

Ética pública. Una visión desde las virtudes públicas

Javier Saldaña Serrano*

Problemas que plantea la expresión ética pública

Sin duda, uno de los problemas con los que suele enfrentarse quien de “ética pública” desea escribir, es fijar, con la mayor precisión posible, qué ha de entenderse por esta expresión, es decir, qué debemos comprender cuando hablamos de ética pública. Esto por varias razones. En primer lugar, porque como puede observarse en la bibliografía especializada tanto de ética en general como de ética aplicada, la expresión ética pública suele recibir distintas denominaciones y, consecuentemente, asignarle distintos contenidos. Así, por ejemplo, y al lado de la misma expresión “ética pública”,¹ también suele denominarse “ética cívica”;² igualmente, cuando el sujeto-ético se abre al diálogo con los demás, suele decirse que se está ante una “ética interpersonal” o “ética social”.³ Algunos autores más la entienden como aquella ética estrechamente vinculada al espacio público donde el sujeto actúa como persona y como ciudadano a la vez, desempeñando diferentes

*El autor es doctor en Derecho por la Universidad de Navarra, Pamplona, España; es investigador nacional nivel II para el Conacyt; es profesor por oposición de la materia Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la UNAM, y es investigador por oposición de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

¹Cfr. Óscar Diego Bautista, “Necesidad de una ética pública”, en *Cuadernos de Ética, I*, Estado de México, 2015, *passim*. Cfr. tb. Mauricio Merino (comp.), *Ética pública*, México, Siglo XXI Editores, 2011, *passim*.

²Entre otros muchos lugares, Cfr. Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, 3a. ed., Madrid, Tecnos, 2001, p. 196.

³Cfr. Carlos Gómez, “El ámbito de la moralidad: ética y moral”, en *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 39 y 40.

Sumario

Problemas que plantea la expresión	
ética pública	581
Lo que en este escrito se propone	582
Ética en el mundo clásico	583
La idea de bien común como bien público	
y críticas al deontologismo	586
El ideal de vida buena y ética pública	588
Virtudes públicas	589
Conclusión	603
Bibliografía	604

actividades, algunas de ellas de carácter profesional.⁴ De todo esto, ¿cuál es el contenido de la ética pública?, ¿qué significa esta expresión si hay distintas formas de ser nombrada?

Por si lo anterior fuera poco, la situación se agudiza aún más si consideramos los distintos significados y maneras de entender tanto la “ética” como la propia expresión “pública”. Por lo que tiene que ver con la “ética”, han sido tantos los sentidos y formas de entenderla y vivirla a lo largo de la historia que difícilmente podemos afirmar que haya un significado unívoco de la misma. Por lo que respecta a la palabra “pública” o “público”, también ésta ha recibido diferentes comprensiones a través de la historia. Para muestra un botón: la profesora Nora Rabotnikof ha señalado que la expresión “público” puede tener al menos tres sentidos: *i*) público como lo que es de interés o de utilidad *común* a todos; *ii*) público se utiliza también para contraponerlo a lo que es reservado o secreto, lo público sería así lo manifiesto, lo que puede verse; *iii*) público igualmente como aquello que es de uso común, es decir, a lo que todos tienen acceso.⁵ ¿Desde qué comprensión de la ética hemos de abordar los problemas públicos de las sociedades contemporáneas?, ¿cuál sentido de lo público ha de tomarse en cuenta para que desde ahí se analicen sus problemas a la luz de la ética?

Como ya se puede notar, darle un contenido —aunque sea mínimo—, a la ética pública plantea problemas especialmente significativos, o bien por la falta de unanimidad para identificar —al menos— sus características más generales, o bien por la diversidad de sentidos que tanto la ética como lo público han recibido.

Lo que en este escrito se propone

Una posible alternativa a la anterior dificultad es intentar explicar lo que la ética pública es a partir de lo que la misma expresión ética significó desde siempre, es decir, desde sus propios orígenes, para de ahí partir a cuestionarse si acaso algunos de sus argumentos —al menos los más importantes—, pueden dar cuenta hoy de los problemas observables en el espacio público de las sociedades modernas. Esto es precisamente lo que se intentará hacer aquí; para ello es necesario partir —como dijimos— de una reflexión, aunque sea general, de lo que significó la ética para quienes la inventaron, destacando sus principales argumentos y la forma en la que éstos fueron comprendidos y vividos, para después tratar de mostrar —en un segundo momento—, cómo esta herencia clásica es capaz de aportar, aún hoy, algunos elementos claves en la reflexión sobre la “ética pública”.

Lo que ofrecemos entonces es una reflexión general de lo que la ética pública es, basándonos en la reflexión aportada por el mundo clásico, particularmente en el poderoso argumento de la virtud, en este caso, la virtud pública o virtud cívica.

⁴Cfr. Dora Elvira García González (coord.), *Ética, profesión y ciudadanía. Una ética cívica para la vida en común*, México, Porrúa-Tecnológico de Monterrey, 2008, pp. 139-163. Cfr. tb. Christopher Panza y Adam Potthast, *Ethics*, Wiley, Indiana, 2010, pp. 269-279.

⁵Cfr. Nora Rabotnikof, “Los sentidos de lo público”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública, op. cit.*, pp. 45 y 46.

Ética en el mundo clásico

La formación del carácter

Como todos sabemos, las palabras “ética” y “moral” proceden del griego la primera, y del latín la segunda, pero ambas —al menos en su origen semántico— significaron esencialmente lo mismo.⁶ El profesor español José Luis L. Aranguren, en su ya clásico libro *Ética*, establece con la mayor claridad posible que la palabra ética tuvo para el mundo griego los siguientes sentidos: “residencia”, “morada”, “lugar donde se habita”.⁷

Considerándose primero para la poesía y después para los pueblos o países en los que se vive, el *êthos* terminó significando “el lugar que el hombre porta en sí mismo, de su actitud interior, de su referencia a sí mismo y al mundo”.⁸ Y citando a Xavier Zubiri dirá que “El vocablo *êthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra ‘ética’. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente también lo moral (...)”.⁹ Algo análogo es posible predicar de la cultura y el hombre romano, “quien se distinguió por su firme carácter moral”.¹⁰

¿Cuál fue el significado que terminó prevaleciendo? Fundamentalmente fue el carácter o modo de ser del hombre lo que la ética finalmente significó, no en el sentido biológico, “sino en el modo de ser o forma de vida que se va adquiriendo, apropiando, incorporando, a lo largo de la existencia”.¹¹

El papel de la virtud

Como se puede observar, la idea central en todo esto es la de “carácter”. Ahora, ¿cómo va formándose tal carácter?, ¿cómo va moldeándose ese modo de ser del sujeto? Para el pensamiento griego la respuesta fue clara: a través del *areté* que significa la *excelencia* de una cosa; es aquello por lo que se desempeña bien el propio fin. En definitiva, el término con el que se tradujo el *areté* fue el de “virtud”.¹² La virtud en este contexto sería aquella acción humana que ayuda en la formación del carácter con el fin de ser excelentes personas.¹³

⁶José Luis L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Alianza, 1985, p. 23. Dirá el propio Aranguren que el “hombre romano, en la mejor hora de su historia, se distinguió por su firme carácter moral”. *Ibidem*, p. 21.

⁷*Idem*.

⁸*Idem*.

⁹*Idem*.

¹⁰*Idem*.

¹¹*Ibidem*, p. 22.

¹²Cfr. Feliciano Blázquez Carmona, Agustín Devesa del Prado y Mariano Cano Galindo, *Diccionario de términos éticos*, EVD, Estella, 1999, p. 46.

¹³Cfr. Steven M. Cahn y Peter Markie, *Ethics. History, Theory and Contemporary Issues*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 123-138.

De este modo, y a pesar de que la propia raíz griega tuvo distintos significados, el sentido prevalente fue el de carácter, el cual va adquiriéndose a través de ciertos hábitos, de ciertas virtudes. Carlos Gómez ha escrito al respecto que entre todos estos términos se establece un círculo: “nuestros hábitos y actos dependen de nuestro carácter, pero el carácter se forja a través de sucesivas elecciones y decisiones. Y el modo de ser será el resultado de nuestra disposición o talante, elaborado por el carácter que, a través del comportamiento, nos vamos apropiando”.¹⁴

Es entonces la ética, para la mentalidad griega, la que ayuda a formar un buen carácter a través del ejercicio de las virtudes, conformando en nosotros lo que Aristóteles llamó la “segunda naturaleza”.¹⁵

Lo central aquí es reconocer al menos dos ideas importantes por lo que se dirá después. En primer lugar, que la ética en la concepción griega parte del interior del sujeto, no viene siendo impuesta por el exterior a través de un conjunto de deberes o de normas; y segundo, que esa segunda naturaleza es construida a través del ejercicio constante de ciertos hábitos, llamados virtudes, bajo el ideal de alcanzar una vida buena en sociedad.¹⁶

Virtud y felicidad

¿Por qué hemos de tener virtudes?, ¿cuál es, en definitiva, la finalidad de la ética basada en virtudes? Aristóteles lo responde clarísimamente al decirnos que es la *eudaimonía*, esto es, la “felicidad”, lo que pretende alcanzarse con el ejercicio de las virtudes. A la felicidad la elegimos por ella misma y nunca por otras cosas, siendo definida como una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta. Señala el Estagirita: “(...) resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”.¹⁷

Es cierto que se ha discutido mucho sobre cuál es la naturaleza de la felicidad de la que habla Aristóteles; para algunos, ésta consiste en los placeres; otros creen que es la posesión de riquezas materiales lo que hace felices a los hombres, y algunos más piensan que es la paz interior, o el honor lo que los hace dichosos. En rigor, Aristóteles no desecha ninguno de estos bienes en forma tajante; más aún, el propio estagirita se refiere ampliamente a estos tres,¹⁸ pero es claro que Aristóteles termina señalando como síntesis del hombre excelente que la felicidad consistiría en el vivir bien y el obrar

¹⁴Carlos Gómez, “El ámbito de la moralidad: ética y moral”, en *La aventura de la moralidad...*, op. cit., p. 20.

