

Notas

Gerardo Bolado. *50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023). La generación de Filósofos Jóvenes.*

Julius Richard. *50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023). Generación de la Trans/xyzión.*

Ana Maillo. *Remedios Zafra: Pensar nuestro presente.*

Antonio Heredia Soriano. *Acto solemne de entrega del Legado de Alain Guy a la Universidad de Salamanca.*

Javier Fernández Peña. *In memoriam: Elías Díaz (1934-2025).*

50 años de ensayo filosófico en España (1973-2023).

La generación de Filósofos Jóvenes

50 years of philosophical essay in Spain (1973-2023).

FILÓSOFOS JÓVENES' generation.

Gerardo Bolado
SCHEFE

Generación de la Transición



El historiador de la filosofía española es cada vez más consciente de que precisar el concepto de “ensayo filosófico” es una exigencia historiográfica para investigar de manera adecuada su objeto en los siglos XIX y XX. Pues la filosofía española en este período no sólo se encuentra vertida en los tratados y manuales de la filosofía oficial académica, protagonizada por los profesores de enseñanza media y superior, especialmente por los catedráticos universitarios, y que por lo mismo tenía un alcance limitado, sino también en las publicaciones de la filosofía mundana, practicada por jurisconsultos, médicos, científicos naturales, científicos o reformadores sociales, literatos, periodistas, etc., que tenían una influencia más extensa y se difundían en forma de ensayos de distinto formato a través del libro y de la prensa escrita.

Sin embargo, no cabe historiar esa filosofía vertida en formas discursivas no académicas, si se utiliza un concepto genérico de “ensayo” que nos

dispersa en la producción ensayística indiferenciada de literatos, ideólogos, historiadores, psicólogos, sociólogos, educadores, etc. La historiografía filosófica ha de trabajar con una categoría definida del tipo “ensayo filosófico”.

1. Caracterización del género ensayo.

Sin duda, el ensayo filosófico comparte las características comunes de la forma genérica “ensayo”, que caracterizamos aquí de manera abreviada mediante sus principales rasgos distintivos. Ante todo, es el “ensayo” una forma discursiva en prosa que se vierte en los cauces de los lenguajes naturales de la comunicación humana, y que por lo mismo es apropiada para discutir y hacer propuestas de solución de sus problemas intersubjetivos, no tanto para tematizar cuestiones objetivas sobre entidades y procesos reales.

El ensayo es obra *de autor*, es decir, de un pensamiento vivo que se alimenta de manera intuitiva de la experiencia existencial y depende de la riqueza e inmediatez de esta; además, forma parte del proceso creador de ese pensamiento que desarrolla sus propuestas conforme a un estilo propio. Es así el ensayo producto de un pensamiento *in fieri* sobre cuestiones particulares y contingentes, por lo que es una obra *en proceso*, es decir, una formulación provisional sobre algo contingente, no un tratamiento definitivo de algo perenne. El ensayo es así mismo una obra *en circunstancia*, permeada de la historicidad correspondiente a la biografía del autor y su contexto histórico. En fin, el ensayo se vierte *en distintos formatos* desde el artículo de periódico hasta el libro.

Por otra parte, lo que da contenido al ensayo no son entidades o procesos objetivos, sino materias intersubjetivas como creencias, valores, ideologías, cultura, educación, gustos estéticos, actitudes, costumbres, etc. Se ocupa pues de asuntos cruciales de la comunicación humana, no objetivables científicamente, que son tema de las distintas disciplinas humanísticas y de las ciencias sociales débiles.

Por nacer de un pensamiento vivo y ser proponente, asertórico, el ensayo sólo florece en sociedades libres, aunque sea en sentido figurado como la república de las letras de Feijoo. Pues sólo en libertad puede el pensamiento discurrir sobre las cuestiones humanas y hacer auténticas propuestas a la sociedad. Y si a veces lo hace en sociedades encadenadas, es de manera intempestiva, porque adivina la libertad venidera.

Cabe sin duda aproximarse al ensayo desde distintos puntos de vista, desde tres principalmente, el temático, el histórico generacional, y el cronológico, por ejemplo, por décadas. El hecho de que se trata de un género de autor, permeable además a su circunstancia histórica, convierte a la aproximación generacional y a la cronológica en algo ineludible para la investigación del ensayo. Bien entendido, claro está, que lo real son los individuos, siendo clases como “generaciones” o “periodizaciones” útiles instrumentos historiográficos, cuando tienen fundamento *in re* y en la medida en que organizan la desbordante realidad histórica, para su comprensión, sin desvirtuarla.

2. Caracterización del ensayo filosófico.

Ahora bien, son la diversidad temática y la diferencia de enfoque, las que permiten diferenciar distintos tipos de ensayo. Se puede hablar de ensayo filosófico, histórico, ideológico, filológico-literario, artístico, religioso, social, etc., porque tienen una diferente temática, que impone diferencia de enfoque y de modalidad discursiva. Nos detenemos en el ensayo filosófico.

El ensayo filosófico es una forma de pensamiento escrito, que discurre en lenguajes naturales y se ocupa de cuestiones fundamentales de la existencia y la comunicación humana. Por no reducirse a la sintaxis de un lenguaje artificial, matemático o de computación, su discurso no es científico ni metodológico. Tampoco es este tipo de ensayo un género sistemático, que construya desde principios y de manera terminológico-deductiva una teoría universal y necesaria. Este tipo de ensayo no es en fin un género académico, como el tratado o el manual, basados en fuentes y procedimientos canónicos y en la autoridad. Más bien, el ensayo filosófico es un discurso dialéctico y mundano, que presenta en circunstancia propuestas concretas a la opinión pública. Forma parte por eso del ensayo humanístico y como él se puede verter en distintos formatos entre el mayor del libro y el menor del artículo de periódico.

El filosófico, como cualquier otro tipo de ensayo, es obra *de autor*, *en proceso* y *en circunstancia*. Y dado que el filósofo está comprometido con la veracidad, el ensayo filosófico se basa en la evidencia y la autenticidad vital del autor, convertidas en estilo de pensamiento, y se caracteriza por la intersubjetividad y el alcance humano y cosmopolita de su enfoque, y por el rigor dialéctico de su desarrollo, es decir, por la precisión terminológica, el tallado y aquilatamiento simbólico, y las buenas razones. Aquí tiene vigencia la concepción orteguiana de la verdad como autenticidad. La retórica como artífice de la persuasión juega un papel secundario en el ensayo filosófico, comprometido con la verdad y la justicia. Voluntad de «estilo» no significa en este género filosófico por consiguiente voluntad de forma estético-literaria, sino más bien de forma racional-discursiva rigurosa de pensar cuestiones humanas. Lo que no significa que el cuidado literario sea incompatible con el ensayo filosófico. Esto confiere superioridad al ensayo filosófico, en materias de interés existencial y público, frente al ensayo literario que es subjetivo, al ideológico que es parcial, y al científico que es fragmentario.

Por otra parte, como en el caso de los otros tipos de ensayo, el filosófico se ocupa de asuntos cruciales de la comunicación humana, no objetivables, y es la forma discursiva, que adopta la filosofía para presentar, ante la opinión pública de una sociedad libre, propuestas ontológicas, antropológicas, epistemológicas, morales, jurídico-políticas, axiológicas, estéticas, etc., sean teóricas, prácticas o aplicadas a acontecimientos de la actualidad económica, política o cultural. También la filosofía, como las humanidades, tiene sus sombras, en las que anida lo siniestro, es decir, el egoísmo y su latría que proponen caminos de perdición a la sociedad. El ensayo se convierte por eso

con frecuencia en una vía de liberación de lo siniestro, que sale de las sombras y no tarda mucho en disiparse en el discurso racional.

Si tenemos en cuenta la producción ensayística de los últimos 50 años en España y los resultados de los 4 grandes premios de ensayo de este período, a saber, el Anagrama, el Nacional, el Espasa, y el Jovellanos, observamos que la Filosofía destaca entre las disciplinas humanísticas por la cantidad y calidad del ensayo producido y por la influencia del pensamiento transferido por esa vía a la sociedad española del período. Tal vez haya sido esto así, por el compromiso con la veracidad y con la justicia, característico del filósofo, por su peculiar formación y cuidado de los elementos racional-discursivos antes mencionados, y por la gran tradición dentro de la que piensa. Pues han sido en su mayor parte filósofos universitarios los protagonistas del ensayo filosófico. La voluntad de estilo literario, retórico, es para el filósofo ensayista un elemento irrenunciable, pero siempre secundario.

Se puede decir, por consiguiente, que el ensayo junto con la educación han sido las vías reales a través de las cuales la Filosofía ha transferido pensamiento a la sociedad española desde los años 70. La filosofía se ha convertido mediante el ensayo en una presencia viva, es decir, un proceso creador, libre y plural, que desarrolla propuestas para la comunicación social, en las que lo humano y lo siniestro emergen en el discurso racional, se manifiestan y pueden ser contrastadas y evaluadas. Si bien, el simposio filosófico, que puede abrir espacios de diálogo y discriminación de esas propuestas plurales, no ha estado tal vez a la altura.

La ineludible aproximación generacional al ensayo filosófico español contemporáneo, es decir, de los últimos 50 años, encuentra que esa producción filosófica ha protagonizada por tres generaciones diferenciadas de filósofos, dos de ellas rupturistas y una de continuidad, a saber, la de la Filosofía Jóvenes, que tiene su núcleo en autores nacidos entre 1940 y 1955, la continuista de la Democracia establecida, cuyos autores centrales nacen entre 1958 y 1973, y, finalmente, la transgresora de la Trans/xición, integrada por nacidos en los años 80 y 90. Si bien, en este período, se registra también producción ensayística de grupos generacionales precedentes, que ya casi no son contemporáneos nuestros.

Un fenómeno de creciente importancia para el último ensayo filosófico español ha sido la incorporación de filósofas de la generación de la Transición en la filosofía oficial durante los 80, la creciente presencia femenina en los ámbitos filosóficos con el avance académico de las mujeres de la generación de la democracia establecida, y la normalización de su presencia en la segunda década de nuestro siglo. En la generación transgresora de la Trans/xyzión es manifiesta la superabundancia feminista.

3. Idiosincrasia y ámbitos temáticos de la generación de Jóvenes Filósofos.

La producción filosófica en los años setenta y el establecimiento de la Filosofía oficial en los desarrollos de la Ley de Reforma Universitaria (11/1983), ponen de manifiesto que el grupo decisivo en la transformación

de la filosofía y de la estética, que se institucionalizó con esa ley orgánica al final de la Transición, fue la generación de Filósofos Jóvenes que, desde mediados los años sesenta, venía desarrollándose de manera paralela a la actividad universitaria, con el estímulo de los autores aperturistas de otros grupos, que se incorporaban en sus iniciativa. Aranguren para los filósofos morales, Ferrater Mora para los lógicos, Valverde para los filósofos del arte y de la estética, Sacristán para los marxistas y analíticos en Barcelona, Tierno Galván en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca, o Carlos París en la Universidad Autónoma de Madrid, etc., representaron la figura del padre adoptivo, acompañante y apoyo elegido por esta generación de expósitos intelectuales.

El aperturismo de los años sesenta, la crisis universitaria de 1965, de la que resultó la expulsión de Aranguren, García Calvo y Tierno Galván, con la consiguiente dimisión de Valverde –“nulla esthetica sine ethica”–, y que afectó directamente a la carrera universitaria de algunos de ellos, supuso tal vez un momento de toma de conciencia para estos autores, que se hará efectiva tras la muerte de Franco, con la vuelta del exilio de autores como Aranguren o Valverde.

A diferencia del grupo del 36, segado por la guerra y escindido, y del grupo de postguerra, profesoral, autodidacta y particularista, este grupo de Filósofos jóvenes han protagonizado un destino generacional en la Transición, a saber, la institucionalización de las recepciones planteadas desde los años cincuenta en las nuevas áreas de aplicación filosófica, y su irradiación socio-cultural. Mencionaré cuatro rasgos de identidad de esta generación.

