

Ética y vida. El problema de las drogodependencias

Francisco López Frías
Universidad de Barcelona

El problema de las drogodependencias como tema ético puede abordarse, sin caer en la predicación moral, desde una Filosofía de la Vida. En realidad constituye, en última instancia, una importante cuestión filosófica donde se manifiesta la insuficiencia de la razón «pura» para entender esa realidad «imperfecta» que es la vida humana. Las consecuencias han sido no sólo teóricas sino prácticas, lo que ha afectado gravemente a la moral contemporánea, que ha llegado a ser una realidad extraña a la vida. Ésta tiene su propia estructura, progresivamente suplantada durante los últimos siglos por una cultura magnífica, pero sin raíces, desactivadora de los estímulos naturales que la hacen posible.

Palabras clave: Filosofía de la vida, ética, libertad, drogodependencias, felicidad, utilitarismo.

The problem of substance abuse, as a topic in philosophical ethics, can be adequately analyzed from the perspective of a Philosophy of Life. This modern moral dilemma demonstrates the inadequacy of the philosophical posture of «pure reason» for deciphering realities as «imperfect» as the human condition. Beyond its theoretical ramifications substance abuse also has an unprecedented practical effect upon human lives, and has contributed to a transformation of the contemporary moral order which has reduced it to a distorted reflection of its prior form. While the West has over the last three centuries produced a magnificent culture and standard of living, it has also generated serious ethical problems—such as that of substance abuse—at its moral order has become disengaged from the natural mooring which gave it form and has lost the roots which sustained it.

Key words: Philosophy of Life, Ethics, Substance Abuse (Drogadic-tion) Freedom, Well-Being, Utilitarianism.

Uno de los complejos que la Ética arrastra hoy —toda vez que se ha convertido en materia que interesa también a políticos, médicos, economistas, juristas y profesionales de los más diversos campos— es el temor a no ser realista, acuciada por la sensación de que sus admoniciones podrían no ser tomadas demasiado en serio por quienes acaso van a acusarle de ser una mera predicación en el vacío (Williams, 1972; Stigler, 1982). Y es que no son pocos los que han perdido la confianza en lo que dicen los moralistas a quienes ven —y no es del todo justo— como capaces de articular discursos hermosos y respaldados por una dialéctica potente, pero inservibles a la hora de explicar conductas concretas que, como en el caso de las drogodependencias, afectan gravemente a la sociedad de nuestro tiempo.

Consciente del problema, este trabajo se acomete tras haber dictado una *Lección de Ética* en un *Master en Drogodependencias*¹ experiencia que ha acabado, entre otras, con la tentación de hacer morder el polvo de formulaciones teóricas a quienes tienen las mismas preocupaciones que el moralista, referidas a la realidad concreta de su trabajo. Hay en él por tanto un decidido propósito de que no se convierta, dentro del número monográfico de este *Anuario de Psicología*, en la quinta rueda del carro. Es además una buena oportunidad de proponer el punto de vista moral como la cuestión radical del problema de las drogodependencias. La tarea no es muy fácil porque la vida humana, sobre la que aquí se pretende analizar el tema, es una realidad sobre la que pocos han pensado en forma teórica y deliberada².

Nuestro tiempo

La moderna sociedad industrial ha proporcionado un desarrollo y unas formas de vida a los que probablemente no sea fácil ni acaso conveniente renunciar, aunque muchos se preguntan si no se está pagando por ello un precio exagerado. Cosas que hasta hace poco parecieron tan abundantes como el agua y el aire se muestran como bienes finitos a pesar de las técnicas capaces de paliar la escasez, controlar el consumo, alumbrar yacimientos y reciclar los productos de desecho. Esto cuando todavía sólo una porción reducida del planeta —el llamado mundo occidental— es el único beneficiario de la barbarie; da vértigo pensar lo que pasaría si se incorporasen a estos modos de vida —¿por qué no?— los millones de habitantes de la tierra que todavía no los tienen.

Todos parecen estar de acuerdo en que algo hay que hacer para evitar el grave desequilibrio, pero atacar el problema en profundidad lleva a tocar las raíces mismas de nuestra civilización moderna.

La dimensión ética del problema es menos perceptible porque las consecuencias tardan en manifestarse por lo menos una generación y sus efectos son

1. Curs de postgrau *Master en Drogodependències*. Curso 1990-1991. Lección Inaugural: *Persona, libertad y drogodependencias*.

2. La referencia principal de este trabajo la constituye la *Filosofía de la Vida* tal como se contiene en la obra de Ortega y Gasset y sus principales cultivadores, Marías, Rodríguez Huéscar y Granell. Ello implica sin embargo una referencia continua al pensamiento moderno, especialmente el de nuestro primer tercio del siglo xx.

mucho más graves; las lacras morales pueden llegar a ser usos generalizados y no se muestran con tanta impertinencia como para que los *ecologistas* de la moral puedan hacer eficaz su denuncia ante la opinión pública. Pero el hombre moderno se encuentra vitalmente desorientado y el fenómeno, tal como fue detectado en la década de los 30 (Ortega y Gasset, 1930; Mannheim, 1935; Vela, 1935), no ha hecho más que confirmarse. Las exigencias de la vida urbana con el anonimato, la explotación en el trabajo, el desarraigo social y cultural, la especialización, el aislamiento y la carencia de un mundo propio que suministra al hombre el estímulo natural para superar los problemas, le hacen recurrir a estimulantes tan diversos como el alcohol, las drogas, las sectas y las ideologías, opciones todas en las que la racionalidad brilla por su ausencia; o a sofisticados sistemas —cuando se puede— de lo que podríamos llamar *sucedáneos vitales*, como el deporte y el ocio que se convierten en una actividad paralela durante la cual el hombre se sale de su medio habitual para tomarse lo que Ortega llamó muy significativamente «vacaciones de humanidad» (Ortega y Gasset, 1942). Pero todo esto se hace a fuerza de dinero, reto ante el que no suele arrendarse el hombre contemporáneo que se caracteriza por su capacidad de conseguirlo. Da la impresión de que se vive para ganar el dinero que es preciso gastar en los medios que hagan posible las actividades que nos permitan desentendernos del cómo, dónde, cuándo y para qué lo ganamos.