¹⁵Cfr. Philip Stokes, *Philosophy, 100 essential thinkers*, Nueva York, Enchanted, 2005, p. 25.

¹⁶Un panorama del papel de la virtud en Joaquín García-Huidobro, *Una introducción a la tradición central de la ética*, Lima, Palestra, 2009, pp. 57-67.

¹⁷Aristóteles, *É. N.*, 1, 1098a, 15.

¹⁸*Ibidem*, 1, 1095a, 25.

bien según la recta razón.¹⁹ “Lo que Aristóteles está señalando es que la felicidad es un modo de ser y de actuar del agente racional, el modo según la excelencia”.²⁰

Ahora bien, interesa destacar aquí que este vivir bien y obrar bien del que habla Aristóteles —y con él buena parte de la filosofía práctica clásica—, no se alcanza en forma individual o de manera aislada, sino *necesariamente* ha de ser lograda en convivencia y relación con los demás miembros de la colectividad. Dicho de otro modo, la adquisición de virtudes y la forma en la que las desarrollemos sólo encuentra sentido en comunidad. Así, la vida lograda a través de las virtudes sólo puede ser alcanzada en la sociedad política.²¹

El zoon politikón

Lo señalado anteriormente es el sentido con el que ha de entenderse el *zoon politikón* del que habla Aristóteles, pues para él el bien no puede entenderse en relación con uno mismo, “como el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”.²² Es verdad que una primera sociabilidad del hombre es experimentada en la vida familiar, pero ésta es insuficiente, según el Estagirita, por eso reconoce la importancia de una comunidad más compleja, como es la aldea, pero también ésta resulta limitada. Donde el hombre encuentra realmente su plenitud y perfección es en la *polis*, en el Estado.

Confirma lo anterior Aranguren al señalar que lo que quiere decir Aristóteles cuando establece que el hombre es un animal social ha de entenderse en “el sentido de que las formas de vida común de la familia y la aldea le resultan insuficientes y necesita de la polis que es la sociedad perfecta y autosuficiente”.²³ La sociabilidad es una esencial habitud humana, envuelta en la definición aristotélica de hombre como *rationalis*.²⁴

En este contexto, la vida buena del sujeto comienza, sí, en su interior, pero alcanza su perfección en la vida buena colectiva. Como dice Aranguren, “la ética individual y la ética social se constituyen así como dos dimensiones igualmente necesarias”.²⁵

¹⁹“Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y sí, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como tocar la cítara es propio de un guitarrista y de un buen guitarrista, y así como en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un guitarrista tocar la cítara y del buen guitarrista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente”. *Ibidem*, 1098a, 5-10.

²⁰En este punto, *cf.* tb. Héctor Zagal, *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*, México, Ariel, 2013, p. 123.

²¹Uno de los mejores trabajos escritos en lengua inglesa y que refleja muy bien cómo las virtudes personales tienen un necesario reflejo en la vida pública es: William Bennett J., *The Book of Virtues. A Treasury of Great Moral Stories*, Simon Schuster, EUA, 1993, *passim*.

²²Aristóteles, *É.N.*, I, 1097b, 10.

²³José Luis L. Aranguren, *Ética...*, *op. cit.*, p. 34.

²⁴*Ibidem*, p. 35.

²⁵*Idem*.

Esta es la manera —según creo— en la que ha de entenderse toda la propuesta ética de Aristóteles basada en las virtudes. A título de ejemplo, cuando el de Estagira explica lo que es la “prudencia”, señalará que lo propio de un hombre prudente es ser capaz de “deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”,²⁶ reafirmando claramente que su modelo ético basado en virtudes no es de índole individualista, sino que comprende un profundo contenido de carácter social.

En este punto, la visión ética de lo público no estará basada en una visión egoísta del hombre consignada en un conjunto de deberes y normas que terminan imponiéndosele al sujeto, sino en una consideración pública de la vida buena basada en ese conjunto de hábitos positivos que el individuo termina aceptando por convicción, antes que por imposición.

En conclusión, para el hombre griego, el ciudadano no puede, por sí mismo, alcanzar la felicidad, sino que necesita de la colectividad para hacerlo, es decir, para ir alcanzando ese ideal de vida buena en colectividad. De este modo, la realización de los criterios morales se logra en la sociedad y a la vez apuntalan a ésta. El individuo necesita de la sociedad y de lo público, y la sociedad necesita del individuo para fortalecerse. En consecuencia, las “aspiraciones personales estaban sometidas al bien de la comunidad y la conducta social era una regla que orientaba a los ciudadanos a buscar siempre el bien común”.²⁷

La idea de bien común como bien público y críticas al deontologismo

En el párrafo anterior se ha introducido una idea clave para comprender mejor la propuesta ética basada en virtudes; es la noción de “bien común”, entendido éste no en el sentido moderno de la expresión, es decir, como algo abstracto e indeterminado, sino como aquel bien concreto que está por encima de los intereses individualistas y egoístas del sujeto, y apunta a la inclusión y coordinación de los bienes y fines de todos los hombres en sociedad. Este bien es público precisamente porque atiende a las necesidades sociales, igual de las personas que de los grupos, y es capaz de proponer soluciones a los problemas que se presentan en el entramado social.

La idea de bien común que se acaba de señalar, apuntalada precisamente por las virtudes (públicas y privadas), difícilmente es compatible con quienes niegan la existencia de tal bien común y anclan su postura en un relativismo moral. De ahí que resulte muy complicado hablar de cohesión social cuando en la propia colectividad se apuesta por un relativismo moral. Esto ya es grave, pero resulta doblemente pernicioso cuando tal postura alcanza al Derecho, entre otras razones porque es precisamente éste uno de los instrumentos más idóneos de la convivencia y unidad social.

²⁶Aristóteles, *É.N.*, VI, 1140a, 25.

²⁷Martha B. Ochmann Ikanowicz y Dora Elvira García González, *Ética, profesión y ciudadanía. Una ética cívica para...*, op. cit., p. 139.

Ejemplo de quienes niegan una idea fuerte de bien común es Kelsen, cuando afirma:

Porque es fácil mostrar que no existe algo así como un bien común objetivamente determinable, que a la pregunta de qué sea el bien común únicamente se puede responder por medio de juicios de valor subjetivo, los cuales pueden diferir sustancialmente de una a otra persona y que, aunque el bien común existiera, el hombre medio, y por tanto el pueblo, difícilmente sería capaz de conocerlo.²⁸

La afirmación anterior es especialmente delicada porque, como sabemos, la visión kelseniana del derecho es la que ha prevalecido en gran parte de los países de corte continental-europeo, como es el caso del derecho mexicano, de modo que quedarse con esta propuesta iuspositivista haría muy complicado el andamiaje con las virtudes públicas. Derecho positivo y virtudes resulta ser una combinación difícil de amalgamar, aunque quizá no imposible.

Lo anterior no debe llevarnos a pensar que el iuspositivismo carezca de un modelo ético o que niegue éste, por supuesto que mantiene uno, más aún, para muchos éste debería ser el único modelo de ética pública que debería existir y el cual está basado no en la propuesta de un ideal de vida buena, sino en el exclusivo cumplimiento de un conjunto de deberes u obligaciones. Es el modelo deontológico de la ética, el cual, como señala Farrell, sostiene la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, caracterizando lo correcto en forma independiente de lo bueno,²⁹ y haciendo que un acto sea moralmente correcto cuando haya una exacta conformidad con una norma de carácter mortal.³⁰

Primera crítica. ¿Un conjunto de ideas universalizables?