Para empezar, fueron autores carentes de sentido histórico y rupturistas que, percibiéndose libres de tradición filosófica propia, se entregaron a la recepción normalizadora. Limitados en su tarea de generar conciencia intelectual en los distintos campos de la cultura, e insensibles a la necesidad de construir una cultura común, se vieron inmersos en las dinámicas, por un lado, de occidentalización y globalización, por otro, de identificación regional o nacional.

Además, fueron una generación de ensayistas, articulistas y conferenciantes, cuya obra está marcada por el carácter negativo, crítico y formalista de sus posicionamientos y desarrollos. Una obra que, por lo general, se fue desarrollando de manera un tanto paralela a la labor docente y académica, con la que nunca llegaron a identificarse de manera plena. Y esto no sólo en su etapa de consolidación académica, hasta avanzados los años ochenta, sino habiendo ganado ya sus cátedras universitarias en los años noventa.

Por otra parte, durante la Transición, su radicalismo de izquierda en el Tardofranquismo, anarquista o marxista, se moderó en posiciones libertarias o socialdemócratas, que algunos hicieron compatible con su religiosidad cristiana. Y no pocos derivaron en el escepticismo. Un fenómeno a tener en cuenta para explicar la suerte del marxismo, que se deshinchó repentinamente a comienzos de los años ochenta y, lo que resulta más

dramático, sin dejar la revisión crítica correspondiente al volumen de las traducciones publicadas. La “filosofía de la praxis” de Gramsci es un rótulo frecuente en las discusiones y ensayos del pensamiento socialista del período. Como tampoco se puede pasar por alto la influencia de Althusser.

En fin, estos autores asumieron de manera consciente una tarea filosófica compartida, la normalización de la cultura filosófica y sus instituciones; una tarea que, por cierto, abordaron tanto en sus actividades particulares, como en sus proyectos conjuntos de colaboración, v.g. la constitución de áreas de conocimiento filosófico, o la organización y participación en congresos, seminarios y cursos (Congreso de Filósofos Jóvenes), el desarrollo de proyectos editoriales, o el protagonismo en premios (el premio de ensayo Anagrama), o la dirección de colecciones y revistas especializadas, la constitución de sociedades filosóficas. Hubo entre ellos un claro reparto de posiciones y papeles, de representaciones y escenarios, con el ámbito catalán aproximándose en el plano a la asíntota central (Bolado, 2000, 48-73).

En lo referente a la clasificación de estos autores, no conviene perder de vista la que adelantó Aranguren a finales de los setenta, y que fue desarrollada por Abellán, Carlos Díaz y Antonio Heredia entre otros. Me refiero a la que los divide en analíticos, dialécticos y post-estructuralistas o neonietzscheanos. Los analíticos tendían a identificar conocimiento con ciencia positiva, lógica con logística, y acción racional con la instrumental de medios, regida por la teoría de juegos. Los dialécticos, cuyas posiciones fueron plurales, buscaron criterios de racionalidad más amplios, por la verosimilitud, para el discurso y la acción humana. Los neonietzscheanos optaron por el discurso persuasivo trenzado por la retórica y la metáfora.

El resurgir de la utopía, el estructuralismo y los movimientos estudiantiles en los años 60, por un lado, y el proceso de modernización y apertura de esos años en España, por otro, explican que esta generación de Filósofos jóvenes adoptara sin complejos el ensayo como género racional para desarrollar su filosofía.

En efecto, en los años sesenta, el régimen franquista normalizado internacionalmente buscó homologarse como democracia orgánica adaptando para ello algunas instituciones democráticas al orden político dictatorial; y, por su parte, la sociedad española empezó a transitar, desde una sociedad enraizada éticamente en las creencias católicas y con una cultura popular religiosa, a una sociedad de consumo con una cultura de ocio y espectáculos para entretenimiento de masas. Todo lo cual se convirtió en fuente inagotable de nuevos cuestionamientos y perspectivas. La muerte del dictador en 1975 no hizo sino precipitarlos en ese período especialmente líquido, que hemos dado en llamar justamente la Transición.

Por otra parte, frente a la filosofía oficial de la etapa franquista, académica, encerrada en sus foros y publicaciones, y con una escasa por no decir nula proyección mundana en las cuestiones morales, políticas, educativas, económicas, estético-artísticas, etc., de la opinión pública o de los foros sociales; y, también, frente a una estética ensimismada, si acaso proyectada en la historia y la crítica de arte; la libertad política demandaba una filosofía

y una estética que se proyectaran en y se nutrieran de la rica problemática económica, moral y jurídocopolítica, cultural y religiosa, antropológica y tecnológica, etc., experimentada por la sociedad española de esos años.

En este excitante contexto y con esos referentes filosóficos e intelectuales esa generación de Filósofos Jóvenes empezó a practicar de manera cosmopolita un filosofar por ensayos, mundano, empeñado en atender a las cuestiones de la realidad social y humana y en presentar propuestas actuales, de carácter principalmente estético-artístico, moral, jurídico-político, tecnológico, antropológico, religioso, etc., a esa sociedad española que estaba en pleno proceso de transición sociopolítica y cultural a la democracia o de profundización en la misma.

Se situó así de entrada más allá de los dos complejos orteguianos, que reprimían la consideración del ensayo como género filosófico mayor. Ante todo, dejó atrás el “complejo de sistema” que imponía la filosofía oficial en el Franquismo, contra la que reaccionaban, es decir, la consideración del sistema terminológico-deductivo y del tratado como géneros filosóficos por excelencia, y la relegación del ensayo a género filosófico menor, divulgativo, una especie de “ciencia sin la prueba”. En segundo lugar, ignoró esa suerte de pecado original hispánico, el “complejo de modernidad insuficiente”, que imponía la lupa del “problema de España” a todo tratamiento ensayístico de las cosas humanas. No cabía esperar otra cosa de una generación sin maestros, rupturista y receptora, que procedía *ex ovo* de manera espontánea, como quien no ha tenido historia propia.

Pertenecen a este grupo generacional, que bien podría llamarse de la Transición, más de una treintena de ensayistas de primer nivel, tanto por su posición académica, como por su obra reconocida con importantes premios de ensayo -como el Anagrama, el Nacional, el Espasa, o el Jovellanos, principalmente-, que han legado una enorme producción ensayística tanto por su cantidad como por su calidad, a saber, Gabriel Albiac, Rafael Argullol, Carlos Díaz, Félix Duque, Javier Echeverría, Antonio Escohotado, José Jiménez, Víctor Gómez Pin, Reyes Mate, José Antonio Marina, Felipe M. Marzoa, José Luis Molinuevo, Miguel Morey, Jacobo Muñoz, Andrés Ortiz-Osés, Miguel Ángel Quintanilla, Javier Sádaba, Fernando Savater, Eduardo Subirats, Eugenio Trías, Julián Velarde Lombraña, o Rubert de Ventós. A esta generación pertenecen las primeras mujeres que se incorporaron a la Filosofía oficial, que pronto irrumpieron con éxito en el mundo del ensayo filosófico, y que por su condición de pioneras merecen mención aparte, a saber, Victoria Camps, Adela Cortina, Celia Amorós, Esperanza Guisán, o Amelia Valcárcel, principalmente.

A fin de presentar el ensayo filosófico de esta generación, distinguimos los ámbitos temáticos generales de su producción ensayística, conforme a la distribución por áreas filosóficas, que se institucionalizaron en los desarrollos de la LRU merced en buena medida a su especialización, a su actividad y su obra: Filosofía, Lógica y filosofía de la ciencia, Filosofía del Derecho, Moral y Política, y Estética y teoría de las artes. Desde este punto de vista, podemos clasificarlos como ensayistas en el ámbito estético-

artístico, ensayistas en el ámbito moral y jurídico-político, ensayistas en el ámbito científico-tecnológico, y ensayistas en el ámbito filosófico-cultural.

4. El ensayo de los filósofos jóvenes del ámbito estético-artístico.

El ensayo filosófico es el género propio del pensamiento de la postmodernidad o modernidad estética. No sorprende que los ensayistas adelantados de esta generación de filósofos jóvenes, y algunos de sus representantes más destacados en este género filosófico, fueran quienes prefiguraron el área de Estética y Teoría de las artes con sus ensayos y escritos académicos. Nos referimos ante todo a catedráticos de estética como Xavier Rubert de Ventós (1939-2023), Eugenio Trías (1942-2013), Rafael Argullol (1949-), José Jiménez (1951-) y, avanzada ya la década de los 90, a Diego Romero de Solís (1945-) o José Luis Molinuevo (1948-), pero también a profesores de estética más independientes y críticos de la cultura como Eduardo Subirats (1947-), a los que propongo situar en un “ámbito estético-artístico” de ensayo filosófico, que se manifestó desde el área universitaria de Estética.

Se caracteriza este ámbito estético-artístico ante todo por el enfoque retórico-metafórico, persuasivo, de la racionalidad del discurso ensayístico, no sólo frente al enfoque tecnológico, analítico-computacional, de que hacen gala los planteamientos cientificistas que apuestan por el conocimiento objetivo de mecanismos, sino también frente a los enfoques dialéctico-conceptuales que creen en la verosimilitud de la argumentación o del sistema conceptual. En sus ensayos discurre un pensamiento utópico, desiderativo, centrado en ideas que son fines y valores estéticos, en ocasiones morales, producto de la sensibilidad y la imaginación, en las que se basa para conmover y persuadir, enseñar y deleitar. El discurso se somete entonces al orden retórico producido por una inteligencia dinamizadora de metáforas y de figuras de las palabras y de las cosas. Los filósofos jóvenes pertenecientes a este ámbito defendieron por eso la originalidad de la imagen frente al concepto, y no faltaron entre ellos las propuestas de recuperar el *pensamiento en imágenes*, un desarrollo contemporáneo del “*wisse das Bild!*”, que les confrontó con el *símbolo* y la *experiencia estética*.

Por otra parte, las temáticas que caracterizaron el ensayo en este ámbito fueron de meta-filosofía, estética filosófica, historia y crítica artística, géneros y categorías estético-artísticas, vanguardias, símbolo artístico, funcionalidad de la estética y las artes, sensibilidad y educación estética, utopía moral y política, crítica de la modernidad, condición humana y humanismo, tecno-cultura, principalmente.

Xaviert Rubert de Ventós (1939-2023) fue autor de una obra ensayística en castellano y en catalán sobre temas estéticos, morales y políticos, reconocida por premios como el Ciudad de Barcelona, otorgado a *El arte ensimismado* (1963), el premio Lletra d’Or a *Teoria de la sensibilitat* (1969), el premio Anagrama a *La estética y sus herejías* (1973), el premio Espejo de España a *El laberinto de la hispanidad* (1987), o el premio Josep Pla a *El cortesà i el seu fantasma* (1991).

Sus ensayos de los años 60 y 70 sorprenden por su precocidad en el contexto español del momento, fueron como adelantados que prefiguraban los derroteros que siguió la estética a partir de los ochenta. De manera obsesiva, tal vez por reacción ante la vanguardista ruptura de códigos y del equilibrio formal, y bajo la influencia del estructuralismo y la semiótica, Rubert insistía en la necesidad del código, sea como representación o como utilidad. La estética ha de atender a los problemas estructurales y técnicos de la obra (el sistema de signos, los medios materiales de que dispone, las vías de comunicación que aprovecha) pero sin confundirlos con la significación propia de la obra de arte, que no es su estructura formal, ni su estilo, sino un modo de habitar el mundo.