La ética pasa así a un plano secundario, prácticamente reducida a su dimensión pública de cumplimiento de las leyes y los pactos, dentro de una civilización magnífica, pero que ha llegado —con una extraña renuncia a la lucidez y a la razón— a constituir la última causa de que los países occidentales se hayan entregado al consumo de droga, lo que nunca habían hecho, salvo excepcionalmente, hasta hace cosa de treinta años.

Crisis de la razón

En el fondo de todo esto late la radicalidad de un problema filosófico relacionado con la manera como ha sido entendida la racionalidad a lo largo de la época moderna, de espaldas a la vida. A estas alturas de la historia el hombre tendría que haber llegado, tal como auspició la Ilustración, al uso de razón en su más alto grado, pero la realidad ha conducido casi exactamente al polo opuesto en un mundo donde la irracionalidad ha adquirido carta de naturaleza; la modernidad dio toda la importancia a la razón *pura* haciendo de la propia vida un derivado de ella; la tradicional fórmula de que el hombre es un ser racional ha sido casi siempre mal entendida al no haberse cuidado de distinguir entre claridad dialéctica y claridad de aprehensión de los hechos inmediatos, y esta mala inteligencia no sólo ha ocasionado graves errores en la teoría, sino también gravísimos en la práctica para lo cual se han buscado justificaciones que desfiguraban su procedencia. La razón, desde Descartes, sedujo a los filósofos porque es más *segura* que la vida que es *radical inseguridad*. Con la razón dándose cuenta a sí misma y no a la realidad, el hombre ha podido hacerse extravagantes ilusiones sobre sí mismo y ése es el sentido último del mensaje goyesco de que *El Sueño*

de la Razón produce Monstruos. La historia del hombre moderno adolece de esta grave deficiencia filosófica que supone haber desplazado a la razón de la vida. Después de Hegel se buscó la salida del coto cerrado en donde la razón se había atrincherado, tratando de dar sentido a la espontaneidad de la vida; así surgen las diversas corrientes vitalistas e irracionistas, intentos valiosos pero incompletos porque prescindían de la razón. Las corrientes vitalistas son muy diversas y van desde las posiciones meramente biológicas a las filosóficas que a su vez son muy matizadas en lo que al *ingrediente racional* de la vida se refiere y que podemos sintetizar en tres posturas: a) El conocimiento se explica por los mismos principios biológicos que gobiernan el organismo (positivistas y pragmáticos). Es clásico el empiriocriticismo de Avenarius y el de Mach. b) Hay una relación cognoscitiva, más inmediata con lo real, que la razón; lo que verdaderamente el hombre hace no es tanto pensar como *vivir íntimamente* lo que equivale a considerar a la vida como un método de conocimiento. El representante típico es Bergson. c) El vitalismo moderado que no acepta otra forma de conocimiento teórico que el racional pero situando en el centro del sistema el problema de la vida.

Las posiciones irracionistas son también muy variadas y las han sostenido autores muy diversos y prestigiosos como Schopenhauer, Spengler, Simmel, Hartmann, Nietzsche, Burckhardt y Unamuno; los tres últimos citados son en buena medida fronterizos con los vitalistas.

Vitalistas e irracionistas están efectivamente en el marco de lo que conocemos genéricamente como «filosofías de la vida» pero se alejan de la razón como algo superpuesto a ella o simplemente inservible. Ortega y Gasset hace de la vida la razón por excelencia y considera estas posiciones como etapas intermedias entre la razón pura del idealismo y la razón vital de su raciovitalismo (Ortega y Gasset, 1912).

No hay otro camino que conciliar vida y razón en el vivir mismo, pues es ahí donde se muestra la coherencia racional de la vida. Lo incoherente no es lo irracionista en abstracto sino lo contrario de la vida. La vida humana, en tanto que moral, no es irracionista aunque en ella puede anidar la sinrazón si el hombre usa la libertad radical que le constituye para la opción caprichosa o inauténtica, es decir, amoral. La vida no es un *factum* sino un *faciendum* y, mientras dura la tarea de hacerla, el hombre está tentado de abdicar ante el esfuerzo, la dificultad o el capricho, en detrimento del uso de razón que para vivir se necesita. Enfrentarse a las dificultades es una *decisión racional* y moral a la vez porque obliga a pensar la realidad para encontrar las soluciones mejores aunque éstas no sean las más sencillas.

Filosofía de la vida

La opinión que se tiene de la filosofía no es demasiado halagüeña y eso es preocupante. Es probablemente el síntoma de que nuestro tiempo no tolera ya que se haga cualquier filosofía y la causa de que la sociedad no se tome realmente en serio lo que se hace con ese nombre en las instituciones. En situaciones

graves, los otros profesionales implicados esperan del ético más que una opinión o una diagnosis teórica ante problemas como el aborto o la decisión de alimentar por la fuerza a quien hace huelga de hambre. Desde una filosofía de la vida, que se preocupa de calibrar el grado de racionalidad de que una persona dispone en cada momento, no se cae en la ligereza de suponer que hay que respetar la decisión de matar o morir (por referirnos a la irracionalidad de los ejemplos citados) que una persona ha tomado en un determinado momento, y convendría preguntarse si la llamada *autonomía moral* de la persona ha tenido en cuenta que la razón no es infusa ni igual para todos y que, por tanto, no se puede respetar en abstracto si se quiere estar seguro de lo que se quiere respetar. En el tema que nos ocupa de los drogodependientes es claro que no habrá manera de ayudar a ninguno explicándole que *no debe* hacerlo por *imperativo categórico*, la espléndida formulación kantiana que contaba con que todos los hombres iban a disponer algún día del mismo grado de racionalidad. La filosofía *de* y *desde* la vida no tiene problemas de ese tipo porque su pretensión se cifra sólo en reducir la razón pura a razón vital. Es necesario afrontar un diálogo con la modernidad a la que se pretende relevar, lo que puede ser largo. Pero mientras tanto contamos con que la vida humana ya funciona racionalmente aunque no esté formulada una Filosofía de la Vida.