Sin embargo, el modelo del deontologismo plantea —en mi opinión— problemas significativos de cara a la ética pública. Por eso se ha señalado, con justificada razón, que la crítica a la ética del deber o deontológica de stirpe kantiana,

insiste de modo completamente unilateral en que la moral tiene que ver exclusivamente con el cumplimiento de máximas universalizables, de reglas que un sujeto o grupo de sujetos abstractos y aislados del mundo real se dan a sí mismos en virtud de la autonomía de la que gozan. Ahora bien, un sujeto semejante, en caso de que pueda ser concebido, sólo es capaz de alcanzar la ansiada universalidad de las normas a costa de volverlas completamente inoperantes desde el punto de vista de la práctica concreta de los individuos. Las éticas de raigambre kantiana, según esta consideración, son demasiado rígidas e irreales para hacer frente a las decisiones morales que los humanos tienen que tomar en su vida cotidiana.³¹

²⁸H. Kelsen, “Los fundamentos de la democracia”, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid, Debate, 1988, p. 209.

²⁹Cfr. Martín Diego Farrell, “La ética de la función judicial”, en *La función judicial. Ética y democracia*, Barcelona, Gedisa-Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación-ITAM, 2003, p. 151.

³⁰Cfr. María Amalia Amaya Navarro, *Virtudes judiciales y argumentación. Una aproximación a la ética jurídica*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2009, p. 15.

³¹Jesús M. Díaz Álvarez, “La virtud”, en *La aventura de la moralidad... op. cit.*, p. 406.

Por más que existan reglas con pretensión de ser universalizables, la vida práctica y cotidianidad de la gente es siempre mucho más compleja y rica.

Segunda crítica. El “bien” sólo es determinado por la ley

La segunda crítica al modelo deontologista la ha señalado —en mi opinión acertadamente— José Luis Aranguren, al explicar que el bien moral ya no es más determinado por el sujeto (ética de las virtudes), sino por la “ley”.

Pero ya no se trata tampoco de una ley general, de una “lex naturae” quien nos dice *lo que* tenemos que hacer, el “contenido” de nuestra conducta. Es un puro imperativo que, independientemente de nuestros propósitos, fines, afanes, deseos e inclinaciones —imperativo categórico—, nos dice, simplemente, cómo hemos de obrar: por respeto (*Achtung*) a la ley. Se trata, pues, de una ley puramente “formal”; lo que importa solo es la intención, la “buena voluntad”, el cumplimiento del deber, entendido por deber (...) la necesidad de obrar por respeto a la ley.³²

La crítica anterior puede quedar más claramente establecida con un ejemplo, el cual lo extraemos de las éticas aplicadas como parte de la ética pública, específicamente las relativas a las éticas profesionales. Aquí son innumerables los casos en los que están involucrados deberes y derechos de los profesionistas y que servirían para formular reservas importantes a las éticas deontológicas. Pensemos en un paciente que confiesa a su psicólogo —profesional de la sanidad pública— que pondrá una bomba en el metro de la ciudad a la hora de mayor afluencia de personas. ¿El médico revelaría esto?, ¿qué pasaría con el deber de confidencialidad del médico? El homicida que confiesa a su abogado que efectivamente mató a un determinado grupo de personas, obligándolo con esto a buscar la absolución y liberándolo de toda culpa; ¿el abogado estaría necesariamente obligado a defenderlo pidiendo su completa absolución? En el fondo —como dice A. Amalia Amaya—, el deontologismo tiene como problema central ofrecer una propuesta parcial, y por tanto limitada de la vida moral del agente.³³ Más aún, como la propia autora refiere, el deontologismo, en algunos casos, puede acarrear consecuencias trágicas.³⁴

El ideal de vida buena y ética pública

Por lo señalado anteriormente, parece claro que si la ética pública tiene como objetivo la consecución del bien común y éste no se reduce al puro cumplimiento de los deberes normativizados, sino a la búsqueda de un vida lograda en comunidad, a un ideal de vida

³²José Luis L. Aranguren, L., *Ética...*, op. cit., p. 66.

³³Cfr. María Amalia Amaya Navarro, *Virtudes judiciales y argumentación...*, op. cit., p. 17.

³⁴*Idem*.

buena, la propuesta basada en virtudes resulta muy idónea para el funcionamiento de las sociedades, es decir, para una ética pública.³⁵

Lo anterior ha sido visto con especial claridad por Díaz Álvarez, quien ha señalado acertadamente que la reflexión sobre el comportamiento humano tiene que hacer hincapié en que lo importante, desde el “punto de vista de la acción moral, no son, por lo menos en primera instancia, las meras leyes, las reglas abstractas que apuntan a unos derechos y deberes muy difíciles de concretar, sino la forja del carácter de los individuos con arreglo al mencionado ideal de vida buena (*êthos*)”.³⁶

Lo anterior, aplicado al ámbito público, lo lleva a concluir que “Se trata, en suma, de retomar, con los retoques que sean precisos, el ideal de ciudadano virtuoso, de ‘buen ciudadano’, que la ética antigua había desarrollado. Porque sólo un ciudadano semejante puede enfrentarse con éxito a los desafíos de la praxis y hacer, llegado el caso, una mediación efectiva entre las normas más generales y la vida”.³⁷

Hasta aquí hemos presentado —en rasgos generales— en qué consiste la ética de la virtud en el mundo griego, y hemos señalado también cómo la ética de la vida pública no sería sino la expresión o continuidad de ese modelo ideal de vida buena basada en virtudes, estableciendo que las virtudes públicas serían la continuidad de las virtudes personales para lograr un buen ciudadano. Ahora trataremos de ofrecer la explicación de algunas de las virtudes públicas que vendrían a ser el contenido esencial de eso que hemos calificado como ética pública.

Virtudes públicas

La justicia como virtud pública

Sin lugar a dudas, la primera virtud pública sobre la que se debe escribir es sobre la justicia, la cual, dice Aristóteles, es la más “excelente de las virtudes y que ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos”.³⁸

³⁵Hay que recordar que el paradigma ético basado en virtudes es hoy uno de los modelos más ampliamente seguidos en el mundo académico y, como es obvio, no podía ser menos referido al espacio público. Peter Berkowitz resume muy bien esta rehabilitación del argumento de la virtud que se viene experimentando desde hace varias décadas en el ámbito político y académico. “La idea de que el destino de la democracia liberal de Estados Unidos está ligada a la calidad del carácter de los ciudadanos está cada vez más difundida entre políticos y profesores (...)”. Peter Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, 1999. Hay una traducción al castellano por Carlo Guardini, como *El liberalismo y la virtud*, Barcelona, Andrés Bello, 2001, p. 11.

“Como sugieren los antecedentes académicos de Glaston y Kristol, el redescubrimiento de la virtud por parte de los dirigentes demócratas y republicanos ha coincidido con un renacer del estudio de la virtud en las universidades. No sólo los liberales sino los demócratas comunitarios y deliberativos comienzan a prestar atención a la virtud y lo que se puede hacer en una democracia liberal para cultivarla. En 1992, el volumen 34 de *Nomos*, Anuario de la *American Society for Political and Legal Philosophy*, tenía por tema la virtud; las principales pensadoras feministas abogan por una ética del afecto que enfatiza las virtudes de la compasión y la conectividad; y los teóricos del aristotelismo y la ley natural defienden su posición tradicional con renovado vigor y confianza. La virtud convoca, pues, a importantes figuras dentro y fuera del campo académico”. *Ibidem*, p. 12.

³⁶Jesús M. Díaz Álvarez, “La virtud”, en *La aventura de la moralidad...*, op. cit., p. 407.

³⁷*Idem*.

³⁸Aristóteles, *É.N.*, V, 1129b, 25.

Más allá de lo poético que puede tener la justicia, lo que conviene dejar claro de una vez —para no incurrir en malas interpretaciones— es que tal virtud es primeramente una virtud personal, es decir, la realiza el sujeto, pero se perfecciona en el otro. De ahí su profundo carácter social, pues como el propio Aristóteles señaló, no se refiere al interés propio, sino al bien ajeno, es decir, afecta a los otros, hace lo que conviene al otro, sea gobernante o compañero.³⁹

Es verdad que la justicia como virtud cívica va más allá de lo que nos ofrece su explicación jurídica, pero sin duda la justificación que se puede dar de ella desde el derecho ayuda también a entender su carácter público. Así, la definición más precisa que de la justicia se ha dado la encontramos en el *Digesto* 1, 1, 10, ahí, Ulpiano nos dice que la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, su derecho, lo que le es debido.

Con esto se constata que la justicia corresponde al querer, esto es, a la voluntad del sujeto, no al entendimiento de éste, pero, siendo un hábito de la voluntad, no puede desprenderse del intelecto. Así, la justicia sólo alcanza su perfección —como decíamos— en el otro, en los otros. Dos son entonces las características que siempre se han señalado de la virtud de la justicia: la “alteridad” y la “igualdad”. La primera se refiere siempre a otra persona, a su bien ajeno, y la igualdad es la simetría que se da entre los bienes que se intercambian o que se distribuyen.