Rubert entendía que el arte no debía permanecer ensimismado, sino implicarse en la transformación del mundo, por lo que debía liberar la sensibilidad para la percepción de lo concreto, con independencia de ideas preestablecidas, a fin de conseguir un equilibrio de la sensibilidad humana con su medio. La adecuada interpretación del arte es cosa de una fenomenología mundana e histórica, referida a las relaciones concretas y materiales de los hombres, y capaz de percibir la continuidad y el avance en la historia del arte: la continua lucha por crear orden humano desde el caos.

A su juicio, los cambios, tanto en los métodos, como en los objetos del arte, habían llevado a la superación de la moral puritana, que había dominado todas las manifestaciones modernas del arte y la sensibilidad burguesa desde el neoclasicismo hasta el simbolismo, pasando por el romanticismo, el formalismo, el funcionalismo.

En su ensayo, *Las metopías: metodologías y utopías de nuestro tiempo* (1983), Rubert escribió sobre el proceder adecuado del pensamiento utópico, que a su juicio había de combinar el análisis y la dialéctica. Análisis y dialéctica son polos metodológicos imprescindibles y complementarios, cada uno de los cuales ofrece una donación de realidad que el otro no alcanza. El paso del uno al otro polo ha de seguir una ley de “rendimiento cambiante”, no de “rendimiento decreciente”. Entiende Rubert por “métodos” estrategias e instrumentos para usar o desechar según la conveniencia teórica. Cuando este autor habla de dialéctica se refiere a un discurso alimentado por la negación y la diferencia, que se difunde en discontinuidades, que no converge ni se sistematiza, que ha convertido la identidad en un puro dinamismo a la búsqueda de identidades. En su esfuerzo por sintonizar con la pulsión residual, con lo vivo y concreto, opta por el momento estético y adopta la libre asociación y disociación de las formas tópicas desde los distintos lenguajes con los que la cultura se reproduce en nosotros.

La actividad ensayística de Eugenio Trías (1942-2013), no menos precoz y adelantada dentro de su generación, se desarrolló también hasta mediados los años 80 en el ámbito estético-artístico, en consonancia con el compromiso de su pensamiento con la vida, con el devenir dramático de la historia humana, que en ocasiones llega a ser trágico.

En *El artista y la ciudad* (Premio Anagrama de Ensayo, 1975), parecía apuntar a la conjugación de opuestos como eros y poiesis, alma y ciudad, arte y

sociedad en una estética con aspiraciones epistemológicas y ontológicas. Después, en *Lo bello y lo siniestro* (Premio Nacional de Ensayo, 1983), aplicaba la hipótesis de *La filosofía y su sombra* al campo de la estética, más en concreto a sus categorías fundamentales, según Trías, lo bello, lo sublime, y lo siniestro; es decir, intentaba elaborar y hacer presente la sombra prohibida por la legislación estética tradicional. En esta obra elaboró la categoría freudiana de lo siniestro -según él, deseos inconfesables y reprimidos que se hacen reales de pronto-, y planteó una hipótesis para reconstruir la historia del arte conforme a las tres categorías estéticas fundamentales: la belleza en el arte griego, lo sublime a partir de Kant y en el romanticismo, y lo siniestro en el centro de atención del arte contemporáneo. A estas categorías les corresponderían respectivamente los conceptos teóricos de 'forma', de 'infinito' y de 'inconsciente'. En *La filosofía del futuro* retomó Trías el tema estético, pero prestando ahora especial atención al concepto de símbolo, que, por ser el producto específico del arte, es el centro de atención de la teoría estética. Se insiste en la creación artística, en el estar más allá de la normalidad y de la legislación de lo común.

El pensar por ensayos de Trías desembocó en una ontología de inspiración nietzscheano-heideggeriana, desarrollada en el cuerpo de 76 proposiciones de su obra *Los límites del mundo* (1985). El límite entre lo físico y lo metafísico sería el sentido moral, que daría el paso de la naturaleza al mundo de la vida. La versión heideggeriana de esa tesis fuerte de Nietzsche, que hace radicar la metafísica en una antropología moral, se nota en la concepción de la verdad como “pura transparencia” y en tesis de esa obra como “el tiempo es el límite del ser y el ser del límite”.

Con la publicación de este libro, Eugenio Trías, que había desarrallado una brillante actividad ensayística en el ámbito estético-artístico, comienza el desarrollo de una concepción filosófica unitaria y propia, a la que denominará Filosofía del Límite. Desde su intuición ontológica de límite se aplica a la estética en *La Lógica del límite* (1991), a la teoría del conocimiento en *La razón fronteriza* (1999), a la filosofía de la historia y/o filosofía de la religión en *La Edad del Espíritu* (1994) y en *Pensar la Religión* (1997), y a la filosofía moral en *Ética y condición humana* (2000). Estamos ante el único Filósofo Joven que ha desarrollado una filosofía canónica propia en su intensa y coherente obra. Por su calado filosófico su obra ha sido reconocida con el premio Nietzsche.

Eduardo Subirats (1947-) ha desarrollado una obra ensayística particularmente crítica con la cultura moderna, en la que prestó además una atención inusitada a la anomalía representada por la modernidad española. En el ensayo, *Figuras de la conciencia desdichada* (1979), se sirve de temas críticos (Adorno, Horkheimer) y genealógicos (Foucault), para interpretar el dolor, el sufrimiento, la desdicha del sujeto burgués como el malestar resultante de su constitución racional “ociosa e inadecuada”, que “no solo es una ficción ante la realidad” por ella misma creada, sino que es inauténtica, “se funda en la violencia más exasperante sobre el cuerpo”, en el ascetismo y la represión de la “naturaleza interior” (Subirats, 1979, 132). A partir de los años 80, Subirats revisó las vanguardias desde este punto de vista crítico en ensayos como *El*

final de las vanguardias (1989), *Metamorfosis de la cultura moderna* (1991), *Linterna Mágica: vanguardia, media y cultura tardomoderna* (1997), entre otros.

Subirats fue además el único filósofo joven de este ámbito que se aproximó específicamente desde una perspectiva estético-histórica a la modernidad cultural española en su ensayo *La ilustración insuficiente* (1979), tema sobre el que volvió en ensayos posteriores como *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española* (1993), *El continente vacío: la conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna* (1994), o *Intransiciones: Crítica de la cultura española* (2002). Desde los años 80, revisó con ese punto de vista crítico las vanguardias.

También en este ámbito estético-artístico viene desarrollando una tardía e intensa actividad ensayística José Luis Molinuevo (1948 ca. -) en la que aborda temas como la funcionalidad política del arte y sus estéticas, el pensamiento en imágenes, el humanismo en la civilización técnica, entre otros, y que desde hace 15 años desarrolla una revisión de estéticas actuales, de manera continua y en abierto, a través de publicaciones en línea con la editorial Archipiélagos.

Algunos filósofos ensayistas de este ámbito han cultivado además del ensayo otros géneros literarios como la novela o la poesía. Es el caso de Rafael Argullol (1949-), que viene completando su labor ensayística con lo que ha denominado “escritura transversal”, que combina el ensayo con otros géneros literarios, narrativos y poéticos, en publicaciones como *El fin del mundo como obra de arte* (1990), *El cazador de instantes* (1996), *Visión desde el fondo del mar* (2010), *Danza humana* (2023). Argullol ha sido distinguido con el Premio Internacional de Ensayo Casa de América 2002 por su obra *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*; con los premios Cálamo y Ciutat de Barcelona 2010 por su *Visión desde el fondo del mar*; y con el premio del Observatorio d’Achtall de Ensayo en 2015.

5. El ensayo de los Filósofos jóvenes del ámbito moral y jurídico-político.

En la evolución científica y docente del área de *Filosofía del Derecho, Moral y Política*, que se formó con profesores de la antigua cátedra de Ética y Sociología de la facultad de filosofía, y con profesores de Derecho Natural de la Facultad de Derecho, fue decisiva la compleja recepción realizada por los filósofos morales jóvenes, que luego se integraron en ella. El carismático filósofo moral Javier Muguerza (1936-2019), hermano mayor de esta generación, fue decisivo en la configuración de la racionalidad práctica vigente en esta área y uno de los maestros de ceremonia de la compleja recepción de analítica, marxismo crítico, teorías de la justicia, éticas del discurso, comunitarismos, éticas de los valores, etc., fuente de sus temas, cuestiones, y enfoques. En general, los filósofos jóvenes de esta área se limitaron a hacer mera moral, con proyección en algunos casos hacia aspectos de la teoría política o a las éticas cívicas o aplicadas, mientras la filosofía del derecho quedaba en manos de los autores procedentes de la Facultad de Derecho. La teoría política fue una especie de tierra de nadie, si bien, mediados los años ochenta, tenderán sus protagonistas, como

Fernando Vallespín o Rafael del Águila, a reivindicar su autonomía como ciencia histórico-social.

Filósofos jóvenes especializados en esta área de conocimiento filosófico han desarrollado una obra ensayística dentro del ámbito moral y jurídico-político, en el que predominaron los enfoques dialéctico-conceptuales, argumentativos, de la racionalidad del discurso y de la acción humana, si bien algunos de los ensayistas morales más brillantes adoptaron posiciones retorizantes. Los temas de sus ensayos han sido la racionalidad práctica, el sujeto moral, las virtudes, individualismo y comunitarismo, memoria democrática, utopía y distopía, moralidad y eticidad, legalidad y legitimidad, ética y religión, éticas aplicadas, ética de los negocios, entre otros.

Muguerza perfiló de entrada su posición en materia de racionalidad práctica con los tres rasgos siguientes: la dialéctica es negativa, el análisis en sentido estricto es formalismo o cálculo de probabilidades, aunque su alcance sea limitado, y no hay manera teórica ni práctica de compatibilizar ambos. Se opuso Muguerza especialmente a los intentos de reconstruir de manera analítico-computacional el uso práctico de la razón; en concreto, cuestionó por su carácter falaz y reductor la razón instrumental propuesta por Mosterín en *Racionalidad y Acción humana* (1978), con el fin de delimitar la racionalidad de la acción humana como un campo reflexivo diferenciado, objeto de una teoría específicamente filosófica. La tesis que convierte la razón práctica en razón instrumental incurre a juicio de Muguerza en la falacia naturalista, por convertir la razón práctica en una teoría de la decisión racional de la razón teórica, que reduce la racionalidad de fines o de valores a racionalidad de medios. La razón instrumental propuesta por Mosterín era según Muguerza una tentación tecnocrática de la analítica.

Sin esperanza, desde la perplejidad más adelante, Muguerza trazó la pauta de una filosofía moral que pasó del primado de la acción al primado de la razón práctica, cuando no a la reducción de la filosofía a moral, y que, desde el dogma de la falacia naturalista, ha abierto un discurso de racionalidad específicamente moral, el ámbito propio de los valores decisivos en la praxis humana, no sólo frente a las ciencias y técnicas naturales, sino frente a ciencias y técnicas históricas y humanas. Aunque no pertenezca directamente a nuestra perspectiva, menciono esta filosofía práctica, porque en su marco han desarrollado su obra ensayística muchos filósofos morales.

Entre los filósofos morales de tendencia retorizante destacó el neonietzscheano Fernando Savater (1947-), que ha sido distinguido con importantes premios de ensayo, como el Anagrama otorgado a *Invitación a la ética* (1982), el Mundo de Ensayo (1978) a *Panfleto contra el todo*, el Nacional a *La tarea del héroe* (1982), el Euskadi de Plata (1999) a *Las preguntas de la vida*, o el Internacional de Poesía y Ensayo Octavio Paz (2012).

Savater cuestionó por su esterilidad la “escolástica analítica” desde un vitalismo de carácter práctico, antiacadémico y anticientificista. Defendía un modelo retorizante de racionalidad práctica, lúdico y politeísta. La riqueza de sus lecturas y referentes, la brillantez de su escritura, la radicalidad de su mera moral egoísta, que proyectó inicialmente también a la política, y

después a la educación, entre otras cosas, llevaron pronto a este adelantado del ensayo filosófico en el ámbito moral y político a ocupar un lugar prominente dentro de los filósofos jóvenes, y a convertirse en un fenómeno editorial en los años ochenta.