Partamos del hecho sencillo de que hay gente que tiene lo que vulgarmente se llama *filosofía de la vida* es decir una cierta capacidad para saber a qué atenerse y que sabe elegir entre lo más cómodo o lo más conveniente para el conjunto de su vida en un plazo no sólo inmediato sino con perspectiva de amplio futuro. En la *Ética a Nicomaco*, la obra más universal e importante de moral, se realza desde el comienzo la perspectiva de *una vida entera* orientada al Bien (Aristóteles, EN 1094a ss). Filosofía de la Vida —una alternativa al racionalismo e idealismo que ha caracterizado a toda la edad moderna— no es exactamente ese saber vivir porque falta la elaboración rigurosa de la teoría pero, de momento, es suficiente para nuestro cometido inmediato dentro del problema de las drogodependencias.

Felicidad, razón y vida

La idea es sencilla pues se trata de pensar con una cierta rigurosidad la apreciación por muchos compartida de que nuestra sociedad ha progresado bastante en determinados aspectos, alcanzando logros que parecían imposibles, pero sin que haya habido un desarrollo análogo (antes al contrario) de la felicidad humana que ha quedado trivializada y reducida a fenómenos pasajeros o de simple consumo y, como tantas otras cosas, entendida como algo externo a la persona, como algo que viene de fuera destinado a llenar un vacío. En realidad vida es sinónimo de plenitud porque está *potencialmente* llena de cosas que se quieren hacer, ilusionada con los proyectos aunque todavía no sean pero que *se esperan* realizar. ¿Qué ha pasado para que desaparezca la esperanza que la constituye? Sin duda se ha llegado a ese convencimiento porque la cultura y la civilización

moderna han contribuido a debilitar las aspiraciones en un mundo que ha acabado creando falsas expectativas y ha arruinado las que son posibles.

Urge pues poner en claro una teoría de la vida humana a partir de ella misma, sin interpretaciones previas, porque la vida no es reductible. Vivir es estar en la inevitable tesitura de tener que hacer algo y nadie tendría que engañarse ni ser engañado respecto a que *se trata de una dificultad*; no se trata tampoco de entender la vida como puro sacrificio. Recuérdese la época de las medicinas amargas —si no fastidian no curan parecía ser su divisa— y de las inyecciones, el aceite de ricino y el de hígado de bacalao. El verdadero problema de la vida no es el sufrimiento; para eso no hace ninguna falta razonar y además sería demasiado fácil pues bastaría con aguantarse para resolverlo. Vivir es proyectar y ejecutar bien el proyecto y ahí radica su dificultad. El sacrificio como disciplina tiene una intención loable y no es enteramente desdeñable siempre que tenga un sentido, esté orientado a un fin concreto y no sea una imposición gratuita. Como el placer mismo, adquiere todo su sentido en el seno de una *vida razonable*.

El lugar de la ética en la vida

El *uso de razón*, que sólo puede hacerse viviendo, es precisamente el lugar de la ética en la vida porque razonar es el esfuerzo por encontrar la elección apropiada al proyecto, la capacidad de hacerse cargo de la realidad con todas sus consecuencias. La ética no es por tanto una imposición que viene de fuera, sino una absoluta necesidad de tomar decisiones en las cuales al hombre *le va la vida*, decisiones que no están prefijadas sino que hay que inventar o arriesgar en cada momento. Vivir no es simplemente un problema o un conjunto de ellos, sino *el* problema radical en donde aquéllos se inscriben; es razonar la realidad eligiendo entre opciones que no son indiferentes, lo que hace de la decisión una carga moral en la que es el propio individuo quien se impone la norma de conducta, no por *puro deber* racional sino por *necesidad vital*, la cual es racional porque es vital y no al revés. En la *Filosofía de la vida*, el *deber ser* del moralista y del jurista se considera una visión parcial, una interpretación insuficiente porque sólo *debe ser* lo que *puede ser* y sólo *puede ser* lo que se mueve dentro de las condiciones de *lo que es* (Ortega y Gasset, 1920). La razón se da en la vida —no la vida en la razón— y es una facultad humana y *al alcance* de lo humano si se ponen los medios de obtenerla, porque no es un don gratuito como tampoco lo es la libertad; en ambos casos *hay que esforzarse* para alcanzarlas. La aceptación de ese esfuerzo es la moralidad, consecuencia de la autoimposición de la vida racional y libre. La dimensión moral del hombre no es por tanto un añadido, sino la condición misma de la elección donde los deberes no son imposiciones extrañas sino propias; éste es el sentido en que Zubiri hablaba del hombre como un animal *deбитorio* (Zubiri, 1963).

La vida como problema

Que la moralidad esté dentro del individuo mismo da una buena pista para abordar el problema de las drogodependencias. El *dentro* es sin embargo un tan-

to problemático porque la vida se proyecta desde el interior del individuo pero hay que hacerla *fuera* de él. Ortega habla de ella como «un dentro que se hace fuera» y subraya que eso es precisamente la dificultad radical en que consiste vivir (Ortega y Gasset, 1932). Esto implica que para abordar la cuestión de las drogodependencias sea preciso echar también, más adelante, una mirada atenta al tipo de sociedad en que nos encontramos.

El problema es pues que la vida tenga que hacerse precisamente *fuera* del individuo, en un mundo *ex-traño*, pero se trata de un asunto *suyo*, intransferible por lo cual debe afrontarlo y resolverlo él mismo. Pero no es la presión de una supuesta *alma colectiva* (Durkheim, 1895) el artifice de la moralidad sino el individuo capaz de resistirla. Es el individuo el que vive en la sociedad y no la sociedad en el individuo. La presión social existe sin duda y es muy eficaz, e incluso provechosa, para muchas cosas que se transmiten por usos sociales como la propia civilización y la cultura, pero no puede imponer al individuo moralmente pertrechado, capaz incluso de soportar la tortura, lo que éste no quiera; menos aún puede imponer al desmotivado que no cree en nada, aunque por la razón contraria. Nos interesa subrayar esta actitud como contraste pues se trata del hombre moral frente al desmoralizado. La norma moral es opuesta al capricho. Nadie se impone *a sabiendas* lo que no le conviene, pero saber lo que nos conviene es un acto *tan racional como moral*. La razón me permite conocer el problema, y la moral me obliga a asumirlo aunque ello suponga un esfuerzo. La función del hábito moral —la virtud— es sustituir el uso de razón cuando todavía no existe (niños), no se ha desarrollado (personas inmaduras) o se ha perdido (drogodependientes).