Esta última característica es la que lleva a Aristóteles a establecer dos especies de justicia, la “justicia distributiva” y la “justicia correctiva—conmutativa”. La primera tiene por objeto lo adeudado por la colectividad a las personas. Es el reparto de lo común que pasa a la esfera individual. Las relaciones de justicia aquí aparecen allí donde lo colectivo se reparte entre los miembros de tal colectividad.⁴⁰

La segunda es aquella que ordena las relaciones entre los particulares. La relación de deuda o lo debido entre las personas surge por el intercambio de bienes, o por la lesión o apoderamiento de los bienes de otro.⁴¹

Esta particular forma de explicar la justicia (tanto la distributiva como la conmutativa), es la que interesa a la ética pública, precisamente porque pone a la persona en orden y relación con los demás sujetos, con los otros ciudadanos, haciendo entonces que respetemos sus derechos y cumplamos con nuestros deberes.⁴² Aquí es donde nace la ética pública.

En una referencia general a la justicia no se puede dejar de lado una reseña —aunque sea general— a la más importante teoría de la justicia contemporánea, nos referimos a la propuesta de John Rawls. No es nuestra intención realizar una explicación detallada de las ideas más importantes del pensador norteamericano, sólo expondremos algunas nociones básicas por lo que aquí interesa. Para esto seguimos la síntesis que expone la profesora Victoria Camps.⁴³

³⁹*Ibidem*, 1130a, 5.

⁴⁰*Ibidem*, 1131a, 10.

⁴¹*Cfr. Ibidem*, 1132a.

⁴²*Cfr.* David Isaacs, *La educación de las virtudes humanas, II*, México, Minos, 1995, pp. 99-102.

⁴³Victoria Camps, “Solidaridad, responsabilidad, tolerancia”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública, op. cit.*, pp. 68-70.

Una de las ideas centrales de Rawls es la distinción entre lo “justo” y lo “bueno”, privilegiando lo primero sobre lo segundo. Para él, un Estado liberal no puede imponer una concepción común de vida, por eso distingue entre una concepción “política” y una concepción “comprehensiva”, sea ésta religiosa o moral. Lo importante para Rawls es encontrar los principios políticos que han de orientar la convivencia social, antes que cualquier idea de vida buena. Para ello propone una idea que asemeja a un cierto contractualismo político en el que desde una posición original los individuos busquen los postulados que hagan a una sociedad justa, pero no buena.

En esta búsqueda, son importantes las concepciones comprehensivas, porque proporcionan modelos de lo que puede ser una buena persona, pero una concepción política no lo puede hacer, precisamente porque es una concepción política. Esto significa que se pueden tener muchas ideas del bien, que estas mismas pueden coexistir en la sociedad, pero que deben estar siempre subordinadas a la concepción política de la justicia. De este modo, el sistema liberal, caracterizado por la neutralidad en el procedimiento y en los objetivos, puede afirmar y alentar ciertos valores como las virtudes de la cooperación social (cortesía, tolerancia, razonabilidad, equidad, etcétera) pero sólo en la medida en que pueden contribuir a afianzar la justicia.⁴⁴

Al final, la propuesta de John Rawls y del liberalismo político es ofrecer una ética mínima, aceptable para todas las personas, pero que reduce las concepciones comprehensivas a su ámbito privado.⁴⁵

Lo anteriormente descrito puede hacer pensar que la propuesta de una “vida buena” que hemos descrito en párrafos precedentes y por la que apostamos se descalifica ante los argumentos de Rawls, pero quizá esto no sea así. En primer lugar, y por lo que aquí importa, el propio autor norteamericano reconoce la necesidad de un conjunto de hábitos buenos, de virtudes, que aunque públicas, siguen manteniendo la misma naturaleza de toda virtud, es decir, siguen teniendo como fuente los actos racionales y libres de los hombres, siendo las virtudes públicas una continuidad de esas buenas disposiciones de ánimo que los hombres poseemos y que nos ayudan a vivir pacíficamente en sociedad, con lo cual, por ejemplo, para poder ser justos o tolerantes hemos de desplegar ese cierto talante personal del que hablaba Aristóteles.

Lo anterior probablemente haga matizar esa tajante dicotomía propuesta por Rawls entre lo justo y lo bueno, y reconocer una posible coexistencia tal y como nos los recuerda Camps: “Es cierto que, en escritos posteriores, Rawls matiza dicha tesis explicando cómo la prioridad de la justicia sobre las distintas ideas del bien no significa que la justicia y el bien no se complementen entre sí”.⁴⁶ Esto, quizá podría indicar un cierto acercamiento a la propuesta de una vida buena, en la línea de la tradición clásica.

Por otra parte, habrá que decir también que si hacemos un repaso por la historia de la humanidad, podremos darnos cuenta que a lo largo de ésta han existido diversidad

⁴⁴*Idem.*

⁴⁵La idea de una ética mínima ya la había propuesto la profesora española Adela Cortina en su trabajo *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.

⁴⁶Victoria Camps, “Solidaridad, responsabilidad, tolerancia”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública, op. cit.*, p. 69.

de opiniones éticas, diversas concepciones “comprehensivas” del bien, y esto no ha significado negar la posibilidad de conocer y apostar por el bien común superior para los hombres en el ámbito político. Esto nos permitiría aceptar una idea de justicia, no de mínimos, sino de máximos, como lo había propuesto la tradición clásica.

En esta crítica a la dicotomía justo y bueno, es de llamar la atención lo poderoso que resulta poner tanto énfasis en la diversidad de concepciones “comprehensivas” del bien y de ahí recluirlas al ámbito privado de las personas, mucho más que las convergencias culturales, con lo cual quizá esa diversidad sea la excepción, porque la regla es justamente las coincidencias. Llegados a este punto Orrego se pregunta: “¿No será que el acuerdo en lo mínimo es posible porque las personas razonables comparten todavía una ética comprehensiva y una metafísica que va más allá de una filosofía política determinada?”⁴⁷ y siendo más radical se cuestiona:

¿subsistirían los consensos razonables, necesarios para la convivencia en una sociedad libre si predominaran los ciudadanos que creen que la moral no es más que un reflejo de sentimientos subjetivos, o que el fin justifica los medios o que no hay una verdad moral objetiva a la que deban someterse todos por igual, o que la libertad o autonomía del individuo son valores supremos por encima del bien común y de la solidaridad y de una verdad a la que todos nos hallamos de subordinarnos?⁴⁸

La solidaridad como virtud pública

Una de las grandes enseñanzas que nos ha dejado la herencia clásica es comprender que el ejercicio de una virtud no es aislado, sino que la práctica de un hábito bueno plantea, en el fondo, el compromiso y ejercicio con el resto de las virtudes. Así, el hombre prudente lo es porque también es justo, o quien se ejercita en la virtud de la fortaleza lo hace también en la virtud de la templanza.

Algo parecido sucede con la virtud de la justicia, la cual necesita de otras virtudes para comprenderse a cabalidad. Es el caso de la solidaridad, la que para algunos es condición de la justicia, compensando las insuficiencias y limitaciones de esta virtud fundamental.⁴⁹

La justicia, como hemos señalado, es la virtud pública por antonomasia, es la virtud que se da entre los sujetos, terminando siendo resguardada y procurada por la autoridad estatal, por el poder público, es, en definitiva, una virtud institucional. Sin embargo, esta virtud necesita de otras quizá con un mayor grado de “humanidad”. Esta virtud es la “solidaridad”, la cual consiste no en dar lo suyo de cada uno, sino en ser lo suficientemente cercano al otro como para poder compartir con él sus intereses y

⁴⁷Cristóbal Orrego Sánchez, “Algunas controversias éticas en las sociedades del tardo liberalismo”, *Revista de Ciencias Sociales*, 47, Chile, Universidad Valparaíso, 2002, p. 282.

⁴⁸*Idem*.

⁴⁹Victoria Camps, “Solidaridad, responsabilidad, tolerancia”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública, op. cit.*, p. 64.

sobre todo sus necesidades. La solidaridad es —como lo dice Victoria Camps— sentirse *solidario* del dolor y del sufrimiento ajeno.⁵⁰

La justicia, sin duda, juega un papel muy importante para alcanzar una vida buena en sociedad, es decir, una aceptable ciudadanía, pero ésta, por sí sola, es insuficiente. A nadie se le oculta que las condiciones materiales y espirituales presentes no alcanzan a colmarse satisfactoriamente con la sola ayuda institucional ofrecida por la justicia, se requiere de un dato previo, se demanda un mayor grado de humanismo que la justicia, por sí sola, no puede ofrecer.

De este modo, la ciudadanía plenamente lograda comienza con la solidaridad personal o individual, pero alcanza su mayor grado de exigencia en el ámbito global, es decir, en aquellos países donde aún no son logradas las cuotas mínimas de bienestar material, como son los países llamados del tercer mundo o subdesarrollados (Latinoamérica, África y Asia). ¿Cómo se puede ser un buen ciudadano asumiendo una actitud indiferente ante la infinidad de problemas que en estos continentes se dan?, ¿cómo alcanzar una altura ciudadana siendo insensible ante la enorme cantidad de problemas que genera, por ejemplo, el tránsito de indocumentados centroamericanos rumbo a EUA?, ¿cómo se puede, sólo con la justicia, resolver los problemas que origina la desintegración familiar por las necesidades económicas que orilla a millones de personas a dejar sus hogares en busca de mejores condiciones de vida? Una alta estatura de ciudadanía no se alcanza cuando desde una posición privilegiada se cuenta con un trabajo bien remunerado, viendo de manera indiferente y hasta con desprecio a quienes no lo tienen por la falta de oportunidades. Un planeta solidario no es aquel en el que unos países los tienen todo y los otros no tienen nada. Por eso, es verdad que la solidaridad actúa como “compensación” y “complemento” de la justicia y propone colmar desde el afecto las limitantes de la misma.⁵¹ Y sin duda, es una obligación moral que mientras más desarrollo o mejor posición económica se tenga, corresponde un mayor grado de humanidad.