Concebía el Savater de los 80 la moral como una propuesta de vida que consistía en una esfera de valores, procedente de una especie de orgía emotivo-imaginativa regida por la voluntad egoísta del sujeto humano. Por egoísmo entendía el "conatus autoafirmador del propio ser que constituye el nivel individual de la voluntad" (Savater, 1988, 28). El amor propio caracterizaba a su juicio al egoísmo, por lo cual pensaba la esfera moral como independiente e inconciliable con el Estado representativo y el derecho, que reducía moralmente a democracia asamblearia, directa y autogestionaria, de individuos racionales. El sujeto moral utópico es el héroe, que encarna la virtud entendida como fuerza y excelencia, pero el sujeto real inspirado por la utopía revolucionaria es disidente e insumiso (Savater, 1988, 226). El trasfondo de cualquier moral que se pretenda autónoma es "la promesa triunfal del fin de lo político" (Savater, 1988, 234).

Avanzados los años 90, sin embargo, su producción ensayística de tema político es expresión brillante y culta, polémica y desmitificadora, de su compromiso decidido con el *consensus iuris* constitucional y sus valores. En esa misma década impulsaba Reyes Mate una concepción memorialista y mesiánica de la memoria democrática, inspirada entre otros por W. Benjamin, que ha tenido recorrido político y desarrollo en su producción ensayística desde *La razón de los vencidos* (1991) hasta *El tiempo, tribunal de la historia* (2018), pasando por *Memoria de occidente* (1997) o *La herencia del olvido* (2008).

En esta generación encontramos un nutrido grupo de filósofas morales, entre otras, Victoria Camps (1941-), Adela Cortina (1947-), Esperanza Guisán (1940-2015) o Celia Amorós (1944-), que han destacado también por su obra ensayística en este ámbito temático moral o político.

Victoria Camps situó las raíces de la dimensión moral del hombre en la actividad emocional e imaginativa del individuo, por lo que la racionalidad de su discurso es de carácter prudencial y retórico, no dialéctico-conceptual. Fue distinguida con el premio Nacional de Ensayo por *El gobierno de las emociones* (2011). Desde el comienzo esta ensayista ha sostenido que lo ético es primariamente un proyecto colectivo, y que el tema social de la justicia es primario con respecto al irrenunciable tema de la felicidad individual. Este comunitarismo da entidad a un individuo moral, que renuncia a basarse en alguna concepción de la subjetividad, y experimenta la realidad como confusa y ambivalente, por lo que adopta como virtud la duda, la incertidumbre y la perplejidad. Este individuo reivindica la disidencia moral frente al Estado y frente al derecho. La ética es una tarea individual que se realiza a través de la educación en la comunidad, a pesar del Estado y del derecho.

Esa tendencia comunitarista dirigió su atención al estudio de las *Virtudes públicas* (1990), reconocida con el premio Espasa de Ensayo, pero titubeante en su selección y tratamiento, por la ausencia del necesario soporte previo de una teoría de la democracia. Obsérvese que se habla de virtudes públicas, la

correspondiente individual de un *ethos comunitario*. Las virtudes públicas serían actitudes (sentimientos y deseos educados) que construyen un clima de colaboración y cooperación que favorece la democracia, constituirían por tanto la moral ciudadana de la democracia. Las virtudes elegidas son la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia, la profesionalidad, la cortesía y las buenas maneras.

La introductora de la ética del discurso de Karl O. Apel, Adela Cortina, ha sido reconocida con importantes premios de ensayo como el Jovellanos por *Ética de la razón cordial* (2007), el Nacional por *¿Para qué sirve realmente la ética?* (2014), el de la Crítica Literaria Valenciana 2018 en su modalidad de Ensayo y Crítica, y el Antonio de Sancha de la Asociación de Editores de Madrid en 2018. En su *Ética mínima* (1986), recuperó la distinción entre ética reflexiva y moral vivida, siendo aquella un momento teórico reflexivo sobre el *factum* de ésta. El *factum* moral a considerar podría ser la conciencia moral, o el hecho antropológico de la constitución moral del hombre, pero se prefiere con las éticas del discurso partir de la práctica lingüística de la argumentación y del diálogo. La ética se desarrollaría en un plano reflexivo y autorreferencial, filosófico, no cotidiano ni científico, y, desde luego, orientado a la fundamentación de aquella práctica lingüística. Esta fundamentación no ha de entenderse según la relación causa efecto, o según la relación axioma teorema, sino según el método sistemático-coherencial de Bruno Puntel. Esta propuesta no tuvo sin embargo recorrido.

En su *Ética sin moral* (1990) replanteó esta relación siguiendo a Apel y sostuvo que la ética tenía dos partes: una parte A, más conceptual y fundamental, una metamoral que describe su objeto con ayuda de la ciencias y del análisis, lo concibe y expresa en conceptos, y da razón de él haciendo posible la argumentación; y una parte B, aplicada, que intenta poner en obra el concepto ganado hasta encarnarlo en la vida social y personal (así las éticas cívicas, las teorías de la democracia realistas e idealistas, la educación moral, la ética médica, la bioética, la ética ecológica, la ética económica, etc.). En la misma obra redefinió un plano más allá de la ética, una metaética que tenía por objeto decidir si la ética es una disciplina autónoma, si es ciencia, y de qué modo se relacionan distintos planteamientos éticos contrapuestos como naturalistas y no naturalistas, descriptivos y normativas, de motivos y de fines, formal y material, procedimental y sustancial, deontológica y teleológica.

Cabría pensar que un representante de la ética del discurso es procedimentalista, se refiere a la práctica lingüística de la argumentación y el diálogo, y construye como fundamento trascendental algún concepto de comunidad ideal de diálogo. Sin embargo, Adela Cortina ha planteado un personalismo procedimental, que acude al concepto de persona como sujeto autónomo y solidario al plantear su ética cívica o su teoría de la democracia. ¿Son las éticas discursivas éticas sin moral? ¿Cómo complementar a las éticas discursivas para que no sean éticas sin moral? Estas cuestiones están muy presentes en la obra de Cortina desde la sugerencia hecha por Aranguren, en el prólogo a su *Ética mínima*, de atender no sólo a la intersubjetividad sino también a la intrasubjetividad. Pues una ética convencional, carente de una teoría de las

virtudes, quedaría reducida a procedimientos de legitimación de las normas, se convertiría en "una forma deficiente de derecho" (Cortina, 1990, 182):

Así se inclina esta autora a justificar desde Kant la necesidad de completar las éticas del discurso con una teoría de las virtudes, que remitiría al supuesto *telos* del lenguaje. Esas virtudes, que expone siguiendo a Peirce, serían la auto-renuncia, el reconocimiento, el compromiso moral, y la esperanza. Pienso, sin embargo, que la preocupación para el pensamiento moral no ha de ser el de una ética sin moral, sino el de una moral sin ética, pues mientras que aquella es imposible, esta puede ser un hecho en los Estados de Derecho, donde nos toca vivir. En efecto, si no media la tensión moral hacia la universalidad mediante la institucionalización política en la actividad legisladora, no tendremos Estado de derecho y leyes justas, ni derechos fundamentales, ni costumbres ciudadanas, lo que en democracia cabe considerar *eticidad*, pero desde luego podremos tener mera moral. Sin moral no cabe hablar de ética, pero puede darse moral sin ética. El problema es esa mera moral, esa moral sin ética porque no media con el momento jurídico político.

Posteriormente, Adela Cortina ha extendido su fecunda producción ensayística, que llega hasta el presente, a cuestiones políticas y de moral ciudadana, y a las éticas aplicadas a la empresa, a problemas planteados por la ingeniería genética y las neurociencias, etc.

En su teoría de las actitudes cualificadas y del utilitarismo hedonista, siendo partidaria del emotivismo moderado de Brandt, Esperanza Guisán distinguió tres partes de la *ethica docens*: una moral descriptiva, que caracteriza los valores morales vigentes; una moral normativa, que decide los valores preferibles; y una metaética, que intenta justificar los valores. El propio Savater, pese al enfoque egoísta de su concepción moral, plantea también cierta ética reflexiva a modo de ilustración del amor propio o voluntad individual. Ilustración que responde al ineludible esfuerzo de auto esclarecimiento de la propia vida. En cambio, Victoria Camps, partidaria de una ética prudencial y retórica, renuncia a esa distinción; como también lo hace Rubert de Ventós por considerar que ningún tipo de análisis o de consideración del lenguaje moral puede ser aséptica, y termina por hacerse moral en ambos planos.

La atención de Esperanza Guisán se dirige al individuo con actitudes cualificadas por su imparcialidad, su información, su equilibrio (no surgen de ningún estado síquico anormal), y su consistencia (con un conjunto de principios no demasiado complejos). Son sintomáticos de su individualismo su consideración de la independencia entre la esfera de lo moral y la esfera de lo político, su aceptación de las relaciones de complementariedad entre el derecho y la ética como un mal menor y su propuesta de sustitución del derecho por la moral, su concepción de la justicia como felicidad (*Justice as happiness*). Su propuesta moral acabó siendo un *Manifiesto hedonista* que se dirige al individuo.

En fin, Celia Amorós, que recibió el premio María Espinosa de periodismo por "Feminismo y partidos políticos", y el premio Nacional de ensayo por *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias* (2006), ha sido el referente máximo del feminismo moderado en su generación, en el que ha marcado pautas. Amorós desarrolló distintos temas y problemas de la emancipación

feminista, a la que dio profundidad histórica, particularmente, intentó radicalizar la tradición ilustrada, en la que se situaba, mediante una crítica feminista de su razón patriarcal.

6. El ensayo de los Filósofos jóvenes del ámbito científico-técnico.

Los filósofos jóvenes, que se integraron en el área de Lógica y Filosofía de la ciencia, protagonizaron la normalización de la docencia y la investigación, en materias por entonces de nueva implantación, como la lógica y las filosofías de la lógica, la filosofía de la ciencia y de la tecnología, y la filosofía del lenguaje, desde una amplia recepción de autores analíticos. En este grupo generacional encontramos teóricos de formación principalmente lógica y metodológica (Mosterín, Quintanilla, Deaño, Vega, Sanmartín, Beneyto, etc.), historiadores de la ciencia (Solís, Elena, Ordóñez, etc.) y analíticos puros (Hierro Sánchez Pescador, Acero, Valdés, García Suárez, etc.), que protagonizaron los desarrollos que decidirán el predominio institucional de la interpretación analítico-computacional de la racionalidad del discurso y de la acción humana en el ámbito científico-tecnológico.

Este enfoque de la racionalidad discursiva requiere una reducción sintáctica del lenguaje a la materialidad de sus signos, y una programación de su discurrir mediante reglas y operadores que predeterminan analíticamente todos sus desarrollos. Por otra parte este enfoque concibe la racionalidad de la acción humana como una racionalidad de medios y tiende a reconstruirla mediante la teoría de juegos.

En los años noventa, la Filosofía de la ciencia, de la que se habían ocupado principalmente los lógicos en el marco de la concepción heredada, se inclinó hacia la sociología y la axiología de la ciencia, hacia las Filosofías de la Tecnología, y hacia Filosofías de ciencias especiales (de la Física, de las matemáticas, de la economía). Precisamente la filosofía de la tecnología ha sido un campo en el que miembros de esta generación han desarrollado un ensayo tardío, siendo Javier Echeverría (1948-) un buen ejemplo del mismo. Por otra parte, algunos teóricos de la lógica, como Luis Vega (1943-2022), cuestionaron que la lógica formal fuera generalizable a todos los ámbitos del discurso y de la acción humana, desarrollando una lógica informar de carácter argumentativo, partidaria de los enfoques dialécticos y pragmáticos en el ámbito moral y jurídico-político.

