
TÉCNICA Y BIOÉTICA. REFLEXIONES EN TORNO A CARITAS IN VERITATE

Germán R. Scalzo

Abstract: El autor del presente artículo se sirve de los lineamientos rectores que ofrece Benedicto XVI en Caritas in Veritate sobre la bioética en el marco de la “mentalidad tecnicista” predominante para reflexionar sobre algunas cuestiones básicas sobre la técnica, la racionalidad humana y su correcto ordenamiento al bien de los hombres y las comunidades.

Palabras clave: Técnica, bioética, racionalidad humana, Caritas in Veritate, bien común.

I. Planteamiento general de la cuestión

“En la actualidad, la bioética es un campo prioritario y crucial en la lucha cultural entre el absolutismo de la técnica y la responsabilidad moral, y en el que está en juego la posibilidad de un desarrollo humano e integral. Este es un ámbito muy delicado y decisivo, donde se plantea con toda su fuerza dramática la cuestión fundamental: si el hombre es un producto de sí mismo o si depende de Dios” (CiV 74).

Al final de su encíclica social *Caritas in Veritate* (2009), tras un recorrido por los principales temas actuales que interesan –o deberían- a todos los “hombres de buena voluntad”, Benedicto XVI relaciona a la bioética con la lucha entre el “absolutismo de la técnica” y la responsabilidad moral. Previamente, en el mismo documento, el pontífice alertaba que tal absolutismo encuentra su máxima expresión en “la cultura actual del desencanto total, que cree haber desvelado cualquier misterio, puesto que se ha llegado ya a la raíz de la vida” (CiV 25), resumiendo esta idea en la expresión “mentalidad tecnicista, que hace coincidir la verdad con lo factible” (CiV 70).

Es notable cómo un tema relativamente nuevo (la bioética surgió en Estados Unidos en los años '70¹) ocupe la atención del Sumo Pontífice de la Iglesia Católica de una manera tan especial. Lo cierto es que tras la gran difusión que tuvo esta disciplina –de carácter interdisciplinario-, no han dejado de proliferar dilemas éticos, fuente de innumerables debates, que parecen irresolubles, pero que exigen un esfuerzo de diálogo particular, pues atañen a la vida de las personas y al bien común.

Como todo concepto social nuevo y polisémico, su definición y alcance ha ido cambiando a lo largo de los años, aunque hoy en día podemos referirnos a la bioética como aquella “parte de la ética que se dedica a estudiar las acciones técnicas del hombre en el contexto de la biomedicina, es decir, en el ejercicio profesional de las profesiones sanitarias y de la biología. Estas actuaciones tienen en común que afectan al hombre y a otros seres vivos; de ahí el prefijo «bio» de su nombre”².

¹ El primero en hablar de bioética fue Van Rensselaer Potter, investigador de la Universidad de Winsconsin-Madison, en su obra *Bioethics: Bridge to the Future* (Prentice-Hall, 1971).

² Pardo, Antonio, *Cuestiones básicas de bioética*, Rialp, Madrid, 2012, p. 17.

En sentido estricto, según reconoce su mismo origen, la bioética es la ética aplicada a los problemas biomédicos. Hoy se conoce a línea de pensamiento inicial como la “corriente liberal” de la bioética, caracterizada por dejar al margen las cuestiones filosóficas o fundamentales para centrarse en cuestiones más pragmáticas de aplicación técnica, tomando como principios general a la autonomía³ —entendida como libertad de coacción externa—, y como principios elementales el de beneficencia, el de no maleficencia y el de justicia⁴. Sin embargo, al carecer de un enfoque ético de base realista, estos son principios reductivos de corte subjetivista en los que no hay bienes ni virtudes sino meros deseos que satisfacer⁵.

