

2023-09-14

## El derecho a la solidaridad: una virtud política

Hernando A. Estévez

*Universidad de La Salle, Bogotá*, [hestevez@unisalle.edu.co](mailto:hestevez@unisalle.edu.co)

Iván R. Rodríguez

*Universidad de La Salle, Bogotá*, [ivrodriguez@unisalle.edu.co](mailto:ivrodriguez@unisalle.edu.co)

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

---

### Citación recomendada

Estévez, H. A., y I.R. Rodríguez (2023). El derecho a la solidaridad: una virtud política. *Revista de la Universidad de La Salle*, (91), 239-250.

This Artículo de revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# El derecho a la solidaridad:

## una virtud política

Hernando A. Estévez<sup>1</sup>  
Iván R. Rodríguez<sup>2</sup>

---

### ■ Resumen

Se presentan las bases conceptuales desde las que es posible articular y comprender la solidaridad como un derecho que trascienda el deber a la solidaridad, y a su vez posibilita la acción social como generadora de transformaciones y no cambios en la sociedad. Se busca hacer un llamado a una práctica social y ética creadora de nuevos paradigmas en pos de un bien común inclusivo y participativo; la solidaridad como una virtud política se enmarca en la tradición ética contemporánea y permite el reconocimiento del otro como condición necesaria para la ciudadanía.

**Palabras clave:** solidaridad; reconocimiento; virtud.

---

1 Profesor titular de la Universidad de La Salle para el Departamento de Filosofía, Arte y Letras. Ph. D. en Filosofía Social y Política Contemporánea por la DePaul University, Chicago, IL. Director del Departamento de Filosofía, Arte y Letras. [hestevez@unisalle.edu.co](mailto:hestevez@unisalle.edu.co)

2 Profesor titular de la Universidad de La Salle para el Departamento de Filosofía, Arte y Letras. Ph. D. en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona Líder del Grupo de investigaciones "Filosofía, Cultura y Globalización" (categoría A) y del semillero de Filosofía Práctica, del mismo Departamento. [ivrodriguez@unisalle.edu.co](mailto:ivrodriguez@unisalle.edu.co)

En los procesos democráticos y de gobernanza colectiva, el reconocimiento del otro se presenta como una directriz política en la que todos los ciudadanos puedan fomentar y crear las condiciones necesarias para el mejoramiento de la convivencia social. El reconocimiento del otro, como actitud política y ciudadana, vivencia y celebra la participación de todos los ciudadanos en los procesos políticos y sociales que configuran la democracia actual, y a su vez hace posible la solidaridad con el otro, entendida esta como un derecho ciudadano. La solidaridad, en cuanto un derecho, desencapsula la acción voluntaria del asistencialismo mientras fortalece la asistencia hacia el otro como un deber moral. La solidaridad y la acción voluntaria son entonces acciones legítimas desde el derecho y el deber con el otro a través de la responsabilidad y no la obligación. El imperativo moral del “deber” está siempre sujeto a una forma de poder que se legitima a sí mismo, sin embargo, el imperativo ético del derecho a la solidaridad está garantizado por la relación legítima del reconocimiento del otro como otro, que hace posible una concepción del bien común.

El reconocimiento del otro en ese sentido precede a la solidaridad, pues garantiza la articulación de conceptos, prácticas y habilidades desde la diferencia política y la igualdad de derechos. En esa medida, la solidaridad como un derecho establece una relación de igualdad entre los individuos, la cual se traduce en el reconocimiento de la diferencia para entablar un diálogo colectivo por el que es posible identificar y analizar, así como proponer, nuevas posturas cívicas con miras a reparar las fracturas sociales de que han legitimado la exclusión.

Este ensayo presenta las bases conceptuales desde las que es posible articular y comprender la solidaridad como un derecho que trascienda el deber a la solidaridad, y a su vez posibilita la acción social como generadora de transformaciones y no cambios en la sociedad. Los presupuestos teóricos de la diferencia conceptual entre deber y derecho, así como entre cambiar y transformar la sociedad, están basadas en la necesidad de crear una reflexión teórica para repensar los modelos actuales de la sociedad democrática capitalista y moderna, y a su vez hacer un llamado una práctica social y ética creadora de nuevos paradigmas en pos de un bien común inclusivo y participativo; la solidaridad

como una virtud política se enmarca en la tradición ética contemporánea y permite el reconocimiento del otro como condición necesaria para la ciudadanía.