En *Racionalidad y Acción humana* (1978), Jesús Mosterín (1941-2017) defendió una concepción analítico-computacional y tecnocrática de la racionalidad del discurso y la acción humana, que dejaba fuera de su consideración los valores o fines morales y jurídico-políticos. Mosterín mantenía una posición emotivista en materia de juicios morales y concebía la racionalidad como una capacidad lingüística, lógica, evaluadora y optimizadora. Consideraba primaria y determinante a la racionalidad teórica, que tiene como *condiciones formales* la coherencia, la clausura (aceptación de todas las consecuencias) y la probabilidad (compatible con la teoría de la probabilidad); y como *condiciones materiales* la adecuación a las observaciones sensibles y a las teorías científicas establecidas.

La racionalidad práctica, que está determinada por la teórica, debe cumplir las condiciones formales siguientes: la programación lineal en las decisiones

bajo condiciones de certeza, la regla de Bayes (maximiza tu utilidad esperada, que es el sumatorio de la función de utilidad de las consecuencias posibles 'u(c)' por su probabilidad 'p(c)') en las decisiones bajo condiciones de riesgo; emplea las reglas disponibles de teoría de juegos, p. e. *maximin* o 'minimiza el máximo riesgo', o *maximax* o 'maximiza la máxima utilidad'. Dado que el sujeto no siempre sabe lo que quiere, hay que aceptar condiciones materiales de la racionalidad práctica, que serán biológicas, determinadas por la sensibilidad, como el placer y el dolor, o la autosatisfacción. Si generalizamos a toda la vida (individual o social) generalizamos la estrategia de maximización de la felicidad a lo largo de toda nuestra vida.

A partir de los años ochenta Mosterín, además de replantear su concepción de la racionalidad, se ha venido ocupando de manera versátil en otros proyectos como la *Historia de la filosofía*, la historia de la lógica, una por fuerza excéntrica *Teoría de la escritura* (1993), de los derechos de los animales, de la naturaleza y la cultura humana, etc.

Se complace este lógico en interpretar lo humano, su racionalidad y su cultura reduciéndolo a lo animal, primitivo y natural, como si la acción y la producción humana no desbordasen la naturaleza, como si no existiera ninguna diferencia cualitativa entre el animal humano y sus congéneres biológicos. Su *Filosofía de la cultura* (1993) define la cultura por analogía con la genética y en sentido amplio, aplicable a animales, homínidos y hombres, como información transmitida por aprendizaje social. Si la naturaleza es lo vital y problemático, la tecno-cultura es la solución y la vía hacia una cultura universal tolerante con las diferencias. Se interpreta la cultura, por analogía con la información genética, como un mundo autónomo de información (menes) que ha de responder y adecuarse a las exigencias de la naturaleza. La racionalidad analítico-computacional, que juega un papel decisivo en la tecno-cultura, se impondrá como una extensión en la medida en que la adoptemos los individuos. En este biologismo reduccionista no se diferencia cualitativamente lo histórico social, ni lo jurídico político, menos aún lo moral, como propios de la cultura humana.

Miguel Ángel Quintanilla (1945) terció en la discusión de la racionalidad práctica con un escrito *A favor de la razón* (1981) en el que se ponía del lado de la razón instrumental de Mosterín desde una versión tecnológica de la teoría de sistemas. Consideraba irracionalista y abstracta a toda filosofía práctica que, desarrollada al margen de la racionalidad analítico-computacional de un sistema tecnológico, entrase en contradicción con sus criterios de eficiencia o poder de realización. Racional es lo que funciona como un sistema tecnológico, al que se caracteriza siguiendo la ontología de Mario Bunge como "un sistema de acciones (generalmente cooperaciones múltiples) planificadas, algunas de las cuales utilizan artefactos como instrumentos" (Quintanilla, 1981). Concluye desde aquí que un sistema de acciones es racional si funciona como un sistema tecnológico.

En *La utopía racional* (1989), que fue premio España de Ensayo, Quintanilla complementó su opción por la racionalidad tecnológica con su propuesta de utopía socialista, consistente en la idea un Estado social de Derecho gobernado como si de un sistema tecnológico se tratara. El Estado convertiría aquí la vida

sociopolítica en un sistema tecnológico, cuya racionalidad es siempre un instrumento del poder político, en orden a implementar los valores constitucionales que le legitiman y superar la injusticia social (Quintanilla / Machuca, 1989, 137). En este contexto podría tener cabida a su juicio una filosofía práctica que se ocupe de la racionalidad de valores (Quintanilla/Machuca, 1989, 170).

En el debate entre cultura humanística y cultura científica, este catedrático de Salamanca ha insistido en el valor cultural de la ciencia y de la tecnología en sociedades como las nuestras, dominadas por la racionalidad tecnológica. La normalización de la vida ciudadana exige que la educación incorpore la cultura científico-técnica. No se puede pretender humanizar la cultura desde posiciones historicistas, sean hermenéuticas o filológico historiográficas, sino en una confrontación de los valores humanos con las exigencias de la racionalidad tecnológica. La mediación de la cultura científico-técnica es una exigencia para cualquier humanismo contemporáneo, y, en este sentido, hay que tomar en consideración la orientación científicista llamada tercera cultura, que encontró en Sánchez Ron a uno de sus exponentes más destacados entre nosotros.

Además de sus abundantes trabajos de estudio y medición con el grupo EPOC, dedicados al sistema español de ciencia y tecnología, Quintanilla ha planteado una filosofía de la tecnología en distintos escritos, siendo su obra más sistemática *Tecnología. Un enfoque filosófico* (1989) donde expuso una ontología, una epistemología y una axiología de la técnica. Entiende por tecnología un sistema intencional de acciones orientado a la transformación de objetos concretos para conseguir de forma eficiente un resultado valioso. En este autor se evidencia el desplazamiento desde mediados los 80 del interés en muchos lógicos y filósofos de la ciencia hacia la filosofía de la tecnología, que ha ido ganando un número considerable de especialistas entre los autores más jóvenes.

Javier Echeverría, que había publicado un manual de *Introducción a la Metodología de la Ciencia: la Filosofía de la Ciencia en el siglo XX* (1989), se distanció de la concepción heredada en su tratado, *Filosofía de la Ciencia* (1995), donde proponía convertir esta disciplina ante todo en una axiología de la práctica científica real, tal y como se desarrolla en los sistemas de ciencia y tecnología de las sociedades capitalistas, teniendo presente el impacto social y tecnológico de esa práctica. Esta filosofía de la ciencia no focaliza las teorías científicas, ni sus métodos, se interesa más bien por el núcleo de valores que de hecho está ordenando la práctica científica o, si es el caso, el que debería ordenarla, es decir, que es normativa. Por lo que viene a centrarse en la racionalidad de fines o valores, desatendida por los planteamientos analítico-computacionales y tecnocráticos; si bien no precisa lo que hemos de entender por núcleo de valores, ni el método de esa axiología, que ha de trabajar junto con la historia y la sociología de la ciencia, así como con la filosofía de la tecnología.

Desde los años noventa y hasta el presente, Echeverría ha desarrollado una reconocida e influyente producción ensayística de carácter reflexivo, crítico y normativo sobre el impacto de las tecnologías de la información y la

comunicación en la vida humana tanto personal y privada, como social y pública, en ensayos como *Los señores del aire: télépolis y el tercer entorno* (1999), *Un mundo virtual* (2000), *Entre cavernas. De Platón al Cerebro pasando por Internet* (2013), *El arte de innovar: naturalezas, lenguajes, sociedades* (2017), y, con Lola Almendros, *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman* (2023). Sus ensayos *Cosmopolitas domésticos* y *Los señores del aire* fueron reconocidos respectivamente con los premios Anagrama y Nacional de ensayo.

Algunos autores marxistas del círculo de Manuel Sacristán, que incorporaron métodos analíticos, y se interesaron por la metodología de las ciencias sociales, han publicado ensayos de crítica de la economía política, y han atendido cuestiones de metodología de las ciencias sociales, particularmente de la economía, si bien este aspecto ha sido desarrollado más bien por ensayistas de la Generación de la democracia establecida, como Félix Ovejero Lucas en *Mercado, ética y economía* (1994), *Contra la epistemología indiferente* (2003), o *El compromiso del método* (2004).

7. El ensayo de los Filósofos jóvenes del ámbito histórico-filosófico.

En el área de 'Filosofía', que acumuló las restantes cátedras de la anterior facultad de filosofía, se fueron integrando miembros de la generación de filósofos jóvenes, que con sus escritos y con su docencia contribuyeron a la subida de nivel de la 'Historia de la Filosofía' y a la renovación de materias como la 'Ontología', la 'Teología natural', la 'Antropología filosófica', la 'Filosofía de la Historia', o la 'Historia de la Filosofía española', etc.). Estos desarrollos se nutrieron principalmente de la recepción de filosofía continental de la segunda mitad del siglo XX. Además de los intentos de reformular la metafísica tomista tradicional desde la filosofía trascendental, surgieron nuevos enfoques de la Ontología desde la Fenomenología, la Hermenéutica y sus críticos postestructuralistas, también planteamientos dialécticos. Así mismo, hicieron evolucionar la Teología natural o Teodicea, de los años setenta, hacia una filosofía mínima de la religión, desarrollada desde la Fenomenología (Manuel Fraijó, Miguel García-Baró) o desde la Analítica (Javier Sádaba).

En el ensayo filosófico dentro de este ámbito histórico-filosófico predominaron los enfoques discursivos dialéctico-conceptuales y el punto de vista histórico-filosófico en el tratamiento de las cuestiones. Han destacado en este ámbito filósofos ensayistas como Félix Duque (1943-), Gabriel Albiac (1950-), Javier Sádaba (1940-), Víctor Gómez Pin (1944-), etc.

Si algunos filósofos jóvenes del ámbito moral y jurídico-político publicaron ensayos filosóficos de raigambre kantiana sobre la religión, como *La religión contingente* (2013), de Carlos Nieto, algunos ensayistas del ámbito histórico-filosófico replantearon dos formas académicas de filosofía mínima de la religión. Por un lado, Javier Sádaba, en sus *Lecciones de Filosofía de la Religión* (1989), ensayó una filosofía analítica de la religión, more wittgensteniano, que describe y analiza el lenguaje de los creyentes, en orden a clarificar la racionalidad propia de ese juego lingüístico. Filosofía de la Religión no es teología natural, de la misma manera que cabe pensar en un hombre religioso, agnóstico, sin compromiso social con ninguna manifestación

religiosa concreta. Este mismo autor publicó *Dios y sus máscaras* en 1993. Por otra parte, Manuel Fraijó (1941) propuso una fenomenología de la religión que hunde sus raíces en la Ilustración alemana y que se alimenta de la historia de las religiones. Este autor se muestra optimista ante el 'retorno de la religión', y piensa que, en Europa, habida cuenta del predominio de la tradición monoteísta cristiana, consistirá en el retorno de alguna forma evolucionada de cristianismo.

Por su parte, en ensayos de los años noventa, como *La Edad del Espíritu* (1994) y *Pensar la Religión* (1997), Eugenio Trías relacionó su 'filosofía del límite' con la religión y lo sagrado. La filosofía no puede cegar la dimensión religiosa, porque de ella procede la idea radical de la razón, por la presión del cerco hermético. En este marco planteo Trías una revisión del concepto de símbolo, llegando a pensar que el arte verdadero es el arte religioso, en cuanto que el sentido último del símbolo es lo sagrado. En la *Edad del Espíritu* Trías articuló una estructura categorial de la historia de la religión, y en *Pensar la religión* propuso una religión ecuménica y armonizable con la razón tecnológica. Sostenía que toda religión es revelación de un fragmento de lo sagrado. La religión del espíritu será la que reúna en la síntesis original los fragmentos de lo sagrado repartidos en las distintas revelaciones religiosas. Esa religión del espíritu es la llamada a refundar una nueva edad del espíritu sintetizándose con la razón tecnológica vigente.