Detrás de esta posición epistemológica se esconde uno de los principales mitos modernos: el del individualismo axiológico, que niega el carácter básicamente relacional de la persona⁶, vedando así el acceso a la comprensión misma de la racionalidad humana, que se construye en torno a la sobreabundancia del don. Frente a un modo de pensar en el que prima la negación del sufrimiento y la pretensión de autosuficiencia, “la misma biología humana ayuda

³ A pesar de la necesaria referencia a Kant, la forma de entender este principio por la corriente dominante en bioética, en absoluto es de corte kantiano; en lugar de buscar el fundamento de la moral, tal como hizo Kant con la idea del deber, lo que pretende es poder decidir subjetivamente lo que resulte más placentero. No interesa la norma moral sino la posibilidad de decidir absolutamente sobre las normas que rigen la propia vida.

⁴ Véase, por ejemplo, Beauchamp, Tom y Childress, James, Principios de ética biomédica, Masson, Barcelona, 1999.

⁵ El principio de beneficencia se reduce a hacer a los demás lo que ellos quieren, el de maleficencia, por el contrario, a no hacerles lo que no quieran; mientras que la justicia se reduce a su aspecto distributivo, darle a cada uno lo que le corresponde, que básicamente es respetar su derecho a la autonomía. Véase Pardo, Antonio, op. cit., cap. 6.

⁶ Véase Zamagni, Stefano “Sobre ciertos mitos de la condición juvenil en la era de la globalización”, en Por una economía del bien común, Ciudad Nueva, Madrid, 2012, pp. 49 a 58.

a entender como la racionalidad se desarrolla a partir de ese impulso a la donación mutua. Ayuda a descubrir las limitaciones de un modelo de economía y de sociedad compuesto de individuos adultos y autosuficientes, que no pueden ser ni débiles, ni ignorantes, ni enfermos, que nunca necesitan ayuda, que parecen que no necesitan que se les enseñe, y se les aconseje”⁷.

Volveré sobre este asunto más adelante, pero ahora me interesa hacer una breve referencia a otro de los grandes mitos actuales, el mito tecnológico, según el cual todo lo que puede ser hecho debería hacerse. La “fascinación post-moderna” por la tecnología – cuyo precedente moderno es la ciencia de finales el siglo XVII, que propició el enfoque de neutralidad axiológica, o lo que se conoce como “indiferencia moral” de la ciencia, reclama urgente una reconsideración desde el punto de vista moral.

II. Técnica y racionalidad humana

Aunque en los últimos años se han producido grandes avances científicos y tecnológicos, se ha generado también un gran desconcierto en el ámbito de la responsabilidad moral, que es lo propio de la racionalidad humana. Frente a una decisión moral, es decir, cuando se trata de decidir sobre fines alternativos, el recurso a la técnica se muestra insuficiente, incluso puede resultar paralizante. Zamagni lo ilustra del siguiente modo “cuando la pregunta pendiente de respuesta es más o menos ésta: ¿qué debo hacer para obtener lo que quiero?, recurrir a la razón técnica es de por sí suficiente. Le pedimos un algoritmo resolutivo. Pero cuando la pregunta es: ¿qué es bueno que quiera?, es decir, cuando se trata de elegir entre fines distintos, entonces resulta irrenunciable la nece-

⁷ Martínez Echevarría, Miguel Alfonso “Trabajo y racionalidad económica” en Dar razón de la esperanza: Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona (2004), p. 620.

sidad de disponer de un criterio de decisión basado en la categoría de los juicios de valor. Ningún progreso tecnológico podrá proporcionarnos el criterio de valor por el cual decidir nuestro plan de vida”⁸.

La ciencia y la técnica son muy buenas decidiendo sobre medios, pero no al momento de orientar medios a fines, que es lo propio de la razón práctica. Como resalta Crespo, siguiendo a Agazzi: “La dimensión práctica se preocupa por conocer y justificar el fin, un valor en sí que envuelve toda la acción. Tiene relación también con los medios, pero en cuanto impregnados por el fin, que es motivo que lleva a la acción. En realidad, cuando pasamos al campo práctico, éstos no son propiamente medios, sino partes del fin. La racionalidad práctica no se ocupa de los medios como medios, sino en sí, como fines particulares que deben estar en armonía con los otros, en un horizonte de totalidad. Ese todo es una cierta concepción de la propia vida”⁹.