No es posible negar los inmensos alcances que la solidaridad como categoría de cohesión social y acción política ha logrado en el propósito de contribuir al bienestar de otros en las sociedades actuales; la solidaridad opera como una acción altruista y se ubica como una virtud para ampliar el alcance de otras iniciativas y prácticas que, de la mano de los derechos humanos universales, como fundamento de la inclusión de todos, permite una lucha dirigida a lograr un bienestar para aquellas personas o colectividades que necesitan de un compromiso social y político en momentos de crisis, de necesidad. Sin embargo, su alcance político como un derecho supera al asistencialismo y se convierte en una virtud que dinamiza y oxigena los procesos políticos y sociales, de manera que crea un nuevo paradigma. Entendida la solidaridad como una respuesta de adhesión o apoyo “incondicional” a un llamado individual, social o colectivo, los ciudadanos solidarios actúan desde el deseo de actuar y bajo la convicción del compromiso con el otro a través de la generosidad y la posibilidad de colaborar con la causa de alguien más. La solidaridad, a diferencia del compromiso o la obligación, es incondicional; es decir, el apoyo, la adhesión, la cooperación y hasta la fraternidad están siempre sujetas a una condición moral o ética que nos impulsa o motiva a la acción. En este contexto de la cooperación social en favor de la causa del otro, la solidaridad es el bastión de la ayuda altruista como derecho a ser parte de la causa del otro. Sin embargo, es importante reconocer hasta este momento en el desarrollo del argumento cómo la solidaridad, tal como la comprendemos actualmente, sufre delimitaciones morales y éticas que se ven reflejadas en la vigencia de modelos sociales y políticos que no contribuyen a transformaciones estructurales en la sociedad, ni cambios morales en los individuos a pesar de que practican la solidaridad. Es decir, se podría fácilmente intuir que cuestionar el alcance de la solidaridad en las estructuras sociales actuales, más que una crítica, podría invalidar las acciones de miles de personas que a diario comprometen su quehacer para ser solidarios con quien lo necesita, y en pro de la solidaridad asisten las causas locales o nacionales, así como globales inmediatas y a largo plazo.

También es necesario reconocer que, a pesar de todas las acciones solidarias, la realidad social de la mayoría de los habitantes del planeta —expresada en condiciones de vida— no logra los alcances mínimos de bienestar capaz de exaltar valores y derechos universales en clave de la preservación de la vida como un mínimo de compromiso social con todos los humanos. La pretensión argumentativa frente a la realidad de la sociedad actual en temas de desigualdad, inequidad e injusticia es la de reconocer que las lógicas actuales que justifican las condiciones de vida no son viables para la solidaridad. Es decir, la solidaridad como virtud política, que puede ir más allá de la mera simpatía, el compromiso o la responsabilidad necesita desencapsularse de su ética asistencialista y cimentarse en el derecho a ser solidario como marco teórico y práctico que permita su alcance transformador en la sociedad.

La solidaridad, entendida entonces como una acción que transforma estructuralmente la sociedad actualmente, se encuentra limitada por dos marcos teóricos que no solo definen su comprensión social, sino que también limitan su acción en la sociedad: el primer marco teórico se compone de una serie de creencias acerca de cómo es la vida, es decir, esto significa que la solidaridad y el asistencialismo son fuerzas sociales en las que se materializa la posibilidad de realizar acuerdos sociales que fortalezcan la ciudadanía y la participación ciudadana, y, a su vez, adelante los procesos de inclusión y reconocimiento de la democracia actual. En los procesos democráticos y de gobernanza colectiva, el reconocimiento del otro se presenta como una directriz política por la que todos los ciudadanos puedan fomentar y crear las condiciones necesarias para el mejoramiento de la convivencia social. El reconocimiento del otro, como actitud política y ciudadana, vivencia y celebra la participación de todos los ciudadanos en los procesos políticos y sociales que configuran la democracia actual, a la vez que hace posible la solidaridad con el otro, entendida esta como un derecho ciudadano.