La generosidad como virtud pública

Para ser justo y solidario se debe igualmente ser generoso, con lo cual también esta virtud juega un papel muy importante en la comprensión cabal de la ética pública al lado de la justicia y de la solidaridad. Mientras que la justicia es una cuestión de derechos y deberes, y la solidaridad es un asunto de empatía con los intereses y necesidades del otro, la generosidad es un tema de desprendimiento humano.

La generosidad es perfectamente resumida por el profesor David Isaacs del siguiente modo: “Actúa a favor de otras personas desinteresadamente, y con alegría, teniendo en cuenta la utilidad y necesidad de la aportación para esas personas, aunque

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem.*

le cueste un esfuerzo”.⁵² Por su parte, James Rachels dirá de esta virtud que es “la disposición a gastar los recursos propios para ayudar a los otros”.⁵³

El significado preciso de la generosidad consistiría fundamentalmente en la acción de “dar”, y este “dar” puede traducirse en la entrega o dación de muchas cosas: desde un simple saludo hasta bienes materiales, pasando por el tiempo que se pueda requerir para una acción altruista.

Por lo que tiene que ver con el primero, sin duda es signo de civilidad y por tanto de una saludable ética pública, ofrecer un saludo sincero. “Se notará una actitud generosa en una persona que esté dispuesta a esforzarse para hacer la vida agradable a los demás, saludando a alguien que en principio le molesta, atendiendo a una serie de detalles que se sabe van a agradar a la otra persona”.⁵⁴

Es públicamente conocido, y por desgracia innumerablemente experimentado, cómo en infinidad de oficinas gubernamentales —los espacios públicos por excelencia— se cometen grandes ataques contra la ética pública por la mala y agresiva contestación de un funcionario que responde de mala manera ante las consultas o peticiones del público solicitante. En estos espacios, todos esperarían, al menos, un saludo cordial y amable, y en un plano de mayor civilidad, un trato con delicadeza y con deferencia, y no sólo con educación, porque las consecuencias que producen entre el público resultan ser especialmente significativas.⁵⁵

Por lo que tiene que ver con los bienes materiales, es decir, los objetos tangibles, es claro que éstos se pueden dar, regalar, prestar, etcétera, pero todo esto dependerá de la capacidad de cada persona y de la medida de su desprendimiento. Un desprendimiento que no puede hacernos dar o regalar lo que nos sobra, esto reflejaría una falta de civilidad y de ética pública, como también lo reflejaría no tomar en consideración la necesidad de las otras personas, o repartir aquellos bienes que necesita la familia y la sociedad. El reparto de las cosas —propio de la generosidad— no quiere decir el abandono de éstas.

La virtud de la generosidad no sólo se expresa cuando se dan bienes materiales, también algo tan importante y tan poco valorado como es el tiempo; también éste es reflejo de desprendimiento. Es verdad que en sociedades como las de hoy el tiempo valioso sólo es aquel que está remunerado; más aún, para culturas como la nuestra, aquellas actividades que no se pagan no valen nada. Pero esto, evidentemente, es un absurdo y suele ser causa grave de discriminación cuando no definitivamente de desprecio.

Si dijimos que la generosidad consiste en actuar a favor de otras personas desinteresadamente, es obvio que quien piense sólo en términos crematísticos no verá con buenos ojos actividades tan relevantes en términos de ética pública como el “voluntariado”, o el “altruismo”. Pero una sociedad sin tales actividades no refleja una alta ética, sino todo lo contrario. Por eso se necesitan personas con una profunda generosidad

⁵²David Isaacs, *La educación de las virtudes humanas*, tomo I, *op. cit.*, p. 95.

⁵³James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, Nueva York, McGraw-Hill, 2003. Trad. cast. Gustavo Ortiz Millán, *Introducción a la filosofía moral*, México, FCE, 2008, p. 280.

⁵⁴David Isaacs, *La educación de las virtudes...*, *op. cit.*, p. 98.

⁵⁵*Cfr.* Victoria Camps y Salvador Giner, *Manual de civismo*, 6a. ed., Barcelona, Ariel, 2008, p. 27.

que donen parte de su tiempo para desarrollarlas. Dice Victoria Camps: “Que los que puedan estar más activos cuiden de los débiles, enfermos y frágiles es un deber cívico fundamental, y un deber de todos”,⁵⁶ y concluye: “No sólo esa disponibilidad (el tiempo a favor de los demás —JSS—), aunque se refiere a la vida privada, es parte importante del civismo, pues no deja de ser una dedicación al otro, sino que contribuye a educar en el civismo”.⁵⁷

La amistad como virtud pública

Se suele pensar que la amistad entre personas poco o nada tiene que ver con la vida y la ética pública. Se acepta que es una virtud, pero que ésta ha de estar circunscrita al ámbito privado de las personas. Aquí se sostendrá que aunque esto es verdad, el cultivo de la amistad contribuye al reforzamiento del espacio público, y no solamente al florecimiento del ámbito privado.

Para lo anterior, nos serviremos de las referencias al mundo clásico, particularmente de Aristóteles, quien como sabemos escribió uno de los más importantes tratados sobre la “amistad” que se hayan conocido. El escrito se encuentra desarrollado en el libro VIII de la *Ética nicomáquea*; ahí el Estagirita revela la importancia que tiene la amistad para mantener la cohesión social. Dice textualmente: “La amistad también parece mantener unidas a las ciudades y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia”.⁵⁸ Como puede verse, el cultivo de la amistad es útil para mantener unidas a las personas, y como señaló el propio Aristóteles, quien tiene a su cargo el bien común —los legisladores— deberían promocionarla y desarrollarla.

Ahora bien, ¿qué es la amistad y, por lo que aquí importa, cuáles son sus reflejos en el ámbito público? A pesar de que Aristóteles ofrece una profunda y detallada explicación de lo que la amistad es, no brinda una definición de esta virtud. Explica sí, con profunda lucidez, lo que caracteriza a la “amistad perfecta”. Ésta —dice el de Estagira—, se expresa cuando “se desea el bien del amigo por el amigo mismo”,⁵⁹ ofreciendo más adelante lo que puede considerarse el fundamento de toda su doctrina sobre la amistad:

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causas de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable.⁶⁰

⁵⁶*Ibidem*, p. 91.

⁵⁷*Idem*.

⁵⁸Aristóteles, *É.N.*, VIII, 1155a, 20.

⁵⁹*Ibidem*, 1155b, 30.

⁶⁰*Ibidem*, 1156b, 5-15.

Son muchos los beneficios que para los seres humanos acarrea tener amigos, y autores de reconocido prestigio en el ámbito de la ética pública así lo han determinado. Adela Cortina, por ejemplo, señala: “Al fin y a la postre todos somos vulnerables, la interdependencia nos constituye y más vale sembrar amigos que enemigos, aliados que envidiosos y adversarios, cooperar que buscar el conflicto. Es una cuestión de prudencia, la más apreciada de las virtudes en el mundo griego”.⁶¹

Ahora, lo importante es saber si el cultivo de esta virtud contiene alguna utilidad para la sociedad, digamos, para el espacio público. Basado en Aristóteles, algunos de estos beneficios los ha resumido muy bien Héctor Zagal; nosotros intentaremos mostrar cuáles podrían ser algunas de las ventajas de tal cultivo en el espacio público.

Los amigos nos ayudan a utilizar de la mejor manera posible los bienes exteriores, como la riqueza y el poder. Estos bienes, sin duda, ayudan a desplegar todas las potencialidades de los seres humanos, y sin ellos muchas de nuestras expectativas de crecimiento y desarrollo simplemente se verían frustradas.⁶² Pensemos por un momento el caso de aquellas personas que tienen a su disposición el manejo de recursos públicos y que no se identifican precisamente por un autocontrol manifiesto sino por la dilapidación y el despilfarro. ¿No cabría tener buenas razones para pensar que podría perderse el dinero público? Por supuesto que esta posibilidad está latente. De este modo, los amigos aconsejarían a manejar prudente y moderadamente los recursos públicos de los que disponen, y si fueran invitados a participar en tal despilfarro se abstendrían.