Como resultado del modo de pensar moderno, derivado de la Ilustración, la deliberación sobre tales fines pierde su aspecto objetivo para quedar bajo el dominio de la mera subjetividad de cada individuo. El problema principal de una comprensión “tecnicista” de la bioética, es que, sin un marco más amplio que le oriente sobre los fines, no puede dar respuesta ni siquiera a los problemas de naturaleza técnica, que caen bajo su objeto, entre los que destacan, por mencionar algunos: el aborto, la eutanasia, la clonación, el trasplante, la contracepción, la manipulación genética, la eugenesia, la reproducción asistida, etc. El panorama se complica si reconocemos que detrás de estas problemáticas se esconden intereses económicos y políticos de gran alcance.

⁸ Zamagni, Stefano, op. cit. p. 53. El destacado es propio.

⁹ Crespo, Ricardo, “Las racionalidades de la economía”, en Cuadernos Empresa y Humanismo, 96, 2006, p. 28.

Más allá de las particularidades del caso, la bioética se nos presenta como un ejemplo muy paradigmático del estatus de la ciencia actual, en su esfuerzo por hacer una síntesis entre las dilemas que le presentan la aún irresuelta tensión entre naturaleza y cultura¹⁰, que nos legó el pensamiento moderno. En líneas generales, esto representó el esfuerzo de la razón por erigirse como un fundamento autónomo, lo cual equivale a rechazar la existencia de un fundamento sobrenatural. En efecto, “los descubrimientos científicos en este campo y las posibilidades de una intervención técnica han crecido tanto que parecen imponer la elección entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia (CiV 74). Obsérvese que en la misma génesis del pensamiento moderno encontramos sus rasgos más característicos: la tendencia al individualismo y la indiferencia frente a la verdad (reemplazada por la certeza); lo cual equivale al “desprecio del don”.

Desde el punto de vista epistemológico, esto traería importantes consecuencias. Uno de los autores que mejor vislumbró los efectos en el campo científico de este “mundo sin Dios” es Max Weber, con su idea de neutralidad axiológica. Heredero de la tradición kantiana, para Weber la realidad se presenta inaccesible al conocimiento humano, y el conocimiento es una tarea individual, una construcción ideal desde una perspectiva particular que presupone un determinado sistema de valores y que responde a unos intereses concretos. Esto no sólo torna problemático todo acuerdo interpersonal sino que además la “verdad” se vuelve provisional e interesada, supeditada a objetivos específicos de orden práctico, de ahí la importancia de analizar y comprender la acción social. Weber encuentra en la objetivación –que en realidad es la explicitación

¹⁰ Esta tensión se ha hecho manifiesta en la tradición kantiana, aunque encuentra sus raíces en un error teológico del siglo XIII. Véase Gillespie, Michael, *The Theological Origins of Modernity*, 2008, University of Chicago Press, Chicago.

subjetiva de lo “científicamente relevante”– de los valores e intereses un presupuesto para su tratamiento científico, único modo válido de conocimiento común. Concibe a la sociedad moderna como una continua lucha entre diferentes e irreconciliables racionalidades sustantivas (politeísmo de valores).

En un sentido amplio la razón es la facultad que nos permite desarrollar la capacidad de justificar nuestras creencias, explicar el porqué de nuestras posiciones frente al mundo y de nuestras acciones, y en especial, comprender las cosas, los hechos y las acciones de los demás. La racionalidad puede entenderse así como un modo de expresión y comportamiento que distingue a quienes tratan de justificar sus creencias y gobernar sus acciones mediante el uso de la razón.