La moralidad *tradicional* cumple esa función de suministrar normas que, aunque son en su origen racionales, pierden su sentido, pero no su vigencia, hasta que son sustituidas por otras de tal manera que a los periodos de crisis suelen seguir los normativos repitiéndose los ciclos. La actitud cambia sin embargo en nuestro siglo respecto a la esencia misma de la normatividad (Aranguren, 1967). Desde entonces la obligación ha sido progresivamente rechazada por nuestro tiempo —todavía queda alguno de los *graffitis* que llenaron las paredes de nuestros claustros— como algo intolerable que nos imponen desde fuera. No se ha calibrado bien la importancia de que estas normas suministradas por la tradición ayudan al individuo a valerse por sí mismo, es decir, le suministran pautas que acepta de manera voluntaria porque resuelven cuestiones rutinarias. Dentro de una civilización que ha fomentado la dinámica tanto como favorecido la pereza mental, no se ha reparado en la inconsciencia de negarlas de raíz. Se ha confundido la moral con el material cumplimiento de sus normas ignorando que al desprenderse de éstas no dejaban sólo el envoltorio sino también lo que había dentro. Eso es haber apostado sin saberlo por la amoralidad de la vida, lo que la vida misma no tolera porque se le desactiva el centro de decisión donde se generan las fuerzas necesarias para enfrentarse a los problemas. Como la célebre paloma de Kant, que pensaba en el aire que la sustentaba como aquéllo que le impedía volar más rápido, viven muchos hombres de nuestro tiempo en esa creencia que les lleva a dimitir de las obligaciones. Así se vive *en hueco* y se llega al recurso fácil de las drogas para llenar el vacío.

Libertad como necesidad

Es necesario entender en qué consiste la libertad de la vida y no meramente la racional y abstracta. La primera es una necesidad y la segunda una interpretación. Que la libertad sea, pues, algo necesario hay que entenderlo en su sentido radical y esto distorsiona un poco la idea habitual que de ella se tiene como un derecho más. *No es que no sea un derecho, sino que es también y al mismo tiempo una obligación.* Es el medio de que el hombre dispone para enfrentarse a la elección tomando las riendas propias de su vida. Sentirse libre es también sentirse forzado a serlo. La diferencia de la *metafísica de la vida* con otras metafísicas es que en ella la realidad (la vida humana) *no es dada sino como problema, no es algo hecho, sino haciéndose* (Rodríguez Huéscar, 1982).

En este contexto adquiere su exacto sentido la afirmación de que el hombre es constitutivamente libre, apreciación que Sartre convirtió en una *condena* (J.P. Sartre, 1946, p. 37) pero que, en realidad, es la condición capital para contrarrestar esa limitación de lo humano. El auténtico descubrimiento de la *forzosidad* de la libertad es formulado mucho antes³. Frente a lo que Sartre pensaba, la verdadera condena sería no ser libre, aunque sea en esas limitadas condiciones. Ser libre es tener conciencia de la limitación de lo humano y la libertad es para paliar esa deficiencia. Se es libre no para hacer cualquier cosa sino *lo que se tiene que hacer* (no simplemente lo que *se debe* hacer). Si esta exigencia se soslaya la vida sigue pero no igual. En la elección se muestra con toda radicalidad tanto la necesidad de ser libre como la inexorable dimensión moral de la libertad. La obligación de ser libre, lejos de limitarnos, nos conduce —por la vía moral— a la superación, nunca totalmente consumada, de esa deficiencia. La libertad así aceptada es la única forma de ensanchar el horizonte de esas limitaciones que son consustanciales a la vida misma y que nos persiguen como la sombra al cuerpo. No hay que engañarse ni engañar despreciando a la única clase de libertad que en el hombre es posible porque la libertad no es abstracta sino vital. Tras la Revolución Francesa se habló —y este es un tema ya clásico— de dos clases de libertad a las que se llamó respectivamente *de los antiguos* y *de los modernos* (Benjamin Constant, 1819) lo que no es una apreciación meramente cronológica. La distinción es muy sutil pero, formulada por alguien que hoy tildaríamos de *político pragmático*, nada sospechosa de irreal. Sin embargo son muchos los que parecen conocer sólo la existencia de la primera y habría que indagar, dada la incidencia de esta apreciación en nuestro momento, hasta qué punto el problema de las drogodependencias no sea, en última instancia, consecuencia de que *persona y libertad* hayan llegado a ser en el pensamiento contemporáneo poco más que dos duros —aunque hermosos— vocablos sobre los que se puede perorar impune e indefinidamente.

La condición heroica de la vida

La vida humana es una actividad en gran medida *heroica* porque es esen-

3. Ortega y Gasset anticipó en nueve años este tema sartriano aunque sin «angustia existencial» y con significado distinto: «Soy libre —escribe— soy por fuerza libre, lo soy quiéralo o no». (Ortega y Gasset, 1935, p. 34.)

cialmente dificultad, inseguridad y lucha; estas características se muestran tanto en la obra modesta como en la gigantesca. Dejar de fumar, presentarse en público, hacer una declaración de amor, pedir dinero prestado, etc. no son cosas imposibles para casi nadie y sin embargo pueden comportar, en algunos casos, auténticas hazañas y no parece haber en ello una explicación objetiva. Esta sencilla observación nos pone de manifiesto que no todos nos comportamos de forma igual ante los mismos problemas e incluso una misma persona puede variar su comportamiento si la situación se presenta en otro momento y con otras circunstancias, no digamos en otra época de su vida. La razón es que todo vivir cuesta un esfuerzo que se nos antoja enorme aunque objetivamente sea de lo más trivial. El tamaño de lo gigantesco es lo de menos porque los gigantes no existen y los introducimos en nuestra vida con las dimensiones suficientes para que nos parezcan un obstáculo insuperable. Hay que acostumbrarse a vivir procurando no imaginarlos pero es obvio que si los inventamos es porque de alguna manera tenemos que concretar la sensación de la dificultad (Ortega y Gasset, 1914).