En este punto viene a colación otra de las virtudes íntimamente conectadas con la amistad, como es el ejemplo de la “austeridad”. Si esta virtud se practicara asiduamente abarataría muchos de los excesivos costes por los servicios que nos toca pagar a la ciudadanía. “Imaginemos un país con una buena red de transportes públicos, excelentes servicios hospitalarios, grandes y abundantes terrenos públicos, montes y costas protegidos, escuelas para todos los niños, uso intensivo de energías renovables. Sería un país orientado por la sobriedad y la templanza, pero no sería un país necesariamente pobre”.⁶³

Los amigos también nos ayudan para discernir lo que está bien y lo que está mal, a no errar en el terreno moral, ayudándonos a conducirnos moralmente en la vida pública y en ésta a abrazar valores como el patriotismo o la responsabilidad, es decir, una actitud desinteresada de conducirse pensando en los intereses de nuestra comunidad.⁶⁴

Responsabilidad como virtud pública

La responsabilidad es, junto con la justicia, la virtud pública por excelencia, y para entenderla mejor quizá sea importante formularse algunas preguntas que ayuden a precisarla: ¿qué se entiende por responsabilidad?, ¿qué sentido es el que se le asigna

⁶¹ Adela Cortina, *¿Para qué sirve la ética?*, 3a. ed., Barcelona, Paidós, 2014, p. 76.

⁶² Héctor Zagal, *Amistad y felicidad en Aristóteles, ¿por qué necesitamos amigos?*, México, Ariel, 2014, p. 36.

⁶³ Victoria Camps y Salvador Giner, *Manual de civismo...*, op. cit., p. 69.

⁶⁴ *Idem*.

a esta virtud en el espacio público?, ¿es la responsabilidad connatural al ejercicio de cualquier función pública?

En primer lugar habrá que decir que la responsabilidad tiene como base el aparato cognitivo del ser humano, pero es en la voluntad, es decir, en la acción, donde se observa su real expresión. Así, la responsabilidad hace referencia a una acción propia, es decir, a un acto realizado consciente y libremente. Ahora, es claro que esta acción acarreará consecuencias —positivas o negativas— para quien la realiza. De este modo, la responsabilidad es sinónimo de libertad.

Ahora bien, las acciones que los hombres realizamos libremente y que suponen asumir las consecuencias de los propios actos, implica que por los mismos tengamos que responder. Así, “ser responsable significa tener que rendir cuentas; no sólo de aguantar las consecuencias de la propia actuación”.⁶⁵

En este contexto, conviene señalar que el deber de responder por nuestras acciones debe ser hecho, al menos, ante dos instancias, a saber: hemos de ser responsables ante nosotros mismos y también hemos de serlo ante los demás. Las dos instancias ante quien se es responsable son importantes, pero la que tiene una trascendencia pública, o al menos es más relevante para este espacio, es la segunda.

En el primero de los casos anunciados decimos que el uso de nuestra libertad hace que tengamos que responder ante nuestra propia conciencia por aquellos actos buenos y malos que se han realizado y, si fuéramos creyentes, decimos que somos responsables ante Dios. Pero la responsabilidad ante los demás implica que tengamos que responder de nuestras acciones libremente realizadas tanto en el ámbito público como en el privado. Victoria Camps lo ha señalado de la siguiente manera: “La responsabilidad tiene que ver con la libertad o autonomía del individuo, así como su capacidad de comprometerse consigo mismo y, sobre todo, con otros hasta el punto que tener que responder de sus acciones”.⁶⁶

La responsabilidad, en definitiva, genera entonces un conjunto de deberes de todo tipo; algunos de éstos pertenecen al ámbito más íntimo del sujeto, como aquellos que corresponden a las obligaciones que se tienen con la familia (hijos, esposa, padres, etcétera); otros son los relativos a la profesión que se tiene, por ejemplo, los deberes que se pueden tener con los clientes en el caso de los abogados,⁶⁷ o con el paciente en el caso de los médicos, etcétera; otros más son los deberes y responsabilidades que se tienen con sus propiedades y posesiones (casa, coche, dinero, mascotas, etcétera); también las que desarrollamos en el club deportivo o en el espacio de ocio que se tenga.⁶⁸ De todas estas acciones somos responsables y no pueden ser realizadas como mejor nos venga

⁶⁵David Isaacs, *La educación de las virtudes...*, tomo I, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁶Victoria Camps, “Solidaridad, responsabilidad, tolerancia”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública, op. cit.*, pp. 84 y 85.

⁶⁷Cfr. H. Monroe Freedman y Abbe Smith, *Understanding Lawyers' Ethics*, 3a. ed., EUA, Lexis-Nexis, 2004, pp. 45-69.

⁶⁸Dice Camps: “El simple hecho de tener cosas, de poseer, desde una familia a un trabajo, pasando por propiedades de muy diverso tipo, lleva anejas diferentes responsabilidades. Esto es así porque uno vive entre otros semejantes y es interpelado por ellos de continuo y a cualquier propósito”. Victoria Camps, “Solidaridad, responsabilidad, tolerancia”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública, op. cit.*, p. 85.

en gana, así, no se es responsable, por ejemplo, si las acciones que tenemos en nuestro ámbito privado las realizamos conforme a nuestro particular gusto o disgusto.

Llegados a este punto, lo importante es preguntarse ahora por el tema de la responsabilidad en el espacio público, y la respuesta a esta cuestión puede ser abordada desde diferentes perspectivas. Una de ellas es que la responsabilidad en la vida pública comienza ahí donde cada persona, cada ciudadano, es capaz de preguntarse por la suerte de los demás y, al final, por la suerte de la misma sociedad en su conjunto. La responsabilidad como virtud social implica no olvidarnos de los derechos que las demás personas tienen y los deberes que tenemos todos —sobre todo los más favorecidos— en relación con esos derechos.

En el sentido anterior, la profesora Victoria Camps ha centrado el debate de la responsabilidad social con las siguientes preguntas:

¿Todo lo que una persona ha de proponerse es vivir lo mejor posible sin pensar en nadie más?, la fórmula “cada uno a lo suyo” ¿define satisfactoriamente el fin de la vida humana?, ¿puede funcionar bien una sociedad de egoístas, donde no haya un ápice de altruismo?, ¿puede considerarse que es una sociedad decente? (...) ¿tenemos derecho, realmente, a ser felices independientemente de lo que ocurra en nuestro alrededor?, ¿tenemos derecho incluso a costa de la felicidad de los demás?⁶⁹

Ante tan contundentes preguntas parece que la respuesta más obvia es un rotundo NO, ¿pero qué hacer? La respuesta a esta pregunta no es fácil de contestar, pero como mínimo se debe exigir que a través de las instituciones estatales se puedan satisfacer con especial calidad las necesidades más elementales de los más necesitados, no asumiendo un criterio paternalista, que no conduce a ninguna parte, sino a través de reales y eficientes políticas públicas que efectivamente satisfagan dichos problemas.

¿Cómo se logra esto? Del mismo modo, la respuesta no es sencilla, pero parece que con un buen manejo de los recursos públicos, hecho por personas comprometidas con las virtudes públicas, quizá se podría lograr. No es un buen funcionario público quien responde a otros intereses que no sean los de velar por la persona humana y sus necesidades.

Precisamente sobre el manejo de los recursos públicos, dirá Camps que las consecuencias previsibles en el manejo de los recursos públicos están en el corazón mismo de la función pública, la que está obligada a conducirse con lo que Weber llamó “ética de la responsabilidad”, la que, si la entendemos bien, no tiene por qué estar reñida con la ética de las virtudes y, obvio, con la ética de las convicciones. Más aún, en el caso de los políticos, la convicción no puede ser otra que la búsqueda del bien común, la cual será auténtica por las consecuencias de sus actos.

El lector atento ya se habrá podido dar cuenta de que de lo que se trata con lo anteriormente señalado no es otra cosa sino la búsqueda de la legitimidad de las autoridades en aras de generar la tan deteriorada confianza social. La ética pública termina siendo entonces una cuestión de confianza social. Así, “Pedirle al político que sepa adaptar las consecuencias de sus actos a sus principios es, sencillamente, pedirle

⁶⁹Victoria Camps y Salvador Giner, *Manual de civismo...*, op. cit., pp. 45 y 46.

coherencia, pedirle que no defraude y que actúe con transparencia”,⁷⁰ “(...) porque lo que se hace público puede ser discutido, criticado y derogado”.⁷¹

Un último punto conviene señalar por lo que al tema de la responsabilidad como virtud pública se refiere, y consiste en que tal virtud, sea ésta personal o aquella otra pública o social, entraña —como vimos— un conjunto de haceres que obligan y comprometen. Pero ha de enfatizarse la idea de que tales haceres no pueden realizarse de cualquier manera, no pueden realizarse, digamos, superficialmente. Parece claro entonces que no es suficiente con hacer las cosas, sino que hay que hacerlas lo mejor posible. En este punto, David Isaacs establece la distinción entre tener “responsabilidades” y “ser responsable”; dice el citado profesor: “La persona responsable se centra en la intención y no está limitada por las reglas que expresan un mínimo. Otra persona que tenga responsabilidades, puede cumplir por obligación, pero sin responsabilidad real, sin buscar el beneficio para los demás”.⁷²

El ejemplo que sugiere es especialmente importante y debería de ser punto de inspiración para todos aquellos que tienen una responsabilidad pública: “una madre dice a su hija: ‘guarda tu ropa en el armario, por favor’. La hija que atiende a la letra de lo indicado guarda su ropa en el armario de cualquier manera. La hija responsable busca la intención final de su madre y guarda las cosas de acuerdo con las normas establecidas. También puede responder ante su propia conciencia, ante los demás, etcétera”.⁷³

Como se puede ver, no basta con hacer las cosas desde una miope visión de la responsabilidad pública, es decir, no basta con actuar burocráticamente, sino que hay que ser auténticamente responsable, empeñándose en cada una de las actuaciones con hacerlas de la mejor manera posible.

