueme, Salamanca 1975).
- Cordero Pando, J., *Ética y sociedad* (San Esteban, Salamanca 1981).
- Derisi, O. N., *Max Scheler. Ética material de los valores* (Magisterio Español, Madrid 1979).
- Ferrater Mora, J., *De la materia a la razón* (Alianza Editorial, Madrid 1979).
- Ferrater Mora, J., *Ética aplicada* (Alianza Editorial, Madrid 1983).
- Fonseca Labrada, H. E., *Moral, sociedad y antropología en Nietzsche* (Concordia, La Coruña 1984).
- Forcano, B., *Una moral liberadora* (Narcea, Madrid 1981).
- García Bacca, J. D., *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral* (Anthropos, Barcelona 1984).
- García Gual, C. y Acosta, E., *Ética de Epicuro* (Barral, Barcelona 1974).
- Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant* (Cristiandad, Madrid 1984).
- Gómez Pérez, R., *Problemas morales de la existencia humana*, 3 ed. (Magisterio Español, Madrid 1981).
- González de Cardedal, O., *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos* (Espasa Calpe, Madrid 1984).
- González de Cardedal, O., *España por pensar*, 2 ed. (Universidad Pontificia de Salamanca, 1986).
- González de Cardedal, O., *Ética y Religión* (Cristiandad, Madrid 1977).
- Hortelano, A., *Problemas actuales de la moral*, I, II, III (Sígueme, Salamanca 1981-82).
- Ionescu, C. V., *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, I y II (CSIC, Madrid 1973).
- Larrañeta Olleta, R., *Una moral de la felicidad* (San Esteban, Salamanca 1979).
- Larrañeta Olleta, R., *Preocupación ética* (San Esteban, Salamanca 1986).
- Lobo, R. I., *Una moral para tiempos de crisis* (Sígueme, Salamanca 1975).
- López Frías, F., *Principios de deontología profesional* (Barcelona 1984).
- López Frías, F., *Ética y Política* (P.P.U., Barcelona 1984).
- Llano, A., Ballesteros, J., *Ética y Política en la sociedad democrática* (Espasa-Calpe, Madrid 1981).
- Martínez García, J. I., *La teoría de la justicia en John Rawls* (Centro de Estud. Const., Madrid 1985).
- Menéndez Ureña, E., *Ética y Modernidad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1984).
- Méndez, J. M., *Valores éticos* (Madrid 1978).
- Osuna, A., *Derecho natural y moral cristiana* (San Esteban, Salamanca 1978).
- Rodríguez Luño, A., *Ética* (Eunsa, Pamplona 1984).
- Rodríguez Paniagua, J. M., *Derecho y ética* (Tecnos, Madrid 1977).
- Rodríguez Sánchez, G., *Planteamiento ético en la novela de Georg Eliot* (Universidad de Salamanca, 1976).
- Rodríguez Sanz, H., *El problema de los valores en la teoría del conocimiento moral de Franz Brentano* (Universidad de Salamanca, 1948).
- Śádaba, J., *Saber vivir* (Eds. Libertarias, Madrid 1984).
- Sánchez Vázquez, A., *Ética*, 4 ed. (Grijalbo, Barcelona 1984).
- Savater, F., *Invitación a la ética*, 3 ed. (Anagrama, Barcelona 1983).
- Savater, F., *La tarea del héroe: elementos para una ética trágica* (Taurus, Madrid 1982).
- Sevilla Segura, S., *Análisis de los imperativos morales en Kant* (Universidad de Valencia 1979).
- Suances Marcos, A. M., *Max Scheler. Principios de una ética personalista* (Herder, Barcelona 1976).
- Subirats, E., *Contra la razón destructiva* (Tusquets, Barcelona 1979).
- Subirats, E., *El alma y la muerte* (Anthropos, Barcelona 1983).
- Vázquez, F., *Fundamentos de Ética Informativa* (Forja, Madrid 1983).

- Varios, *Sobre la violencia y la ética. Homenaje al profesor J. L. Aranguren* (Centro de Estudios y Difusión de los Derechos del Hombre, 1984).
- Vidal, M., *El discernimiento ético* (Cristiandad, Madrid 1980).
- Vidal, M., *Ética civil y sociedad democrática* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1984).
- Vidal, M., *Moral de actitudes: I, II, y III*, 5 ed. (Perpetuo Socorro, Madrid 1981).
- Zapatero, V., *Socialismo y ética. Textos para un debate* (Debate, Madrid 1980).

ENRIQUE BONETE PERALES  
*Miembro del Instituto de Filosofía  
del CSIC de Madrid*

Depósito Legal: Sep S. 537-1988

Imprenta KADMOS, S.C.L.  
Avenida de la Aldehuela, 42  
(Polígono «El Tormes»), Naves 5-6  
Teléfs. (923) 230251 - 219813 — SALAMANCA 1988