El segundo marco teórico, aquel en el que reside el reconocimiento del otro, precede a la solidaridad, pues garantiza la articulación de conceptos, prácticas y habilidades desde la diferencia política y la igualdad de derechos. En esa medida, la solidaridad como un derecho establece una relación de equidad

entre los individuos que se traduce en el reconocimiento de la diferencia para entablar un diálogo colectivo por el que es posible identificar, analizar y proponer nuevas posturas cívicas para reparar las fracturas sociales de que han legitimado la exclusión, pues detrás de la aplicabilidad de solidaridad como derecho quedan todavía residuos de desigualdad en los que la exclusión del otro se justifica desde la estructura democrática y capitalista. Tal lógica permite no solo valorar las condiciones sociales y justificar el lugar en la pirámide social, sino que además esta se extiende al valor mismo de la vida, de manera que se legitiman creencias por las que es posible afirmar que la vida de un ser humano vale más que la vida de otro ser humano, vis-a-vis de la posición social y/o política que ocupa en el orden social. Esta creencia de una superioridad ontológica, es decir, superioridad de quien somos versus de lo que hacemos o donde estamos situados en la sociedad, legitima comportamientos sociales por los que es posible utilizar valores y principios sociales como la tolerancia, la aceptación, la multiculturalidad y la convivencia en cuanto normas que permiten la exclusión y de manera simultánea la participación de individuos en los procesos democráticos, pero no genera transformaciones sociales que conduzcan a una comprensión de los cambios estructurales necesarios para la igualdad y la diferencia.

En palabras de los escritores Astorga y Kohn (2000), la solidaridad está en los campos de la política y la ética, pues a su vez pertenecen a los ámbitos de la ciudadanía a través de la responsabilidad cívica:

Pero este no es el punto de vista que ha predominado en el ámbito de la ética y de la política de nuestro tiempo. Por el contrario, encontramos a menudo fluctuaciones que tocan los extremos de la esperanza y el escepticismo, quedando al fin y al cabo la solidaridad como una suerte de remanente discursivo, sobre todo si se considera que suele ser vista como una parte esencial de la naturaleza humana que no está sujeta a discusión. Así, si se desea acudir a una posición emblemática al respecto basta remitirse al sentimiento innato de piedad descrito por Rousseau y elevado a la forma de principio constitutivo de la naturaleza humana. (pp. 139-153)

Es decir, el reconocimiento del otro como responsabilidad colectiva permite la igualdad entre los individuos, lo que a su vez refuerza lógicas jerárquicas de orden social y político, así como profundiza las creencias culturales acerca de una igualdad que preserva un orden geopolítico jerárquico inflexible; las creencias acerca de las relaciones entre hemisferios, continentes, Estados, sociedades, comunidades, grupos e individuos se rige por una racionalidad competitiva y la preservación de un conflicto. En esa medida, se trata de un ensayo que requiere de algunas distinciones y precisiones conceptuales que harán posible una comprensión de la necesidad de imaginar nuevos paradigmas acerca de la sociedad en la que vivimos por el simple pero contundente hecho factico de que el orden y el pacto social actual no son viables como elementos incluyentes en la sociedad democrática.

Ahora bien, lo que queremos destacar es que el reconocimiento del otro implica más que un mero ejercicio teórico, y que también implica un ejercicio práctico, a saber, el compromiso con el otro, es decir, que el reconocimiento del otro implicaría la solidaridad. En este sentido, desde una perspectiva hermenéutica Carlos B. Gutiérrez en distintos ensayos destaca la consecuencia ética del reconocimiento del otro en su calidad de ser humano, desde la comprensión de la *phronesis*. En el contexto griego la *phronesis* es un concepto que pertenece a una propuesta ética más amplia, que se ocupa fundamentalmente de la realización humana, de alcanzar la excelencia por medio las virtudes, teniendo en cuenta a los demás. No obstante, hablar de virtudes es problemático en varios sentidos; es problemático por la amplitud de su significado, pues si bien virtud a solas suele connotar un carácter moral en otro contexto, también puede adquirir una connotación religiosa; no obstante, como lo acabamos de explicar, la prudencia (*phronesis*) en cuanto virtud enmarca la totalidad de la vida humana. Dada la idea de prudencia como virtud que nos hace capaces de comprender al otro, reconocerlo y comprometerse con él, es importante destacar que una virtud se caracteriza por ser una práctica constante. De ahí que no solo requiere de la inteligencia para saber que es la prudencia, por ejemplo, sino ante todo la práctica de actos prudentes hasta alcanzar el carácter moral prudente. En este sentido, se trata de ir más allá de ayudar al otro en cuanto deber, y en cambio reconocer al otro como ser humano, de manera