En Historia de la Filosofía se registró un considerable dinamismo, impulsado tanto por historiadores filósofos, como por filósofos historiadores, puesto de manifiesto por los principales indicadores de producción en este campo: traducciones y comentarios de historias de la filosofía, los diccionarios y monografías, las revistas y colecciones filosóficas, la proliferación de fundaciones y asociaciones, los congresos. Este considerable incremento de la producción editorial, la abundancia de historias de la filosofía y de monografías, unido al aumento de los trabajos dedicados a la historiografía filosófica, contrastan con la profunda crisis de concepción general presente en este campo.

Este estado crítico se manifestó en una serie de rasgos de dicha producción, como la tendencia doxográfica y el predominio de las monografías, la discontinuidad expositiva y el textualismo, la aparición de alternativas historiográficas (como la marxista, la culturalista, y la heideggeriana), el hiato entre las nuevas áreas de aplicación filosófica y la Historia de la Filosofía, la escisión entre la Historia de la Filosofía y la Historia de la Filosofía española, única que se ha puesto a revisar críticamente nuestra modernidad filosófica, etc. Esta temática historiográfica ha sido objeto de monografías y de ensayos filosóficos de autores como Felix Duque, Martínez Marzoa, Serafín Vegas, Diego Sánchez Meca, José Luis Abellán, Jerez Mir, etc.

En su obra *Los destinos de la tradición* (1989), Duque defendió una historia filosófica de la filosofía que vive de concepciones históricas (en especial de Kant y Hegel), de Heidegger y su radicalización ontológica de la hermenéutica, así como de las discusiones posteriores protagonizadas por autores del posestructuralismo y de la neohermenéutica (Derrida, Vattimo, etc.). Desconectada de las áreas actuales de desarrollo filosófico en España,

esta historiografía se oponía a la historia de la filosofía entendida como historia de temas o de problemas; por otra parte, lejos de tomar en consideración alternativas historiográficas, como la historia de las ideas o la historia social, sostenía que la historicidad humana en occidente seguía teniendo un sentido filosófico, metafísico (Duque 1989, 141)

La historiografía filosófica no tiene a su juicio un carácter científico como la propia de la historia general o de la historia de las ciencias, sino más bien filosófico-hermenéutico, pues en ella no se trata de reconstruir el pasado filosófico en cuanto pasado, sino de interpretar de manera contrastada la tradición en cuanto depositaria de un sentido siempre vivo y con virtualidades de futuro a elaborar y proyectar (Duque 1989, 179). Porque la tarea de la Historia de la Filosofía consiste en "estimular la *responsabilidad* del pensamiento proyectivo respecto al pensamiento sido...Pensar la Historia es ser originalmente tradicional"(Ibid., 180).

Esta historiografía hermenéutica se sitúa dentro del paradigma del texto. En efecto, la concepción de la Historia de la Filosofía planteada por Duque reacciona contra la historiografía de sistemas y pone en el primer plano a los textos filosóficos y su interpretación intertextual (Ibid., 92). Este desplazamiento de la atención del sistema al texto, cuyos signos serían la auténtica huella de la historicidad, deja atrás la historia de sistemas o la historiografía propuesta por autores sistemáticos, pero sin hacer concesiones al relativismo o a la distensión escéptica que se conforma con reconstrucciones complacientes de una historia supuestamente fragmentaria, discontinua y aleatoria. Los textos filosóficos forman una especie de 'continuidad epocal' (Ibid., 134), que bien puede sustituir a la trasnochada investigación en busca de sistemas. Los textos filosóficos y su interpretación son los grandes temas de esta filosofía de la Historia de la Filosofía.

De hecho, en la obra de Duque se discute de entrada la especificidad de los textos filosóficos, para concluir estableciendo una distinción entre los textos filosóficos y los textos científicos o literarios porque aquellos son universales e intersubjetivos, concretos y especulativos, entidad semántica, referido a lo irrepetible e indisponible, ni objetivo ni ficticio (Ibid., 17). El texto filosófico, a juicio de este autor, se ofrece al historiador como un fragmento de escritura, en la materialidad y concreción de sus signos, desposeído de la intención de su autor, del referente de su filosofema, y, en consecuencia, del mundo del que formaba parte. En su materialidad significativa el texto es un original que genera multiplicidad de interpretaciones. El texto filosófico, lejos de ser un dato, es una tarea de interpretación.

El sentido de un texto filosófico se halla a juicio de Duque diseminado en una intertextualidad compuesta de textos, que lo inscriben y circunscriben, según una regla interpretativa que lo centra como texto y lo despliega en una red de diferencias y semejanzas, ya sea horizontal (inscripción del fragmento en la obra a que pertenece) o vertical (enjuiciamiento del fragmento desde otras obras sean o no del mismo autor). El sentido del texto no surge de él, como si fuera su alma, sino que resulta de una construcción intertextual guiada

por la interpretación. El centro del texto pasa a ser la decisión interpretativa que selecciona los textos que inscriben y circunscriben. Esta decisión interpretativa ha de surgir de las exigencias propias de la tradición de la que surge el texto, ha de representar una especie de repliegue de la propia época sobre su propia tradición para mejor entenderse.

Así que, interpretar es "localizar sus posibilidades [del texto] en el seno de una tradición que en cuanto tal nunca ha pasado por entero, sino que opera en un presente como lo sido" (Ibid., 139). Los prejuicios de la interpretación, que surgen de la conciencia de su propia tradición por parte del interprete, han de ser contrastados por medio de otros textos o recurriendo a ciencias auxiliares, en especial a la historia. En la interpretación están presentes los intereses ético-políticos y de autocomprensión del interprete.

El criterio unificador de esta Historia de la filosofía es la 'estructura diferencial' entre concreción y descentramiento de los textos. El sentido ya no tiene su centro en algún texto, sino que resulta de la red interpretativa intertextual. La concreción actúa como un principio regulativo que tiende a concretar el sentido en algún texto, una tendencia a centrarnos en "el libro". El descentramiento actúa como un principio constitutivo que lleva a estudiar los distintos textos filosóficos, a pesar de la diversidad de autores, épocas, lenguas, etc., como si pudieran llegar a conformar un texto general. La falta de centro es la condición de posibilidad del texto en cuanto texto. Las modulaciones de esa estructura diferencial a lo largo del tiempo constituyen el objeto de la historia de la filosofía. Estas modulaciones han formado un continuum cuya forma no se puede determinar a priori. Pero, en la historia de la filosofía se observa un movimiento general de reconocimiento del carácter heurístico propio de la concreción, frente al carácter constitutivo característico del descentramiento; lo que, unido a la diferencia entre autor y lector, permite adelantar una estructura cronológica de aquella

En la Filosofía griega, donde prima el descentramiento sobre la concreción, bajo el respecto de la reflexividad lógica encontramos diálogos, epístolas, guiones didácticos, etc. En la Filosofía medieval, donde prima la concreción sobre el descentramiento, los textos se reúnen en sumas, comentarios, glosas, etc. En la filosofía moderna, donde prima de nuevo la concreción textual bajo el respecto de la reflexividad lógica, se componen sistemas, tratados, enciclopedias. Y, en la filosofía contemporánea, la primacía del descentramiento textual bajo el respecto de la dependencia, da lugar al predominio del fragmento: artículos, conferencias, *papers* en general. Tras Hegel la filosofía se habría eclipsado. Duque, enemigo de clasificaciones y apriorismos, entiende este esquema como algo tentativo y surgido de una consideración teórica de las preguntas conductoras y fundamentales de las distintas épocas (Ibid., 168-171).

Duque caracteriza también la actitud subjetiva del intérprete ideal. Para empezar, en el plano lógico-hermenéutico se ha de buscar la coherencia científica en la explicación filológica, sintáctica y semántica de la estructura significativa del texto. Se debe evitar toda arbitrariedad al explicar los signos del texto. Por otra parte, en el plano histórico científico se impone la

coherencia en la contextualización histórico cultural del texto, que se ha de situar en su contexto político y científico. Por último, en el plano experiencial y existencial se ha de conseguir el sentido actual del texto según nuestra situación en la tradición (la dimensión biográfico-pragmática). La comprensión ha de surgir del ensamblaje de estos tres momentos: explicativo, contextualizador e interpretativo. Los dos primeros momentos estarían ya guiados por una interpretación de término medio, que es la tradición. El momento interpretativo "retorna conscientemente a esa tradición y la modifica al añadirla el exceso de sentido promovido, a la vez, por las incitaciones de la obra interpretada y por la individualidad del interprete." (Ibid., 177). Duque fue reconocido con el premio Internacional de Ensayo Jovellanos en 2003 por su escrito *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*.

Al pasar a los años noventa se observa una creciente inclinación teórica hacia las propuestas de la historiografía hermenéutica, conectadas con alguna radicalización ontológica o antropológica de la hermenéutica filosófica, que sólo parecen encontrar su límite en el 'textualismo' y en el 'narrativismo', característicos de los planteamientos de la inteligencia postmetafísica, refractaria al sentido, de los movimientos de deconstrucción y las filosofías de la diferencia. La recepción de autores y textos postmodernos, desde los años ochenta, es inseparable de los desarrollos de estas tendencias entre nosotros.

Como si se tratara de una reacción inducida por la negación y el desinterés generalizado de la generación joven ante su propia tradición, surgió en Salamanca el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (1978-2018), impulsado por el profesor Antonio Heredia Soriano, por algunos profesores del grupo de postguerra (Cruz Hernández, Rivera de Ventosa), por José Luis Abellán (Universidad Complutense), Pedro Ribas y José Luis Mora (Universidad Autónoma), y por hispanistas de Toulouse (Alain Guy). En 1988 nació la Asociación de Hispanismo Filosófico desde este Seminario, dando lugar al núcleo institucional, que reunió durante una generación a grupo significativo y heterogéneo de hispanistas, historiadores e intérpretes de la filosofía española. En torno a este núcleo académico se ha desarrollado una producción ensayística, en unos casos más histórica en otros más ideológica, centrada principalmente en el pensamiento español contemporáneo.

En este ámbito histórico-filosófico cabe inscribir también una de las obras ensayísticas más singulares y reconocidas de los últimos 50 años, la de Antonio Escohotado (1941-2021), que recibió el premio Anagrama de ensayo por *El espíritu de la comedia* (1991), y el Espasa por *Caos y orden* (1999). Desde un fondo de pensamiento libertario y con un punto de vista sociohistórico, Escohotado ha revisado críticamente instituciones, costumbres y hábitos de represión social, en defensa de la libertad. Temas de sus ensayos han sido, entre otros, la filosofía, las relaciones de género, las drogas o el comercio.

I. Bibliografía primaria

[Selección bibliográfica de ensayistas y ensayos filosóficos de la generación de Filósofos jóvenes]:

1. Albiac, Gabriel (1977). *Al margen de "El Capital"*. Madrid, Cupsa.
- ___ (1978). *Debate sobre el eurocomunismo*, Madrid, Taller de Sociología.
- ___ (1979). *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*. Pamplona, Peralta.
- ___ (1987). *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*. Madrid, Hiperión.
- ___ (1989). *Todos los héroes han muerto*. Madrid, Libertarias/Prodhuft.
- ___ (1989). *Adversus socialistas*. Madrid, Libertarias/Prodhuft.
- ___ (2000). *Desde la incertidumbre*. Barcelona, Plaza & Janés.
- ___ (1996). *La muerte: metáforas, mitologías, símbolos*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- ___ (2007). *Contra los políticos*. Barcelona, Temas de hoy.
- ___ (2011). *Sumisiones voluntarias: la invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*. Madrid, Tecnos.
- ___ (2023). *Elogio de la filosofía*. Madrid, La Esfera de los Libros.
2. Amorós, Celia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- ___ (1990). *Mujer, participación y cultura política*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- ___ (1994). *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, Colección Libros del PUEG, UNAM.
- ___ (1995). *10 palabras clave sobre Mujer*. Estella (Navarra), Verbo Divino.
- ___ (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid, Cátedra.
- ___ (2004). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... Para la emancipación de las mujeres*. Madrid, Cátedra.
- ___ con Ana de Miguel (eds.) (2005). *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Madrid, Ediciones Minerva.
- ___ (2009). *Vetas de ilustración: Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid, Editorial Cátedra.
- ___ (2014). *Salomón no era sabio*. Madrid, Editorial Fundamentos.
3. Argullol, Rafael (1983). *La atracción del abismo*. Barcelona, Acantilado.
- ___ (1984). *El héroe y el único*. Barcelona, Acantilado.
- ___ (1985). *Tres miradas sobre el arte*. Barcelona, Icaria.
- ___ (1987). *Territorio del nómada*. Madrid, FCE.
- ___ [Con Eugenio Trías] (1993). *El cansancio de occidente*. Barcelona, Destino.
- ___ (1994). *Sabiduría de una ilusión*. Madrid, Taurus.
- ___ (2000). *Aventura. Una filosofía nómada*. Barcelona, Acantilado.