Patriotismo como virtud pública

En la nómina de sólo algunas de las virtudes públicas que venimos enunciando hay una que quizá por el profundo proceso de “mundialización” o “globalización” que vivimos, o por los nacionalismos mal entendidos, ha dejado de ser citada y explicada con detenimiento, es la virtud del patriotismo.

Pareciera que en el mundo que nos ha tocado vivir la patria ocupa el último lugar de nuestras prioridades; así, en el caso de México, la frase que se encuentra en buena parte de los edificios públicos más importantes, a saber: “La patria es primero”, debería de leerse como “La patria es lo último”. Pero pensar así es un absurdo y un contrasentido, y lo es porque en gran medida las actitudes cívicas que desplegamos en sociedad sin duda han sido interiorizadas a partir de la enseñanza de nuestros padres, pero sólo las hemos hecho nuestras concretándolas cuando las hemos vivido en nuestra patria,

⁷⁰Victoria Camps, “Solidaridad, responsabilidad, tolerancia”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública, op. cit.*, p. 83.

⁷¹*Idem.*

⁷²David Isaacs, *La educación de las virtudes...*, tomo I, *op. cit.*, p. 177.

⁷³*Idem.*

ya que ésta es la que nos ha proporcionado todos los medios, tanto materiales como espirituales y también morales, para nuestro desarrollo como personas.

Ahora, el patriotismo no son los símbolos que generalmente se observan en los medios de comunicación, por ejemplo, la celebración de las fiestas nacionales el 15 de septiembre, el desfile que con este motivo se ofrece el día siguiente en el zócalo de la ciudad, los honores a la bandera que en los edificios públicos y escuelas se realizan, o la adecuada entonación y canto del himno nacional. Estas expresiones son importantes, sin duda, pero, como dijimos, son puramente símbolos y no puede reducirse a esto el patriotismo.

El patriotismo tampoco puede reducirse a expresiones que pueden resultar simpáticas, como la celebración en el monumento del Ángel de la Independencia por la victoria en el fútbol de la selección nacional, o por la medalla ganada por un deportista mexicano en las olimpiadas. El patriotismo es, sin duda, algo más que todo esto.

El patriotismo significa reconocer lo que la patria nos ha dado a los mexicanos como personas y nos sigue dando. Significa también atribuirle el honor y servicio debidos, reforzando y defendiendo el conjunto de valores que como nación representa.⁷⁴

Ahora, ¿existen valores comunes que nos identifiquen como mexicanos? Evidentemente que sí. En primer lugar, hay valores históricos de los mexicanos expresados, por ejemplo, en los movimientos de Independencia y de la Revolución, en los grandes ideales nacionalistas que se buscaron en ambas revoluciones y que persiguieron los héroes de esos movimientos, como Morelos o Zapata. También estos valores históricos los encontramos en personajes famosos de nuestra historia, como Sor Juana Inés de la Cruz, etcétera.

Pero no sólo hay valores históricos, también los hay actuales; algunos de éstos han sido heredados de una civilización a la que pertenecemos, como es la civilización occidental; tales valores serían, entre otros, la libertad, la igualdad, la paz, la lucha por conseguir una sociedad más justa, el respeto por la tierra en la que hemos nacido, etcétera.

Hay también algunos otros valores quizá de carácter menos trascendental, pero que del mismo modo son significativos para crear la cultura de la nación mexicana y el patriotismo de ésta; algunos ejemplos de éstos serían las costumbres típicas de cada región, sus comidas, sus bailes, sus atuendos, etcétera. Todo esto conforma ese acervo de valores sin los cuales el patriotismo mexicano simplemente no existiría.

Dice Victoria Camps al respecto: “El ciudadano (el buen mexicano diríamos —JSS—) debe poder, pues, responder (respetar —JSS—) esos valores ante sus semejantes, no sólo porque *se los debe* a la sociedad, sino porque conservándolos y ejemplificándolos está ayudando a preservar y a mejorar la ciudad del futuro”.⁷⁵

Pero así como existen estos valores que le dan identidad al patriotismo mexicano, también existen los antivalores que degeneran tal patriotismo. Como en el caso de los valores, en los antivalores hay igualmente gradación, los hay graves y otros doblemente graves.

⁷⁴*Ibidem*, p. 247.

⁷⁵Victoria Camps y Salvador Giner, *Manual de civismo...*, op. cit., p. 159.

Por lo que a los primeros se refiere, se pierde el patriotismo cuando se tiran papeles o basura en las calles; cuando se pintan las paredes de edificios, sean éstos públicos o privados. No se tiene amor a la tierra en la que se nació cuando, por ejemplo, se viola el espacio público. En este punto, Mauricio Merino ofrece una larga lista de este antivalue, el cual transforma el espacio público en privado y donde no sólo éste no se respeta, sino simple y llanamente éste es apropiado: “Los vendedores ambulantes que inundan la calle; los ‘traperos’ que se adueñan de los lugares para estacionar coches y de los sitios donde los transeúntes pueden ver desfiles y espectáculos públicos; los ‘lavaparabrisas’ que invaden las esquinas con semáforos para imponer sus servicios violentamente”.⁷⁶

Y continúa más adelante:

Pero el espacio público también se vuelve excluyente cuando se clausuran las calles de los barrios más ricos; cuando se imponen sistemas de seguridad privada para interrumpir el flujo del libre tránsito; cuando se amenaza la integridad física de la gente con las armas de los guardaespaldas que van protegiendo a sus jefes, o cuando las razones políticas de unos cuantos —agraviados o no— justifican la toma de calles y el vandalismo.⁷⁷

Ahora bien, los antivalueos que atentan contra el patriotismo van tornándose cada vez más graves cuando se sabe de prácticas como las que narra Victoria Camps, a quien seguimos en esta parte.

La perversión de valores se presenta, por ejemplo, en el sistema público de sanidad, donde se dan todo tipo de prácticas, como el fraude y el robo que se hace de las medicinas; las interminables esperas que los pacientes tienen que hacer para una consulta con el médico, no se diga si es para una cirugía, las expectativas se vuelven eternas; la utilización indebida del material sanitario; el soborno al médico para que extienda una invalidez al trabajador y poder faltar al trabajo, etcétera.⁷⁸

En el ámbito de la educación pública las cosas no pintan mejor, y aquí se puede comprobar cómo el manejo que se hace de las escuelas públicas —incluyendo, claro está, las universidades— corre a cargo de la potestad y de los intereses de los rectores y de los directores en turno, las que las manejan a su antojo.

Pero también son observables los antivalueos en la educación cuando millones de alumnos no reciben clases por la falta de profesores, quienes para reivindicar sus derechos, además de no asistir a clases, cierran avenidas y escuelas por semanas y hasta por meses. El mal uso de los recursos públicos destinados a la educación, la falta de preparación de los docentes, la apatía de los alumnos en prepararse, así como el desinterés del gobierno en la educación pública del país constituyen una de las más graves faltas al patriotismo.

Otro ámbito público donde se atenta gravemente contra el patriotismo es en el Congreso de la Unión (Cámara de Diputados y Senadores). En este lugar donde se debería de promocionar y defender los más altos principios de la ética y donde se esperaría que

⁷⁶Mauricio Merino, “Introducción”, *Ética pública*, op. cit., p. 26.

⁷⁷*Idem.*

⁷⁸*Cfr.* Victoria Camps y Salvador Giner, *Manual de civismo...*, op. cit., p. 162.

se tuvieran trascendentales debates para el país, simplemente no se dan éstos, antes bien, lo que se da es todo lo contrario.

En este punto, por ejemplo, Bernardo Bátiz, que por mucho tiempo fue representante popular, ha apuntado que hay muchos políticos mexicanos que tienen bajo su control los medios de comunicación masiva, también son dueños de las fuentes de producción y de las riquezas nacionales.⁷⁹

Otros tantos problemas que se observan en las cámaras son, como apunta Batiz, que los legisladores no leen ni los proyectos de ley ni las propias leyes que votan. Esto porque no tienen tiempo, pues muchas veces el tiempo del que disponen lo emplean en tareas ajenas a las propiamente parlamentarias.⁸⁰

También se señala que son los líderes de los partidos los que toman las decisiones trascendentales y son ellos mismos los que dan instrucciones a sus operadores políticos, quienes dan consigna a los legisladores, haciéndoles perder su representatividad y su libertad.⁸¹

Para quien fuera diputado, hoy asistimos, lamentablemente, a un grave deterioro de la vida política del país, precisamente por esa especie de bancarrota ética en la que se encuentran los legisladores y que no parece pueda avisar mejores tiempos.⁸²

En el terreno del Poder Judicial tampoco se puede decir que se vivan tiempos boyantes para la ética pública. Sería interminable enunciar ejemplos de actos hechos por los jueces en los que se viola la independencia e imparcialidad judicial, o se falta al profesionalismo y a la excelencia.