que esa comprensión del otro implicaría inmediatamente un compromiso que se concreta en actos solidarios.

Mac Intyre (1991), por su parte, explica la virtud como una disposición para realizar algo, es el ejercicio reiterado de una acción que se ha convertido en un hábito y se practica con excelencia. Así, por ejemplo, podríamos ver que de la práctica reiterativa de acciones valientes resulta la configuración de un sujeto valiente, resulta la consecución de la valentía como virtud, y no sería suficiente el conocer teóricamente qué es la valentía para alcanzar tal carácter; lo mismo ocurre con las demás virtudes, en nuestro caso la solidaridad. En cambio, una acción aislada no es suficiente para pensar que alguien sea en efecto virtuoso o vicioso, puesto que se trata de formar el carácter moral; “una golondrina no hace verano, ni tampoco un día excelente. Por eso un día o un breve periodo bueno no convierten a un hombre en bienaventurado y feliz” (MacIntyre, 1991, p. 68). Por esta razón, la virtud requiere, como lo explica Aristóteles, de un esfuerzo constante para mantenerse en el camino de la virtud (*energeia*).

También es pertinente tener en cuenta que para Aristóteles (2003) la vida humana tiene un carácter teleológico, y que solo en la medida de la consecución de ese *telos* realiza su humanidad, y que su síntoma más evidente es la felicidad. Sin embargo, para alcanzar este fin considera que, primero, cada individuo necesita saber, en efecto, cuál es el fin que lo realiza. Para tal efecto propone que, en primer lugar, mediante las virtudes dianoéticas el individuo conoce cuáles son las virtudes aceptadas como tales por la comunidad, es decir, requiere del concurso del otro; es un ejercicio de entenderse con el otro y con los otros, para lo cual se necesita el concurso de las virtudes dianoéticas, en particular de la virtud dianoética más importante: la *phronesis*. La dialéctica de Hegel y de Marx mostrarán en el siglo XIX el problema de la falsa conciencia en cuanto se queda en el plano autorreferencial, al igual que Aristóteles destacan la necesidad de la mediación del otro para la comprensión de la propia humanidad. Por tanto, para Aristóteles, en primer lugar, las virtudes dianoéticas como la *phronesis* son virtudes intelectuales a las cuales se llega por enseñanza. En segundo lugar, después de que el individuo comprende el sentido de su



realización, y teniendo en cuenta el criterio respecto al bien la justicia de la polis, entonces sí se dedica al ejercicio de las virtudes éticas, que son virtudes prácticas, tal como lo explicamos antes.

A diferencia de lo que podría proponer Kant, desde la perspectiva de la ética aristotélica no hay una razón *a priori* que determine qué es la virtud, pues esta solo se alcanza por un ejercicio de entenderse con la comunidad en la instrucción de las virtudes dianoéticas y después por medio de la práctica. A este uso de la razón para determinar qué acción es virtuosa, es decir, de acuerdo con la *phronesis* que acción conduce a la realización y que medios (virtudes éticas) deben iterarse, se la puede comprender como un uso instrumental no utilitarista de la razón. No utilitarista, es decir, no desde un cálculo de intereses particulares o individuales que busca de forma egoísta y sin tener en cuenta las consecuencias, especialmente las consecuencias negativas que las acciones causen a los demás, sino teniendo en cuenta al otro, teniendo en cuenta el bien de la comunidad y siendo de esta manera solidario; así se supera la idea reaccionaria de la solidaridad y se la asume de forma proactiva. Entonces Aristóteles comprende que la virtud más importante es la justicia (*Diké*) por dos razones: 1) porque solo es justo quien se ocupa de su propio bienestar, y en general integraría las demás virtudes; y 2) porque la justicia deviene un criterio solidario en cuanto habilita al ciudadano para que piense y actúe más allá de sus propios intereses o de la búsqueda de su propio bienestar, y en cambio considera también, con el mismo valor, el bienestar de los demás, de la comunidad, eso es la justicia. En este sentido, la virtud, aunque empieza con un interés particular, la búsqueda del propio bienestar y de la propia felicidad, se extiende más allá de la esfera de los intereses particulares y se realiza solo cuando se ocupa de los intereses de los demás, de la comunidad; por tanto, para Aristóteles la virtud moral solo se realiza cuando devine virtud social, y hoy podríamos denominarla “virtud humana”.