— (2002). *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*. Madrid, FCE.

— (2013). *Maldita perfección*. Barcelona, Acantilado.

— (2014). *Pasión del Dios que quiso ser hombre*. Barcelona, Acantilado.

4. Camps, Victoria (1983). *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral.

— (1988). *Ética, retórica y política*. Madrid, Alianza Editorial.

— (1990). *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa Calpe

— (1993). *Paradojas del individualismo*. Barcelona, Crítica

— (1994). *Los valores de la educación*. Madrid, Centro de Apoyo para el Desarrollo de la Reforma Educativa.

— (1996). *El malestar de la vida pública*. Barcelona, Grijalbo Mondadori

— (1998). *Manual de civismo*. Barcelona, Ariel

— (2005). *La voluntad de vivir*. Barcelona, Ariel

— (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona, Herder.

— (2016). *Elogio de la duda*. Barcelona, Arpa Editores.

— (2018). *La fragilidad de una ética liberal*. Barcelona, Ediciones UAB.

— (2019). *La búsqueda de la felicidad*. Barcelona, Arpa Editores.

— (2021). *Tiempo de cuidados*. Barcelona, Arpa Editores.

5. Cortina, Adela (1986). *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos.

— (1990). *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos.

— (1991). *La moral del camaleón: ética política para nuestro fin de siglo*. Madrid, Espasa Calpe.

— (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos.

— (1994). *La ética de la sociedad civil*. Madrid, Anaya.

— (1994). *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid, Trotta.

— (1995). *Ética civil y religión*. Madrid, PPC.

— (1996). *Un mundo de valores*. Valencia, Generalitat valenciana.

— (1997). *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza Editorial.

— (1998). *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*. Madrid, Taurus.

— (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona, Círculo de Lectores

— (2002). *Por una ética del consumo*. Madrid, Taurus.

— (2003). *Construir confianza: Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid, Trotta.

— (2005). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza.

— (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*. Ediciones Nobel.

— (2010). *Las raíces éticas de la democracia*. Valencia, Universidad de Valencia.

— (2010). *Justicia cordial*. Madrid, Trotta.

— (2011). *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. Madrid, Tecnos.

— (2017). *Aporofobia: el rechazo al pobre*. Barcelona, Paidós.

6. Díaz, Carlos (1975). *Ensayo de pedagogía utópica*. Bilbao, Zero.

— (1976). *Ensayos sobre pedagogía política*. Alcoy, Marfil.

— (1978). *El anarquismo como fenómeno político moral*. Bilbao, Zero.

— (1980). *Contra Prometeo*. Madrid, Encuentro.

— (1981). *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*. Madrid, Narcea.

— (1983). *El sujeto ético*. Madrid, Narcea.

— (1985). *Corriente arriba (Manifiesto personalista y comunitario)*. Madrid, Encuentro.

— (1985). *Escucha posmoderno*. Madrid, Ediciones Paulinas.

— (1987). *El sueño hegeliano del Estado ético*. Salamanca, San Esteban.

— (1987). *Eudaimonia: la felicidad como utopía necesaria*. Madrid, Encuentro.

— (1987). *Nihilismo y estética (filosofía de fin de milenio)*. Madrid, Cincel.

— (1989). *Educar en la utopía*. Madrid, CCS.

— (1990). *La persona como presencia comunicada*. Madrid, CCS.

— (1991). *El hombre y Dios*. Madrid, Instituto Emmanuel Mounier.

— (1991). *De la razón dialógica a la razón profética*. Madrid, Madre Tierra.

— (1992). *Ilustración y religión. (Al filo del bimilenio)*. Madrid, Encuentro.

— (1996). *La filosofía, sabiduría primera*. Madrid, Videocinco.

— (1998). *Educar para una democracia moral*. Valladolid, Castilla.

— (1998). *Apología de la fe inteligente*. Bilbao, Desclées Brouwer.

— (2002). *Repensar las virtudes*. Eunsa, Pamplona.

— (2008). *Ciencia y conciencia. Hacia una buena sociedad*. Madrid, Fundación E. Mounier.

— (2009). *El sistema del anarquismo (Luces y sombras)*. Fundación E. Mounier, Madrid.

7. Duque, Félix (1986). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid, Tecnos.

— (1988). *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*. Valencia, Natan.

— (1994). *La humana piel de la palabra. Introducción a la filosofía hermenéutica*. México, Universidad N. A. Chapingo.

— (1995). *El sitio de la historia*. Madrid, Akal.

— (1989). *Los destinos de la tradición*. Barcelona, Anthropos.

— (1995). *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona, Serbal.

— (1997). *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis de la historia*. Madrid, Akal.

— (1999). *Postmodernidad y apocalipsis. Entre la promiscuidad y la transgresión*. Buenos Aires, Baudino.

— (2000). *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis*. Madrid, Akal.

— (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid, Tecnos.

— (2003). *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo, Ediciones Nobel.

— (2003). *Contra el humanismo*. Madrid, Abada Editores.

— (2006). *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la Modernidad*. Madrid, Abada.

— (2008). *Habitar la tierra*. Madrid, Abada.

— (2010). *Residuos de lo sagrado: tiempo y escatología*. Madrid, Abada.

— (2020). *Las figuras del miedo. Derivas de la carne, el demonio y el mundo*. Madrid, Abada.

8. Echeverría, Javier (1980). *Sobre el juego*. Madrid, Taurus

— (1981). *Leibniz*. Barcelona, Barcanova.

— (1983). *Límites de la conciencia y el matema* (con V. Gómez Pin). Madrid, Taurus.

— (1994). *Telépolis*. Barcelona, Destino.

— (1999). *Los señores del aire: télépolis y el tercer entorno*. Barcelona, Destino.

— (2000). *Un mundo virtual*. Barcelona, Plaza y Janés.

— (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid, FCE.

— (2007). *Ciencia del bien y el mal*. Barcelona, Herder.

— (2013). *Entre cavernas. De Platón al Cerebro pasando por Internet*. Madrid, Triacastela.

— (2017). *El arte de innovar: naturalezas, lenguajes, sociedades*. Madrid, Plaza y Valdés Editores.

— (2023). *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman* (con Lola S. Almendros). Ediciones Trea.

9. Escotado, Antonio (1975). *De physis a polis: la evolución del pensamiento filosófico*. Barcelona: Anagrama.

— (1978). *Historias de familia: cuatro mitos sobre sexo y deber*. Barcelona, Anagrama

— (1987). *Majestades, crímenes y víctimas*. Barcelona, Anagrama

— (1989). *Historia general de las drogas*. Barcelona, Alianza.

- ___ (1991). *El espíritu de la comedia*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1993). *Rameras y esposas: cuatro mitos sobre sexo y deber*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1995). *Aprendiendo de las drogas: usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1997). *Retrato del libertino*. Madrid, Espasa Calpe
- ___ (1998). *Historia general de las drogas*. Madrid, Espasa Calpe
- ___ (1999). *Caos y orden*. Madrid, Espasa Calpe
- ___ (2008-2017). *Los enemigos del comercio* Madrid, Espasa Calpe.
- ___ (2015). *Frene al miedo*. Madrid, Página indómita.
- ___ (2020). *Hitos del sentido*. Madrid, Espasa Calpe.
- 10. Gómez Pin, Víctor (1974). *El drama de la ciudad ideal. (Mito de la constitución del mundo y nacimiento de Hegel en Platón)*. Madrid, Taurus.
- ___ (1978). *Ciencia de la lógica y lógica del sueño* (con un apéndice de J. Echeverría). Madrid, Taurus
- ___ (1981). *El reino de las leyes: orden freudiano*. Madrid, Siglo XXI
- ___ (1984). *El orden aristotélico*. Barcelona, Ariel
- ___ (1983). *Límites de la conciencia y el matema* (con J. Echeverría). Madrid, Taurus.
- ___ (1987). *Infinito y medida: el trabajo del arte y el trabajo de la ciencia*. Barcelona, Juan Garnica.
- ___ (1989). *Filosofía: el saber del esclavo*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1995). *La dignidad: lamento de la razón repudiada*. Barcelona, Paidós.
- ___ (2000). *Los ojos del murciélago: vidas en la caverna global*. Barcelona, Seix Barral.
- ___ (2020). *El honor de los filósofos*. Barcelona, Acantilado.
- ___ (2022). *La España que tanto quisimos*. Arpa Editores.
- 11. Guisán, Esperanza (1983). *Ética sin religión. Materiales para una nueva ética*. Santiago de Compostela, Autor editor.
- ___ (1985). *¿Cómo ser un buen empirista en ética?* Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- ___ (1986). *Razón y pasión en la ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1987). *Invitación a la meta-ética*. Santiago de Compostela, Tórculo Textos.
- ___ (1990). *El manifiesto hedonista*. Barcelona, Anthropos.
- 12. Jiménez, José (1982). *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama
- ___ (1983). *La estética como utopía antropológica*. Madrid, Tecnos.
- ___ (1984). *Filosofía y emancipación*. Madrid, Espasa Calpe.

- (1986). *Imágenes del hombre: fundamentos de estética*. Madrid, Tecnos.
 - (1989). *La vida como azar: complejidad de lo moderno*. Madrid, Mondadori.
 - (1993). *Cuerpo y tiempo: la imagen de la metamorfosis*. Barcelona, Destino.
 - (1996). *Memoria*. Madrid, Tecnos.
 - (2013). *La imagen surrealista*. Madrid, Trotta.
 - (2019). *Crítica del mundo imagen*. Madrid, Editorial Tecnos.
13. Mate, Reyes (1975). *El desafío socialista*. Salamanca, Sígueme.
- (1975). *Cristianos por el socialismo: Documentación*. Estella, Verbo Divino.
 - (1977). *El precio de la libertad*. Madrid, Ediciones Paulinas.
 - (1986). *Modernidad, religión, razón: escritos desde la democracia*. Barcelona, Anthropos.
 - (1990). *Mística y política*. Estella, Verbo Divino.
 - (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos.
 - (1996). *El destino de la racionalidad occidental*. Madrid, Centro de Estudios Documentales.
 - (1997). *Memoria de occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos.
 - (1998). *Heidegger y el judaísmo; y sobre La tolerancia compasiva*. Barcelona, Anthropos.
 - (1999). *De Atenas a Jerusalén: pensadores judíos de la modernidad*. Madrid, Akal.
 - (2003). *Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta.
 - (2005). *A contraluz de las ideas políticamente correctas*. Barcelona, Anthropos.
 - (2006). *Medianoche en la historia*. Madrid, Trotta.
 - (2007). *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*. Pearson Alhambra.
 - (2008). *La herencia del olvido*. Madrid, Errata Naturae editores.
 - (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Anthropos.
 - (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid, Trotta.
14. Molinuevo, José Luis (1998). *La experiencia estética moderna*. Madrid, Síntesis.
- (1998). *El espacio político del arte: arte e historia en Heidegger*. Madrid, Tecnos.
 - (2001). *Estéticas del naufragio y de la resistencia*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació
 - (2004). *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid, Alianza.
 - (2009). *Magnífica miseria. Dialéctica del romanticismo*. Murcia, CENDEAC.
 - (2010). *Retorno a la imagen. Estética del cine en la modernidad melancolía*. Salamanca, Archipiélagos 1.