No es extraño por tanto que el hombre necesite estimularse para acometer la siempre problemática tarea de vivir y según parece, su propia estructura psíquica y somática es capaz de suministrar, en determinadas situaciones, las dosis oportunas de lo que el organismo necesita en un medio frecuentemente hostil. Dispone además de unos recursos culturales, auténtico repertorio de soluciones a problemas concretos, que palián su condición menesterosa. Interior y exteriormente pues el hombre está diseñado para superarse y ello es hasta tal punto la clave de su vida, que el que no tiene dificultades verdaderas se las busca. En realidad no hay nadie que carezca de dificultades, pero el individuo las escamotea cuando no quiere enfrentarse a ellas y las cambia —la vida es *quehacer* y esta condición es inalienable— por otras inventadas y más dóciles, pero que falsifican las vidas como unos Don Quijotes *del revés* pues las ficciones de este personaje cervantino eran para hacer con sus hazañas una vida esforzada y digna de la caballería mientras que la mayor parte de los casos de la vida real son para escurrir el bulto.

El que recurre a la droga carece, en grado eminente, de la fuerza necesaria para ser libre y enfrentarse a esa pequeña-gran heroicidad que es vivir. Drogarse es una forma de evadir la obligación de vivir, en definitiva de escamotear la condición humana para entregarse a una existencia que no se parece casi nada a la vida y cabría preguntarse acerca de si esta forma de cuasi-vida es una consecuencia de la droga o acaso el recurso a la droga una consecuencia de una cuasi-vida, es decir, de una vida falsificada en su propia raíz; porque nuestra civilización moderna ha contribuido, a través de unos pasos que sería interesante estudiar con atención, a suprimir de la vida ingredientes que básicamente la constituyen, como la competencia y la inseguridad. La vida ha llegado así a ser un hueco de sí misma, ha trocado la libertad en seguridad y ha conducido al hombre contemporáneo a la convicción, la cual ha operado con la «eficacia» de un estupefaciente, de que no tiene ninguna obligación, aunque sí todos los derechos (Ortega y Gasset, 1930). Se ha querido ocultar la dificultad en que la vida esencialmente consiste y el hombre de nuestro tiempo ha caído en esa trampa aceptando por comodidad la *amoralidad* de la vida; ha preferido ignorar su constitutiva dificul-

tad y rechazado los deberes como imposiciones extrañas; renunciando a hacerse cargo personalmente de cosas *tan suyas* como la razón, la felicidad y la libertad, ha admitido, con gran desprecio de sí mismo, que lo valioso no es él sino lo que viene de fuera. No es extraño que haya sido nuestra época la que menos haya valorado el comportamiento heroico, lo haya suplantado o simplemente ridiculizado. Paradójicamente el héroe de nuestro tiempo es el antihéroe.

Cultura y vida

La vida humana es compleja y difícil pero su funcionamiento es increíblemente sencillo. Caminar es un proceso complicadísimo pero de ejecución elemental, y con el habla pasa algo parecido; de tal manera que caminamos y hablamos porque no es necesario pararse a pensar que lo hacemos. Esta *facilidad* no se reduce sólo a aspectos motores o logopédicos sino que abarca también incluso a la solución de situaciones que requieren una reflexión y ello es así porque una buena parte de los esquemas de comportamiento son usos sociales a los que el hombre se permeabiliza en el seno de una cultura que le transmite el repertorio de experiencias que otros consolidaron como eficaces pautas de conducta. Frente a lo que Durkheim pensaba de esta influencia, se descubrió su carácter eminentemente *irracional* (Ortega y Gasset, 1939, pp. 73-78) lo que no estorba nada la racionalidad de la vida, antes al contrario, la enriquece con soluciones *automáticas* a cuestiones que no nos preocupan porque somos de ellas meros ejecutores. Al darnos resuelto casi todo el programa de lo que hay que hacer, deja todo el espacio libre para el desarrollo de la vida racional, creadora y verdaderamente humana.

Ese fenomenal mecanismo que son los usos nos permite apropiarnos de forma *mecánica* de la cultura. Pero la textura cultural no es puro mecanismo por lo que necesita ser *aprendida, incorporada y repensada* para que el nuevo usuario la haga realmente suya. Puede llegar a no entenderse algún aspecto de esa cultura heredada y nadie sabe muchas veces por qué se hacen ciertas cosas *aunque haya el convencimiento de que se tienen que hacer porque siempre se han hecho* ya que cuando las cosas están ahí será por algo⁴. Pero a veces ocurre que el hombre niega la cultura de la que ¿sin saberlo? se sustenta y eso equivale a negar la moralidad de la vida que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo. Con extraña naturalidad el hombre de nuestro tiempo se ha instalado en esa *creencia* sin duda porque toda la cultura y la civilización moderna le han llevado a ese convencimiento «embalado sin reservas por la pendiente de una cultura magnífica pero sin raíces» (Ortega y Gasset, 1930, p. 278).

La ética de nuestro tiempo

La ética de nuestro tiempo viene prácticamente definida por el *Utilitaris-*

4. Hay una forma de *sabiduría* que consiste en la aceptación de los hechos como algo inexorable. Son famosas las sentencias atribuidas al torero Rafael 'El Gallo' («lo que no puede ser no puede ser y, además, es imposible») una de las cuales fue en ocasión en que le fue presentado Ortega y Gasset como *filósofo*: «Bueno es —dijo— que haya gente 'pa tó'».

mo, «una de las tradiciones más sólidas, coherentes, y vivas del pensamiento moral y político de los dos últimos siglos» (Gutiérrez, 1990, p. 141) aunque acusado como un modelo ético de dudosa reputación filosófica (Williamms, 1981) e incluso cuestionado respecto a que efectivamente se trate de una moral. Los autores que ponen en duda la moralidad del utilitarismo son muchos y casi todos pertenecen a las corrientes neocontractualistas y neoliberales (Hayek, Nozick, Dworkin, Swartzs, Buchanan, etc.). Algunos neoliberales la aceptan en parte (J. Rawls, 1971) pero hay otras críticas más concluyentes: «Las doctrinas immoralistas que hasta ahora han llegado a mi conocimiento carecen de sentido común. (...) Pero, en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos que son las moralidades perversas. Y en mi entender —y no sólo en el mío— lo son todas las moralidades utilitarias» (Ortega y Gasset, 1914).