En el Poder Judicial, donde se supone que se deberían vivir con más apego las virtudes judiciales, se violan éstas, y los casos van desde aquellos jueces, magistrados y ministros que en lugar de servir a la justicia sirven a su ideología, o a la fuerza política que ahí los colocó, o a los intereses económicos que les obligan a dictar una sentencia favoreciéndolos antes que a la justicia.

Igualmente, existen jueces que por no afectar su carrera dentro de la judicatura, no se ejercitan en la virtud de la valentía y prefieren cuidar su proyección profesional antes que dar una sentencia apegada al derecho; esto sin contar, por supuesto, el tráfico de influencias o nepotismo que se observa en todos los niveles del Poder Judicial y que afectan gravemente su prestigio, pasando, por supuesto, por problemas psicológicos y técnicos de tales servidores judiciales.⁸³

Ante la situación descrita anteriormente uno esperaría de esta institución que hiciera un mayor compromiso con el rescate de la ética judicial y la promoviera en todos los niveles, pero por desgracia esto no es así; antes bien, se desaparecen instancias al interior del Poder Judicial que promocionaban dicha materia para dar prioridad a

⁷⁹Bernardo Bátiz, “Ética legislativa”, en J. Saldaña (coord.), *Ética Jurídica. Segundas Jornadas*, México, UNAM-Flores, 2014, pp. 127 y 128.

⁸⁰*Idem.*

⁸¹*Idem.*

⁸²*Idem.*

⁸³*Cfr.* Javier Saldaña Serrano, *El papel de la ética judicial en el nuevo modelo de juez del Estado constitucional de derecho*, México, UNAM-Porrúa, 2016, *passim*.

estudios de derecho constitucional y jurisprudencial que a nadie importan, como si al Poder Judicial mexicano le hiciera más falta los estudios de derecho constitucional, antes que los relativos a la ética. Pensar de este modo es atentar contra el patriotismo.

La lista de los antivalores que atentan contra el patriotismo continúa. Así, también en el ámbito de los subsidios se puede observar la falta de esta virtud: “Si los individuos no son capaces de desarrollar actitudes responsables, los innumerables subsidios sociales pierden su razón de ser porque acaban en manos no de los más necesitados sino de los más astutos. La misma lucha por la igualdad de oportunidades pierde, así, efectividad. Acaba favoreciendo a los más favorecidos”.⁸⁴

Victoria Camps denuncia igualmente esa falta de virtudes públicas en el ámbito de los medios de comunicación, y de la que se puede uno dar cuenta encendiendo simplemente el televisor o la radio. Ahí se puede comprobar la calidad de los programas expuestos en la televisión pública o en otros medios de comunicación.

Pero el problema moral no sólo alcanza la baja calidad de los programas, sino también a las personas que los encabezan, los cuales, en la mayoría de los casos, tienen fuertes deficiencias, ya no sólo comunicacionales, sino de cultura en general y, lo más grave, de la materia que informan. De ahí que resulte especialmente cuestionable la información que estas personas ofrecen en sus programas y, lo más delicado y aun peligroso es la cultura, o mejor dicho subcultura, que van formando con esa desinformación. Ofrecer programas de este tipo atenta gravemente al patriotismo como también atentan contra éste los conductores incompetentes.

Todas estas son sólo algunas acciones que hoy están afectando gravemente el andamiaje social precisamente por la falta de patriotismo. Lo más grave es que aún existan personas que pueden llegar a pensar que la denuncia de tales problemas es en el fondo una queja contra el país, y que esto sí es una falta de patriotismo. Pero para quien así piense habrá que decirle que esto es falso, que es todo lo contrario; tienen que denunciarse desde la ética pública precisamente porque ésta es un medio para corregir lo que se está criticando.

Conclusión

Llegados a este punto, parece que es importante hacer una recapitulación de lo que se ha señalado hasta ahora, para decir, en primer lugar, que la ética de la virtud tal y como fue enseñada en el mundo antiguo ofrece argumentos suficientemente sólidos para pensar la idea de ética pública, y esto, al menos, por un argumento contundente: que la virtud no sólo sirve para proponer ideales de vida buena y hacer virtuosos a los hombres, sino porque ese hábito bueno exige, en línea de continuidad, que el mismo se despliegue en la sociedad, haciendo, a la vez, por tanto, buenos ciudadanos. Una buena persona es, casi siempre, un buen ciudadano. Si la virtud sirve para algo, es para vivir bien en sociedad, y si los buenos ciudadanos viven bien en ella, estarán en

⁸⁴Victoria Camps y Salvador Giner, *Manual de civismo...*, op. cit., p. 163.

mejores condiciones de respetar los derechos humanos y el sistema democrático, los dos argumentos centrales de la vida pública.

Bibliografía

Diccionario de términos éticos, EVD, Estella, 1999.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.

AMAYA NAVARRO, María Amalia, *Virtudes judiciales y argumentación. Una aproximación a la ética jurídica*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2009.

ARANGUREN L., José Luis, *Ética*, Madrid, Alianza, 1985.

BAUTISTA, Óscar Diego, “Necesidad de una ética pública”, en *Cuadernos de Ética, I*, Estado de México, 2015.

BÁTIZ, Bernardo, “Ética legislativa”, en J. Saldaña (coord.), *Ética Jurídica. Segundas Jornadas*, México, UNAM/Flores, 2014.

BENNETT, William J., *The Book of Virtues. A Treasury of Great Moral Stories*, EUA, Simon Schuster, 1993.

BERKOWITZ, Peter, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princenton University Press, 1999. Hay una traducción al castellano por Carlo Guardini, como *El liberalismo y la virtud*, Barcelona, Andrés Bello, 2001.

CAHN, Steven M. y Peter Markie, *Ethics. History, Theory and Contemporary Issues*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

CAMPS, Victoria, “Solidaridad, responsabilidad, tolerancia”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública*, México, Siglo XXI Editores, 2011.

CAMPS, Victoria y Salvador Giner, *Manual de civismo*, 6a. ed., Barcelona, Ariel, 2008.

CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, 3a. ed., Madrid, Tecnos, 2001.

_____, *¿Para qué sirve la ética?*, 3a. ed., Barcelona, Paidós, 2014.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M., “La virtud”, en *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza, 2007.

FARRELL, Martin D., “La ética de la función judicial”, en *La función judicial. Ética y democracia*, Barcelona, Gedisa-Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación-ITAM, 2003.

FREEDMAN, Monroe H. y Abbe Smith, *Understanding Lawyers’ Ethics*, 3a. ed., EUA, Lexis-Nexis, 2004.

GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira (coord.), *Ética, profesión y ciudadanía. Una ética cívica para la vida en común*, México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2008.

GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Una introducción a la tradición central de la ética*, Lima, Palestra, 2009.

GÓMEZ, Carlos, “El ámbito de la moralidad: ética y moral”, en *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza, 2007.

ISAACS, David, *La educación de las virtudes humanas, II*, México, Minos, 1995.

KELSEN, H., “Los fundamentos de la democracia”, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid, Debate, 1988.

MERINO, Mauricio (comp.), *Ética pública*, México, Siglo XXI Editores, 2011.

OCHMANN IKANOWICZ, Martha B. y Dora Elvira García González, *Ética, profesión y ciudadanía. Una ética cívica para la vida en común*, México, Porrúa, 2008.

- ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal, “Algunas controversias éticas en las sociedades del tardo liberalismo”, *Revista de Ciencias Sociales*, 47, Chile, Universidad Valparaíso, 2002.
- PANZA, Christopher y Adam Potthast, *Ethics*, Indiana, Wiley, 2010.
- RABOTNIKOF, Nora, “Los sentidos de lo público”, en Mauricio Merino (comp.), *Ética pública*, México, Siglo XXI Editores, 2011.
- RACHELS, James, *The Elements of Moral Philosophy*, Nueva York, McGraw-Hill, 2003. Trad. cast., Gustavo Ortiz Millán, *Introducción a la filosofía moral*, México, FCE, 2008.
- RAZ, Joseph, *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994. Hay una traducción al castellano por María Luz Melon, *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- STOKES, Philip, *Philosophy, 100 Essential Thinkers*, Nueva York, Enchanted, 2005.
- SALDAÑA SERRANO, Javier, *El papel de la ética judicial en el nuevo modelo de juez del Estado constitucional de derecho*, UNAM/Porrúa, 2016.
- ZAGAL, Héctor, *Amistad y felicidad en Aristóteles, ¿por qué necesitamos amigos?*, México, Ariel, 2014.
- , *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*, México, Ariel, 2013.