La progresiva “racionalización” moderna niega la apertura irrestricta propia del conocimiento humano, y lo condena a la autorreferencialidad propia de la razón discursiva, con el presupuesto de que: “todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión”¹¹. En definitiva, la racionalización del mundo es consecuencia de una reducción en el alcance de la racionalidad humana. La principal limitación de la noción de racionalidad moderna estriba en haber reducido el conocimiento posible al conocimiento racional, que si bien es superior al sensible, no permite acceder a otros niveles superiores de conocimiento¹². El alcance real de la racionalidad humana es un problema gnoseológico que depende en gran parte de las distintas funciones que se atribuyan a la inteligencia humana en su tarea de conocer y comprender la realidad. En este sentido, “el absolutismo de la técnica tiende a producir una incapacidad de percibir todo aquello que no se explica con la pura materia” (CiV 77).

¹¹ Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, p. 201.

¹² Véase, por ejemplo: Sellés, Juan Fernando, *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Universidad La Sabana, Bogotá, 1997.

No obstante, “la razón humana puede, si quiere, descubrir su carácter donal. Ser racional en sentido pleno es poder acercarse con asombro al misterioso origen de esa donación, que permite ver más allá de lo sensible e inmediato”¹³. En la tradición clásica, el conocimiento humano no se agota en el conocimiento sensible y racional, sino que considera también unos modos de conocimiento superior: el intelectual y el personal. Para reparar en esos niveles, puesto que la razón no puede dar cuenta de sí misma¹⁴, es necesario un conocer superior al racional, no discursivo sino inmediato, que capte de modo global la razón, es el conocimiento intelectual¹⁵. Este binomio, el de un saber demostrativo y discursivo que depende de primeros principios captados por una función superior, que en la tradición medieval conoce como *ratio* e *intellectus* respectivamente, aparece a lo largo de toda la historia de la filosofía¹⁶.

El criterio de verdad no se descubre por la acción discursiva de la razón, sino por la contemplación de las cosas por el intelecto. Por su parte, el conocimiento personal es el que permite el conocer íntimo de la persona humana, ya que la razón no es persona sino que es “de la persona”. Ambos tipos de razón se refieren al movi-

¹³ Martínez Echevarría, Miguel Alfonso, “Trabajo y racionalidad económica”, p. 619.

¹⁴ “Darnos cuenta” de que disponemos de razón no es un conocimiento racional –mucho menos, sensible– como así tampoco lo es el darnos cuenta de que somos persona.

¹⁵ El intelecto agente está en acto y posee un hábito natural en virtud del cual actualiza la razón y la voluntad, lo que equivale a decir que ilumina los primeros principios reales, tanto teóricos como prácticos.

¹⁶ Cruz Cruz, Juan, *Intelecto y Razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, [1982(2009)], pp. 15–18. “Este fue comprendido entre los griegos como una relación de la *diánoia* al *nous*, entre los latinos como una relación de la *ratio* al *intellectus*; entre los modernos, como la relación del entendimiento a la razón o, en términos alemanes, del *Verstand* a la *Vernunft*”, p. 15.

miento adquisitivo, de manera que están supeditadas a los primeros principios para evitar que la búsqueda de la verdad caiga en un progreso al infinito. “Esto significa que la razón presupone, como condición ontológica y crítica de posibilidad, al intelecto”¹⁷. Sin este presupuesto, la razón humana está condenada a la autoreferencialidad.

III. Epistemología de la técnica

Ya en *Deus Caritas est* Benedicto XVI destacaba la importancia cognoscitiva del amor, cuyo descuido actual, consecuencia de esta comprensión errónea de la racionalidad humana –como una mera potencia de la razón–, se observa en la proliferación de las ciencias empíricas, que reducen el conocimiento a la utilización correcta de medios –validez instrumental– siguiendo el modelo del conocimiento científico. Claramente, el “experimento” técnico tiene un sentido diferente a la “experiencia” práctica. En el primer caso, los medios se disponen para alcanzar un resultado definido previamente, mientras que en el segundo, el hombre desarrolla un hábito moral que lo perfecciona intrínsecamente. Ambas conectan medios a fines, pero la razón técnica lo hace a través de conexiones meramente descriptivas, mientras que la razón práctica lo hace persiguiendo el bien, gracias al hábito de la *sindéresis*. La característica principal de la técnica, desde el punto de vista moral, es que es movida por un fin exterior a ella misma, y que, a diferencia de la acción práctica, no perfecciona moralmente al agente.