Que las diversas posiciones tengan efectivamente su parte de razón nos pone de manifiesto la capacidad de la doctrina utilitarista para incardinarse en los problemas políticos, jurídicos, económicos y éticos de la sociedad a la que ha sido capaz de aportar eficacia material suficiente como para conseguir la mayor cantidad de bienes para el mayor número posible de personas. Su *pedigree* filosófico es muy modesto pero razonable y digno sobre todo a partir de la formulación definitiva cuando se introduce, en la evaluación de los placeres, la calidad además de la cantidad (J.S. Mill, 1861). Se acepta que la corriente toma cuerpo con unos discípulos atípicos de Locke⁵ aunque recientemente se ha retrasado esta referencia histórica hasta Francis Bacon haciéndolo coincidir con el momento en que, usando la lengua vernácula (inglés) en lugar de la latina, se introducen en el pensamiento las formas de vida inglesas; así el utilitarismo es, en su origen y desarrollo, una tendencia eminentemente británica caracterizada por la *cuantificación de la felicidad* (J. Marías, 1987).

El éxito del utilitarismo es innegable con una influencia decisiva en el mundo de hoy que hay que sopesar con prudencia. A partir del primer tercio del siglo pasado se convierte en el responsable más directamente implicado en la implantación progresiva de las libertades públicas y del sistema democrático; ello se debe no sólo a su eficacia para producir bienestar sino también a su capacidad para fomentar las instituciones creando los lazos de la convivencia sobre la idea de que los *beneficios públicos* están directamente relacionados con el afán egoísta capaz de generarlos en la máxima cantidad y para que alcance al mayor número posible de ciudadanos (Mandeville, 1729). Lo bueno, además de lo placentero, se definirá por conductas cuyos resultados generen lo que se llama *excedentes éticos*. La eficacia se constituye en la principal baza moral del utilitarismo que tiene una notable capacidad de identificación con todas las doctrinas en las que pueda apoyarse para la consecución de sus objetivos.

El gran impulsor del utilitarismo clásico es J. Bentham cuya extensa obra impregnada de radicalismo filosófico no fue sólo un cuerpo doctrinal sino un auténtico arsenal de medidas prácticas, aspecto que le resolvió de manera eficaz su íntimo colaborador James Mill. Con Bentham se extenderá el principio de la

5. Se trata de Shaftesbury, Butler y Mandeville cuyas obras son recogidas y sistematizadas por Hutcheson que las transmite a Hume y Adam Smith. Las versiones clásicas son las de Bentham, Sidgwick y J.S. Mill. Sus modelos contemporáneos son las diversas formas neoutilitaristas y el *consecuencialismo*.

utilidad a los campos del Derecho y de la Política sin limitarse al ámbito estricto de la moral. Su fama y su influencia en todas las instituciones y proyectos progresistas del momento fue enorme, con gran incidencia en la política española del momento⁶ y, en general, en todos los gobiernos europeos de tendencia progresista; poco después de su muerte fue posible iniciar la andadura democrática con el modelo denominado *La Democracia como Protección* (MacPherson, 1981, pp. 35-37), momento en el que la doctrina utilitaria se *confunde* con las corrientes liberales clásicas de las que sin embargo conviene cuidadosamente distinguir. En su doctrina de la utilidad, que fue claramente hedonista, dos cosas presiden lo humano: la búsqueda del placer y la huida del dolor, planteamiento que tendrá grandes consecuencias para los conceptos de eficacia y de libertad tal como se entenderán durante mucho tiempo. Así de los cuatro elementos que componen *la felicidad política* —abundancia, subsistencia, igualdad y seguridad— *ninguno de ellos es la libertad* y cabría preguntarse cuál de ellos podría cumplir esa dimensión ineludible de la vida. En los cuatro se refleja la característica principal del utilitarismo que es la *cuantificación*, traducido a resultados prácticos que crearon la expectativa optimista de que por fin el hombre había alcanzado el umbral de la utopía y conseguido la llave del *progreso*. Presionado por la crítica, el utilitarismo ha sido capaz de apartar de sus formulaciones teóricas presupuestos epistemológicos y psicológicos como el placer y el dolor para sustituirlos con planteamientos esencialmente iguales donde las opciones serán *preferencias* y los beneficios *pagos* dentro de una situación *estratégica*, es decir, consciente de que se vive con otras personas cuya *utilidad* también deseamos. Ahora el utilitarismo muestra con toda claridad su raíz *consecuencialista* donde las decisiones de cada uno de los individuos están referidas y abiertas a todos los demás en el marco de unas *reglas de juego* que regulan la competición y el conflicto (Davis, 1986).

El utilitarismo, como dijimos, está íntimamente ligado al desarrollo y consolidación de la *democracia liberal* por lo que no puede en principio achacársele su desinterés por la libertad aunque Bentham no la incluyese entre los cuatro elementos básicos de la felicidad política. Acaso la libertad *se da por supuesta* pues hay una tendencia a identificarla con la democracia como si se tratara de lo mismo⁷. Pero, como vimos, la libertad es uno de esos dones que el hombre ya tiene y que por lo tanto no se lo debe a nadie pero que *no es gratuito* sino *precioso*; vale cuando se asume porque no es un regalo sino una condición intrínseca del hombre. No es pues una consecuencia del sistema democrático y es una de las cosas que no puede por tanto proporcionar esa creación típica del utilitarismo que es el *Estado de Bienestar* usurpador de la condición humana.

Desde la radicalidad de la vida, el hombre no necesita que lo salve nadie sino salvarse él mismo aunque sin connotaciones egoístas pues la vida humana es eminentemente social. En vocabulario orteguiano, los demás hombres son parte

6. La influencia de Bentham en España es muy grande desde Las Cortes de Cádiz (Constitución de 1812). Fue amigo personal del Conde de Toreno y sus obras fueron muy pronto editadas en España (Miranda, 1979).