- ___ (2013). *Estéticas de lo interesante*. Salamanca, Archipiélagos 3.
- ___ (2013). *El artista filósofo de David Lynch*. Salamanca, Archipiélagos 6.
- ___ (2014). *Responsabilidad con la imagen (Wang Bing)*. Salamanca, Archipiélagos 8.
- ___ (2023). *Estéticas de los entres*. Salamanca, Archipiélagos 12.
- 15. Mosterín, Jesús (1978). *Racionalidad y acción humana*. Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (1981). *Grandes temas de la filosofía actual*. Barcelona, Salvat.
- ___ (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (1995). *Los derechos de los animales*. Madrid, Editorial Debate.
- ___ (2006). *El pensamiento arcaico*. Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (2006). *La naturaleza humana*. Madrid, Espasa-Calpe.
- ___ (2009). *La cultura humana*. Madrid, Espasa-Calpe.
- ___ (2013). *Ciencia, filosofía y racionalidad*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- ___ (2014). *El triunfo de la compasión: Nuestra relación con los otros animales*. Madrid, Alianza Editorial.
- 16. Quintanilla, Miguel Ángel (1976). *Ideología y ciencia*. Valencia, Fernando Torres.
- ___ (1981). *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*. Madrid, Taurus.
- ___ (1989). *La utopía racional*. Madrid, Espasa Calpe.
- ___ (1989). *Tecnología, un enfoque filosófico*. Madrid, Fundesco.
- ___ (2002). *Cultura tecnológica: estudios de ciencia, tecnología y sociedad* (en colaboración con Eduardo Aibar). Barcelona, Universidad de Barcelona.
- ___ (2017). *Tecnologías entrañables* (en colaboración con Martín Parselis, Diego Lawler y Darío Sandrone). Catarata.
- ___ (2020). *Filosofía ciudadana*. Madrid, Trotta.
- 17. Romero de Solís, Diego (1981). *Poiesis. Las relaciones entre filosofía y poesía*. Madrid, Taurus.
- ___ (1991). *La impaciencia del deseo y otros ensayos de estética*. Sevilla, Alfar.
- ___ (2000). *Enoc. Sobre las raíces filosóficas de la poesía contemporánea*. Madrid, Akal.
- ___ (2015). *En ningún lugar. El paisaje y lo sublime*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- 18. Rubert de Ventós, Xavier (1963). *El arte ensimismado*. Barcelona, Ariel.
- ___ (1968). *Teoria de la sensibilitat*. Barcelona, Ediciones 62.
- ___ (1971). *Moral y nueva cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (1974). *La estética y sus herejías*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1979). *Teoría de la sensibilidad*. Barcelona, Ediciones Península.

- (1983). *Las metopias: metodologías y utopías de nuestro tiempo*. Barcelona, Montesinos.
- (1994). *Nacionalismos: el laberinto de la identidad*. Madrid, Espasa Calpe.
- (2000). *Dios, entre otros inconvenientes*. Barcelona, Anagrama.
- 19.Sádaba, Javier (1977). *Lenguaje religioso y filosofía analítica*. Barcelona, Fundación Juan March.
- (1978). *¿Qué es un sistema de creencias?* Madrid, Mañana.
- (1978). *Filosofía, lógica y religión*. Salamanca, Sígueme.
- (1984). *Saber vivir*. Madrid, Ediciones Libertarias.
- (1987). *Euskadi: pensar el conflicto*, con F. Savater. Madrid, Ediciones Libertarias.
- (1988). *El Amor contra la moral*. Madrid, Arnao.
- (1993). *Dios y sus máscaras: autobiografía en tres décadas*. Madrid, Temas de Hoy.
- (1998). *Hombres a la carta: los dilemas de la bioética*. Madrid, Temas de Hoy.
- (1998). *Saber vivir: análisis y gozo de la vida cotidiana*. Madrid, Libertarias.
- (1999). *El hombre espiritual: ética, moral y religión ante el nuevo milenio*, Madrid, Martínez Roca.
- (2000). *La vida en nuestras manos*. Madrid: Ediciones B.
- (2006). *De Dios a la nada: las creencias religiosas*. Barcelona, Espasa.
- (2010). *El amor y sus formas: claves para entender el sentimiento más universal*. Madrid, Península.
- (2012). *No sufras más: la felicidad en la vida cotidiana*. Madrid, Península.
- (2014). *Ética erótica. Una forma diferente de sentir*. Madrid, Península.
- (2016). *La religión al descubierto*. Barcelona, Herder.
- (2019). *Porque soy libertario*. Madrid, Libros de la Catarata.
- (2020). *Una ética para el siglo XXI*. Madrid, Tecnos.
- 20.Savater, Fernando (1972). *La filosofía tachada*. Madrid, Taurus.
- (1975). *Escritos politeístas*. Madrid, Editora Nacional.
- (1978). *Panfleto contra el todo*. Barcelona, Dopesa.
- (1981). *La tarea del héroe; elementos para una ética trágica*. Madrid, Taurus.
- (1982). *Invitación a la ética*. Barcelona, Anagrama.
- (1984). *Contra las patrias*. Barcelona, Tusquets.
- (1986). *El contenido de la felicidad*. Madrid, El País.
- (1988). *Ética como amor propio*. Madrid, Mondadori.
- (1991). *Ética para Amador*. Barcelona, Ariel.
- (1992). *Política para Amador*. Barcelona, Ariel.
- (1997). *El valor de educar*. Barcelona, Ariel.
- (2003). *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel,
- (2009). *El arte de ensayar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

- ___ (2015). *Voltaire contra los fanáticos*, Barcelona, Ariel.
21. Subirats, Eduardo (1979). *Contra la razón deductiva*. Barcelona, Tusquets.
- ___ (1979). *Figuras de la conciencia desdichada*. Madrid, Taurus.
- ___ (1981). *La ilustración insuficiente*. Madrid, Taurus.
- ___ (1983). *El alma y la muerte*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1985). *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna*. Madrid, Ed. Libertarias.
- ___ (1986). *La flor y el cristal: ensayos sobre el arte y arquitectura modernos*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1988). *La cultura como espectáculo*. Madrid, FCE.
- ___ (1989). *El final de las vanguardias*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1991). *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona, Anthropos.
- ___ (1993). *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española*. Madrid, Temas de Hoy.
- ___ (1994). *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid, Anaya.
- ___ (1995). *España: miradas fin de siglo*. Madrid, Akal.
- ___ (1997). *Linterna mágica: vanguardia, media y cultura tardo moderna*. Madrid, Siruela.
- ___ (1999). *Sobre la libertad: notas de viaje*. Madrid, Anaya.
22. Trías, Eugenio (1969). *La filosofía y su sombra*. Barcelona, Seix Barral.
- ___ (1970). *Filosofía y carnaval*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1970). *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona, Edhasa.
- ___ (1971). *La dispersión*. Madrid, Taurus.
- ___ (1974). *Drama e identidad*. Barcelona, Barral Editores.
- ___ (1976). *El artista y la ciudad*. Barcelona, Anagrama.
- ___ (1979). *Tratado de la pasión*. Barcelona, Taurus.
- ___ (1983). *Filosofía del futuro*. Barcelona, Ariel.
- ___ (1984). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Barral Editores.
- ___ (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona, Ariel.
- ___ (1991). *Lógica del límite*. Barcelona, Destino.
- ___ (1994). *La Edad del Espíritu*. Barcelona, Destino.
- ___ (1997). *Pensar la religión*. Barcelona, Destino.
- ___ (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona, Destino.
- ___ (2000). *Ética y condición humana*. Barcelona, Península.
- ___ (2007). *El canto de las sirenas: argumentos musicales*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- ___ (2010). [Obras Completas] *Creaciones filosóficas I: Ética y estética*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- ___ (2010). [Obras Completas] *Creaciones filosóficas II: Filosofía y religión*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

— (2010). *La imaginación sonora*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

II. Bibliografía secundaria.

[Selección bibliográfica que incluye estudios de autores españoles sobre este tema]:

Aullón de Haro, P. (1987). *Los géneros ensayísticos del siglo XX*. Madrid, Taurus.

— (1992). *Teoría del ensayo*. Madrid, Verbum.

Bolado, G. (2000). *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander, UNED/SMP.

Bueno, G. (1966). “Sobre el concepto de ensayo”, en *El Padre Feijoo y su siglo*, Universidad de Oviedo.

Camps, V. (1995). “La oportunidad del ensayo”, *La Página*, núm. 20.

Carpintero, H. (1965). “Los ensayistas contemporáneos”, *Ínsula*, núm. 224-225

Cerezo Galán, P. (1991). “El ensayo en la crisis de la modernidad”, en *Pensar en Occidente: El ensayo español hoy*. Madrid, Centro de las Letras Españolas (Dir. Gral. del Libro y Bibliotecas).

Ferrater Mora, J. (1963). “Sobre estilos de pensar en la España del siglo XX”. En *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*. Barcelona-Buenos Aires, E.D.A.H.S.A.

García Casanova, J. F. (2002). *El ensayo entre la filosofía y la literatura*. Granada, Comares.

Gómez, J. (1996). *El ensayo español, 1. Los orígenes (siglos XV a XVII)*. Barcelona, Crítica.

Gómez Martínez, J. L. (1992). *Teoría del ensayo*. México, UNAM (Cuadernos de Cuadernos, 2).

García, J. (ed.) (1996). *El ensayo español. 5. Los Contemporáneos*, Barcelona: Crítica.

Gracia, J. y Ródenas, D., (2008). *El ensayo español del siglo XX*. Barcelona, Crítica.

Higuero, F. J. (1991). “Reivindicación humanista en el ensayo español reciente”, *Los ensayistas*, núm. 30-31.

Jarauta, F. (1991). “Para una filosofía del ensayo”, *Revista de Occidente*, núm. 116.

Laín Entralgo, P. (1994). “¿Qué es el ensayo?”, *Compás de Letras*, núm. 5.

Marichal, J. (1984). *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, Alianza.

Martín, F. (1999). *La tradición velada*. Madrid, Biblioteca Nueva.

— (2010). “De la forma de lo hispánico”, en *Paideutika*, núm. 12.

Méndez Baiges, Víctor (2021). *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843-1973*. Madrid, Tecnos.

- Mermall, Th. (1988). "Eros edificante: la plenitud modernista en la ensayística actual", *Los Cuadernos del Norte*, núm. 49.
- Nicol, E. (1998). "Ensayo sobre el ensayo". En *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid, Tecnos.
- D'Ors, E. (1953). "Pensar por ensayos", *Clavileño*, núm. 10.
- Ródenas, R. (2009). "Ensayo y pensamiento". En *Literatura y bellas artes*, vol. V de España siglo XXI. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Salinas, P. (2007). "Ensayismo español", En *Obras completas*, vol. II. Madrid, Cátedra.
- Savater, F. (1995). "Ensayar el ensayo", *La Página*, núm. 20.
- ___ (2009). *El arte de ensayar*, Barcelona: Galaxia Gutenberg
- Sánchez Blanco, F. (1997). *El ensayo español. 2. El siglo XVIII*. Barcelona, Crítica.
- Tejada, R. (2023). *L'essai en Espagne a l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976) La malle et la boussole*. París, L'Harmattan.
- Vázquez, F. (2009). *La filosofía española: Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada Editores.