Esta diferencia está muy bien expresada en la Encíclica: “La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte. Pero la libertad humana es ella misma sólo cuando responde a esta atracción de la técnica

¹⁷ *Idem*, p. 21.

con decisiones que son fruto de la responsabilidad moral. De ahí la necesidad apremiante de una formación para un uso ético y responsable de la técnica” (Civ 70). No obstante, un “buen uso” de la técnica requiere un adecuado conocimiento de su condición epistemológica, que se remonta a la misma génesis del pensamiento filosófico.

Aristóteles distingue tres tipos de actividad humana (*energeia*): contemplación (*theôria*), acción (*praxis*) y producción (*poiêsis*); cada una de ellas gobernada por una forma distinta de excelencia racional (*aretê*). Así, la contemplación es gobernada por la razón teórica -teórica- (*sophia*); la acción por la razón moral -práctica- (*phronêsis*) y la producción por la razón técnica (*technê*). Aristóteles no opone pensamiento a actividad, reconoce que toda actividad humana compleja se caracteriza por la unidad entre concepción y ejecución, y que en relación a ella hay tres tipos de pensamientos (*dianoia*): el teórico, que especula sobre algo; el práctico, que obra y el productivo, que hace¹⁸.

Cada uno de los diferentes usos de la razón (teórica, práctica y técnica) origina un tipo de conocimiento -o ciencia en sentido amplio- diferenciado, según su objeto de estudio. La razón teórica nos permite conocer las esencias y las causas de las cosas, algo que es fundamental desde el punto de vista rector. La razón práctica permite al hombre deliberar sobre sus acciones de manera que se ordenen a su propia perfección. Es por ello que toda práctica es de tipo normativo, y le compete deliberar sobre medios y fines. La razón técnica, en cambio, sólo se mueve en el ámbito de los medios, y está orientada a resultados. La relación existente entre la razón técnica y la razón moral (*phronêsis-technê*) es de subordinación. En cualquier caso nos enfrentamos a dos tipos de teleología: “el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la

¹⁸ Véase Aristóteles, *Metafísica* II, 2 y VII, 1.

acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”¹⁹.

Hay cierta ambigüedad en el término *technê*, traducido alternativamente como “arte” o “habilidad”, es decir, para referirse tanto a las artes manuales o industriales como a los métodos instrumentales —que utiliza el hombre habilidoso en algo— para alcanzar fines. Aristóteles habla algunas veces de *technê* como un estado (*hexis*), y otras como una facultad (*dynamis*). En el primer sentido: “El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo [*poiêtikê hexis*] acompañado de razón verdadera, y la falta de arte [*atechnia*], por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a lo que puede ser de otra manera”²⁰. Aquí define la técnica como una especie de virtud —o vicio—, que no conduce a lo moralmente bueno sino a lo intelectualmente correcto; es decir, la *technê* procura los medios más eficientes para alcanzar los fines propuestos, ya sean éstos buenos o malos. Se trata de una “especie de virtud” porque propiamente la virtud está orientada al bien, y la *technê* es ambivalente, puede ser mal usada. Aristóteles alude a este segundo sentido del arte como una mera facultad (*dynamis*) porque se resiste a afirmar que algo pueda ser bueno intelectualmente pero malo moralmente²¹. Para que la *technê* sea una virtud, debe estar subordinada a la *phronêsis*²². Es cierto que la razón técnica requiere de la razón moral para ser buena, pero también ésta necesita de aquella para hacer efectivo el bien, porque “la prudencia es una virtud y no un arte”²³. Así, la *phronêsis*, como virtud moral e intelectual, incluye y perfecciona la *technê*, permitiéndole hacer un uso humano²⁴.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1140b.