7. A lo largo de este siglo ha sido corriente el uso de un lenguaje político en donde *demócrata* y *liberal* se han usado como sinónimos lo que en cierto modo se explica porque la andadura democrática ha sido eminentemente liberal (MacPherson, 1981); pero en realidad responden a dos cuestiones diferentes de derecho político. Sobre estos matices desarrollé una ponencia en el *Bicentenario de la muerte de Adam Smith* en la Universidad de Granada (Noviembre 1990) analizando los conceptos de liberalismo y democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset, Rawls y Buchanan.

de la Circunstancia que constituye a cada cual⁸. No es por tanto negar la ayuda a un ser menesteroso e indigente (Ortega y Gasset, 1929, pp. 407-421) sino simplemente que no se trata de *la ayuda radical*. Su *primer socorro tiene que ser él mismo* y ayudarle antes de esa *primera instancia* es cercenarle su intransferible necesidad de que tome las riendas de su vida.

Buscando conclusiones

Se pueden ya extraer algunas enseñanzas para abordar la cuestión de los drogodependientes cuya rehabilitación es un asunto que difícilmente pueden realizar sin ayuda. Habrá que tener en cuenta que el problema, aunque consentido por el individuo, ha venido de fuera; de una sociedad que ha confundido la felicidad con el bienestar y que le ha suministrado una imagen falsificada de la vida. Las reacciones actuales en contra de los excesos paternalistas del Estado de Bienestar son en este sentido un dato muy favorable aunque insuficiente. El objetivo prioritario será devolver a la vida la dimensión moral radical en el sentido aquí apuntado. No se trata de una predicación dentro del esquema beato del siglo pasado con la pugna entre el modelo *victoriano* y el *utilitarista* porque la cuestión de las drogodependencias —un fenómeno desconocido como problema en nuestra sociedad occidental hasta la década de los 60— ha puesto de manifiesto la necesidad inaplazable de abordar el tema de la modernidad en toda su amplitud.

La voluntad de afrontarlo es innegable en tanto se trata de una de las preocupaciones más apremiantes de los gobiernos que no escatiman medios ni esfuerzos. Por este lado no hay sino que perseverar en lo iniciado una vez puesta en marcha la colaboración de profesionales cuya especialización incide directamente en el tratamiento adecuado de lo que justamente se considera como una enfermedad muy compleja. Pero lo importante es no errar en la diagnosis en una época que, como la nuestra, acostumbra a reducir la realidad a interpretaciones parciales y, en consecuencia, a buscar explicaciones que parecen coherentes pero que falsifican gravemente la realidad. Hay que asumir sin complejos la cuestión moral desde una perspectiva vital lo que ciertamente obligaría a soltar algunos lastres, como en los naufragios, donde lo principal es salvar la vida dejando atrás la impedimenta. Sería oportuno preguntarse si el problema de las drogodependencias ha alcanzado ya el nivel suficiente de gravedad como para despertar en las conciencias —no sólo de los organismos oficiales sino también de las personas— el convencimiento de que se trata de un asunto de todos, pero no hay que confiarse demasiado en una sociedad insolidaria donde las lacras sociales —marginados, enfermos— se concentran en barrios periféricos, cárceles, hospitales, lejos de la vida cotidiana y fuera del alcance de la sensibilidad que prácticamente se limita a la solidaridad de asumir los gastos de las *externalidades* que generan los problemas.

Parece lo más prudente, ante una cuestión de tanta envergadura, no perder la serenidad ni malgastar los recursos. Un medio bastante barato es intentar po-

8. La conocida frase que resume en última instancia el pensamiento de Ortega y Gasset se suele citar incompleta. En realidad es así: «Yo soy yo y mi Circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega y Gasset, 1914 I, p. 322).

ner las cosas en claro usando la razón a la manera como aquí hemos intentado explicar recuperando la dimensión racional y moral de la vida humana. Hay que acabar decididamente con la hegemonía de la razón pura como conductora de la vida que es ya racional y coherente sin necesidad de ayudas extrañas para lo que basta con ser mental y moralmente rigurosos como forma eficaz de evitar las confusiones. Hoy se confunde la tendencia del hombre a la seguridad, con la inseguridad radical que constituye su vida y eso es grave porque tiene consecuencias que no son sólo del plano teórico sino también del práctico. El afán de seguridad es una aspiración legítima y de hecho la civilización y la cultura no son sino aquellas formas de secreción de tejido social con que el hombre lo intenta y, en gran medida, lo consigue. La existencia de seguridades garantizables de las que se hace cargo el Estado o las Compañías de Seguros son absolutamente compatibles con la inseguridad radical de la vida a condición de que sólo traten de *remediarla* en lugar de sustituirla. *La seguridad mata la vida*, y esta evidencia un tanto contraria a la inercia de nuestro momento es clave para entender el problema de las drogodependencias. Con la seguridad desaparece la motivación espontánea superadora de las dificultades que hacen de la vida una realidad con argumentos que la justifican tal cual es.

La vida es un *quehacer* intransferible del que con demasiada frecuencia se abdicar. Hay dos casos extremos de esta abdicación, a saber, el de quéllos a quienes la vida se les ha dado hecha y el de los que no reciben ningún apoyo para relizarla con dignidad. En este sentido el proteccionismo causa el mismo daño que el abandono porque conducen al mismo sitio que es la desesperanza ante la incapacidad de enfrentarse a los problemas y esto es válido tanto para países como para personas o grupos; en el primer caso por falta de entrenamiento y en el segundo porque las expectativas reales de conseguir un objetivo son tan remotas que anulan la aspiración. Se dan la mano aquí dos cuestiones que parecían tener un origen distinto y efectivamente el problema de las drogodependencias excede los límites de una simple cuestión social como podría ser la pobreza o la marginación. Parece como si cabalgara una nueva versión de los Jinetes de la Apocalipsis que no distinguen de clases cuando arrasan.

El proteccionismo tiene también una dimensión estatal que ha hecho del ciudadano un individuo que espera ayuda para todo como un derecho más perfectamente institucionalizado. No se trata de hacer alegato alguno contra las intervenciones justificadas sobre todo cuando existen finas interpretaciones bien desarrolladas sobre la *justicia distributiva*.⁹ Pero hay intromisiones flagrantes como la célebre campaña pública de los preservativos llevada a cabo en noviembre de 1990 causa de fuertes polémicas. La información sobre el tema, una materia delicada, podría haber tenido un tratamiento más discreto y eficaz haciéndola llegar sólo a los necesitados de ella, un porcentaje minoritario de la población, con toda probabilidad perteneciente a grupos no en contacto con los canales habituales de comunicación (TV, periódicos, carteles en las calles) cuyos usuarios normales no eran evidentemente los destinatarios de la ayuda.