Aristóteles explica que la *phronesis* es la virtud dianoética que hace justo al ser humano. Esto se entiende como lo explica Heidegger, en cuanto “aclaramiento práctico de la propia vida, como el buen sentido que se manifiesta en el actuar mismo” (Gutiérrez, 1989 p. 8). Quizás es Gadamer el primero en reconocer

ese sentido más amplio al observar que la *phronesis* es la virtud que permite dar el paso del interés particular a la búsqueda de bienestar de los otros, mediada por el ejercicio de entenderse con los otros, asumiendo de esta manera la responsabilidad y la solidaridad con el otro. Carlos B. Gutiérrez acierta cuando explica este proceso de la siguiente manera: “la *phrónesis* aparece claramente como un saber que no es meramente subjetivo, al verse complementada mediante la *synesis*, la virtud del encuentro, del entenderse con los demás” (1989, p. 17). La *phronesis*, o como ha sido traducida al español “la prudencia”, evita que el comportamiento humano no caiga en un uso instrumental de la razón al valorar los meros fines egoístas, ni privilegie los intereses particulares por encima de los intereses sin tener en cuenta si se afecta a los demás, a saber, desconociendo al otro. De esta manera, la prudencia evita lo que Gadamer ha denunciado como uno de los males que más deshumaniza a la sociedad liberal contemporánea y que describe de forma contundente en su obra *Verdad y método*: “el trepador que calcula atinadamente las debilidades de los hombres y da siempre en el clavo con sus engaños” (2007, p. 63); este tipo de “inteligencia” realiza un cálculo sagaz para aprovecharse de los demás. En la razón instrumental se calcula con un interés egoísta y se desconoce la condición humana del otro, puesto que lo convierte en obstáculo o competencia. La razón así entendida es un instrumento útil que permite ascender en el nivel laboral o académico de forma egoísta, pero no humanizar el mundo.

Por esta razón, Gadamer corrige el juicio del sentido común cuando considera que la razón instrumental es una demostración de inteligencia, pues como lo señala, quien actúa así “no es alguien de quien pueda decirse, en el sentido eminente de la palabra, que posea un «sano juicio»” (2007, p. 63); por tanto, aun si el trepador tiene “éxito”, eso no implica que tenga “sano juicio”, ni mucho menos construya humanidad. Gutiérrez considera que, en parte, la tergiversación de la prudencia tiene una causa etimológica. La traducción de *phronesis* fue equívoca y “pasó a convertirse en ahorro o cálculo y así en el lenguaje actual prudente presenta cierta similitud con ‘cauto y calculador en interés propio’” (2007, p. 39). Sin embargo, originalmente en Aristóteles se entiende la prudencia como la “virtud de la inteligencia práctica, de saber cómo aplicar principios generales a las situaciones particulares” (p. 39). Claro está, siempre

que se tenga en cuenta a los demás, es decir, con un criterio social, asumiendo como condición imprescindible el reconocimiento del otro, el entenderse con los otros.