²⁰ *Idem* 1140a.

²¹ *Dynamis*, a diferencia de *hexis*, puede ser utilizada para usos opuestos.

²² Murphy, James, *The Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven and London, Yale University Press, 1993 p. 106.

²³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1140b.

En el fondo, todas las cuestiones instrumentales son cuestiones morales, pero los fines deben ser humanos, no pueden relegarse a una simple causalidad mecánica. Es preciso dejar atrás, de una vez por todas, el reduccionismo epistemológico del individualismo, y la ilusión de una ciencia acrítica y libre de valores morales. “Para ello se necesitan unos ojos nuevos y un corazón nuevo, que superen la visión materialista de los acontecimientos humanos y que vislumbren en el desarrollo ese «algo más» que la técnica no puede ofrecer. Por este camino se podrá conseguir aquel desarrollo humano e integral, cuyo criterio orientador se halla en la fuerza impulsora de la caridad en la verdad” (CiV 77)

Podemos concluir resaltando que en cuanto que expresión de la capacidad de hacer del hombre, las técnicas se han vuelto más complejas y poderosas a lo largo del tiempo, “pero la racionalidad del quehacer técnico centrada sólo en sí misma se revela como irracional, porque comporta un rechazo firme del sentido y del valor” (CiV 74). Sin embargo, es preciso destacar el carácter moralmente ambiguo de la técnica, las cuáles, lejos de ser neutrales y objetivas, son diseñadas e impulsadas por intereses humanos, que admiten una mayor o menos referencia al bien común, que no es resultado de un consenso o acuerdo social, sino que se descubre con una mirada atenta y amorosa a la realidad, y al corazón humano. Por lo tanto, “ante esta pretensión prometeica [técnica], hemos de fortalecer el aprecio por una libertad no arbitraria, sino verdaderamente humanizada por el reconocimiento del bien que la precede. Para alcanzar este objetivo, es necesario que el hombre entre en sí mismo para descubrir las normas fundamentales de la ley moral natural que Dios ha inscrito en su corazón” (CiV 68).

Por último, quisiera terminar resumiendo estas ideas con una cita de *Populorum Progressio*, una de las principales fuentes de

²⁴ Idem 1141a, 1141b, 1142a, 1143b, 1153a.

Benedicto para CiV: “Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicas, cada vez en mayor número, para ese mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar, en toda su plenitud, el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (PP 20).

Bibliografía

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1988.

Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998.

Beauchamp, Tom y Childress, James, *Principios de ética biomédica*, Masson, Barcelona, 1999.

Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, 2005.

Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 2009.

Crespo, Ricardo, “Las racionalidades de la economía”, en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, 96, 2006.

Cruz Cruz, Juan, *Intelecto y Razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, [1982(2009)].

Gillespie, Michael, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.

Gloria María Tomás y Garrido, *Manual de bioética*, Ariel, Barcelona, 2001.

Llano, Alejandro, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.

Martínez Echevarría, Miguel Alfonso “Trabajo y racionalidad económica” en *Dar razón de la esperanza: Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

Murphy, James, *The Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven and London, Yale University Press, 1993.

Pardo, Antonio, *Cuestiones básicas de bioética*, Rialp, Madrid, 2012.

Paulo VI, *Populorum Progressio*, 1967.

Sellés, Juan Fernando, *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Universidad La Sabana, Bogotá, 1997.

Sellés, Juan Fernando, *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Rialp, Madrid, 2007.

Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967.

Weber, Max, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1985.

Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edición crítica de Francisco Gil Villegas M. Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, 1971.

Zamagni, Stefano “Sobre ciertos mitos de la condición juvenil en la era de la globalización”, en *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid, 2012.