9. Una de las elaboraciones más importantes de la Justicia Distributiva es la de John Rawls con un estudio publicado en 1967 con ese nombre y reelaborado en 1971 en su conocida *Teoría de la Justicia*. La réplica más famosa es la de Robert Nozick en 1974.

Hay otros aspectos que inciden en nuestro tema de las drogodependencias en tanto que afectan a la consolidación de una formación moral sólida. A destacar la escasa importancia que hoy se concede a tener convicciones en una interpretación peculiar de lo que es la neutralidad (carecer de ellas no es una postura neutral), y la tolerancia que ha llegado a ser algo distinto al mero respeto de las ideas o creencias de los demás (Bloom, 1990). También la propia crisis interna del sistema democrático contemporáneo puesto de manifiesto por la necesidad creciente que los partidos tienen de satisfacer las necesidades, impuestas por sus votantes, para poder ganar las elecciones en un auténtico mercado de votos que obliga a los partidos a orientar sus objetivos a la función prioritaria de conquistar o revalidar el poder de gobierno (A. Downs, 1971), temas todos ellos relacionados con el nuestro pero cuyo desarrollo merece un estudio aparte.

Como conclusión breve la reivindicación del papel primordial que la ética tiene que jugar en el problema de las drogodependencias, sobre todo en su aspecto preventivo. Ética de la vida para asumirla tal como es, para hacer hombres capaces de afrontarla y, en fin, para precaverse —si fuese necesario— incluso de la *ética de nuestro tiempo*.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1970). *Ética a Nicomaco*. Edición bilingüe. Traducción por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aranguren, J.L. (1967). *Lo que sabemos de Moral*. Madrid: Gregorio del Toro.
- Bentham, J. (1979). *El Panóptico*. Madrid: Ediciones de la Piqueta. (Edic. Original, 1822).
- Bloom, A. (1989). *El cierre de la mente moderna*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Constant, B. (1988). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. (Conferencia). En *Del Espíritu de Conquista*. Madrid: Tecnos. (Edic. Original, 1819).
- Davis, M.D. (1986). *Introducción a la Teoría de los Juegos*. (4ª Edición ampliada y revisada). Madrid: Alianza Universidad.
- Downs, A. (1971). *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper and Row Publisher Inc. (Traducción castellana, 1973, *Teoría Económica de la Democracia*. Madrid: Aguilar).
- Durkheim, E. (1982). *Las Reglas del Método Sociológico* (3ª Edición sobre la 18ª francesa). Madrid: Morata. (Edic. Original, 1895).
- Gutiérrez, G. (1990). La estructura consecuencialista del utilitarismo. *Revista de Filosofía*, III, 3, 141-174.
- MacPherson, C.B. (1977). *The Times and Life of Liberal Democracy*. Oxford University Press. (Traducción castellana, *La Democracia Liberal y su Época*, 1981. Madrid: Alianza Editorial).
- Mandeville, B. (1924). *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits*. Oxford: Clarendon Press. (Traducción castellana, de Ferrater Mora, *La Fábula de las Abejas, o Los Vicios Privados hacen la Prosperidad Pública*, 1982. México: Fondo de Cultura Económica).
- Mannheim, K. (1935). *Mensch und Gesellschaft in Zeitalter des Umbaus*. Leyden: A.V. Sijthoff.
- Marías, J. (1987). *La Felicidad Humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mill, J.S. (1984). *El Utilitarismo. Un Sistema de la Lógica*. Traducción, introducción y notas de E. Guisán. Madrid: Alianza Editorial. (Edic. Original, 1861).
- Miranda, M.J. (1979). Bentham en España. En *El Panóptico*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, Inc. (Traducción castellana, 1988, *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.)
- Ortega y Gasset, J. (1912). *De Puerta de Tierra*. En *Obras Completas*, X, 207-213. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*. En *Obras Completas*, I, 315. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1914). *Los Molinos de Viento*. En *Obras Completas*, I, 385. Madrid: Revista de Occidente.

- Ortega y Gasset, J. (1920). *La magia del 'debe ser'*. En *Obras Completas*, III, 100-102. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1929). *¿Qué es Filosofía?*. En *Obras Completas*, VII, 407-420. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1930). *La Rebelión de las Masas*. En *Obras Completas*, IV, 113-310. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1930). *Se desemboca en la verdadera cuestión*. En *Obras Completas*, IV, 276-278. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1932). *Goethe desde dentro*. En *Obras Completas*, IV, 383-427. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1935). *Historia como Sistema*. En *Obras Completas*, VI, 11-50. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1939). *El Hombre y la Gente*. En *Obras Completas*, VII, 73-78. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1942). *Prólogo a 'Veinte años de Caza Mayor' del Conde de Yebes*, en *Obras Completas*, VI, 419-491. Madrid: Revista de Occidente.
- Rawls, J. (1968). Distributive Justice: Somme Addenda. *Natural Law Forum*, 13, 51-71.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Traducción castellana, 1979, *Teoría de la Justicia*, México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.)
- Rawls, J. (1978). Distributive Justice. In P. Laslett and W.C. Runciman (Eds.). *Philosophy, Politics and Society*. (pp. 58-82). London: Basil Blackwell. (Edición Original, 1967).
- Rodríguez Huéscar, A. (1982). *La Innovación Metafísica de Ortega y Gasset. Crítica y superación del Idealismo*. Madrid. Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- Sartre, J.P. (1946). *L'Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel.
- Stigler, G.J. (1982). *The Economist as Preacher and Other Essays*. Chicago University Press. (Traducción castellana, 1987, *El Economista como predicador y otros ensayos*. Barcelona: Folio.)
- Vela, F. (1935). Sociología de la Crisis. *Revista de Occidente*, XLIX, 146, 129-160.
- Williams, B. (1981). Una crítica del utilitarismo. En *Utilitarismo Pro y Contra*. (pp. 87-160). Madrid: Tecnos. (Edición Original, 1973 en Cambridge University Press).
- Williamms, B. (1982). *Introducción a la Ética*. Madrid: Cátedra. (Edición Original, 1972).
- Zubiri, X. (1963). *Cinco Lecciones de Filosofía*. Madrid: Editorial Moneda y Crédito.