La *phronesis* o la prudencia también contribuye a ampliar la comprensión de humanidad en la medida en que su juicio se ocupa de asuntos sociales, es decir, prácticos. Aristóteles ya sabía que lo abstracto no es suficiente para mover la voluntad y hacer que la humanidad del otro determine su reconocimiento y la solidaridad. Como insiste en distintas partes de su texto, para Gadamer la *phronesis* habilita al hombre para juzgar situaciones concretas, es decir, para comprender si lo que se hace no solo tiene consecuencias económicas favorables o es eficiente, sino si es justo con los demás. Es decir, con Gadamer se inicia una reflexión práctica y normativa, así como se cuestiona el sentido original de la prudencia con el propósito de actuar en consecuencia. De esta manera, Gadamer nos muestra que la humanidad abstracta de Kant, la propuesta de un individuo racional kantiano capaz de determinar *a-priori* su deber, de actuar por deber, no logró la construcción de la solidaridad humana, puesto que nuevamente incurre en la creencia platónica de que el conocimiento (la razón) es suficiente para construir humanidad.

En fin, el reconocimiento del otro como actitud ético-política, es decir, como actitud del ejercicio de la ciudadanía, posibilita la solidaridad. Entendida así la solidaridad va más allá del enfoque *exgratia*, pues no es solo cuestión de la decisión espontánea de la persona, sino un derecho que comporta una obligación, la obligación de ayudar. Las tres grandes corrientes éticas, a saber, la ética de las virtudes, la ética de la razón práctica y el utilitarismo, han investigado en torno a la justificación teórica y la consiguiente aplicación de la obligación de ayudar. De las tres corrientes, como lo explica Sandel en su libro sobre justicia (2010), la ética de las virtudes es la que ofrece mejores argumentos para el mundo de hoy. En este sentido, la solidaridad implica el reconocimiento de la humanidad del otro, y a partir de este ejercicio particular se alcanza la comprensión de la humanidad de la comunidad social y política; solo entonces se podría decir que el individuo ha ampliado su comprensión de humanidad desde

el *ethos* familiar al de la comunidad política, y lo que quizás es más importante, se compromete con ella al sentirse comprometido desde la solidaridad.

De esta forma se intenta romper con las prácticas liberales que conciben al otro como un obstáculo de la propia realización humana, o en el mejor de los casos como competencia del bienestar y la felicidad con las consiguientes conductas egoístas que esta comprensión implica. En cambio, desde la solidaridad —bien entendida desde la *phronesis*— se concibe al otro desde la fraternidad y la comunidad, desde la ayuda común. Por supuesto, esta práctica solidaria se ejerce desde el respeto de la dignidad humana del otro, por tanto, evita cualquier sesgo de discriminación, marginación o sometimiento como retribución por la ayuda. Por eso, se insiste en que la práctica solidaria se ejerce desde la comprensión de que todos participamos de una casa común; así, a diferencia de las lógicas utilitaristas, liberales y capitalistas el individuo no concibe su propio bienestar soslayando el bienestar de los demás o a costa del bienestar de los demás.

En consecuencia, la solidaridad bien entendida contribuye de forma inmanente a la transformación estructural de las condiciones de marginación, exclusión, competencia y negación del otro en las comunidades liberales. Con la ética de la virtud, en especial con la *phronesis*, el individuo comprende que solo es posible la realización de su humanidad junto con otros seres humanos, en la medida en que comparte la vida con el otro, ayuda y permite que lo ayuden, cuando las circunstancias presenten y cuando se ejerce la solidaridad, pues en la soledad o en el egoísmo no es posible realizar la propia humanidad. No obstante, esto exige superar toda concepción que instrumentaliza al otro y, en consecuencia, que niega su humanidad.

## Referencias

Astorga, O. y Kohn, C. (2000). El liberalismo y la solidaridad: ¿son conmensurables? Versión revisada y ampliada de la ponencia presentada conjuntamente en el VII Simposio Internacional de la *Revista Internacional de Filosofía*

- Política*, celebrado en Cartagena de Indias, Colombia, 20 y 22 de noviembre de 2000.
- Monares, A. (2017). La solidaridad imposible: economía y naturaleza egoísta del ser humano. *Polis*. 45. <http://journals.openedition.org/polis/12096>
- Aristóteles. (2003). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
- Berlín, I. (2004). *Conceptos y categorías*. Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H. (2007). *Verdad y método*. Sígueme.
- Gutiérrez, C. B. (1987). La hermenéutica temprana de Heidegger. *Revista Ideas y Valores*, 107, 27-42.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Paidós.
- Sandel, M. (2010). *Justicia: hacemos lo que debemos*. Debate.