



BORRADOR

11. Imparcialidad ejemplar*

María G. Navarro
Universidad de Salamanca (USAL)

El yo encuentra su forma mortal
al integrarse en la economía de la polis,
que es el teatro de la finitud.

JAVIER GOMÁ LANZÓN, 2007

Banderas hostiles

«Lucha entre contendientes que combaten bajo banderas hostiles», esta es la expresión que utilizó John Stuart Mill en su famosa obra *Sobre la libertad* [*On liberty*] (1859) para describir la situación en la que se encuentra el ser humano debido a que, por lo general, este no dispone de la imparcialidad necesaria para calibrar y ajustar de forma correcta la verdad relativa a los asuntos prácticos de la vida, que la mayor parte de las veces exige de nosotros simplemente saber combinar y, sobre todo, saber conciliar los extremos. Conciliar extremos de forma correcta —nos dice Mill— requiere de imparcialidad, razón por la cual la acción de calibrar acaba convirtiéndose en una tarea de difícil ejecución.

Una rápida consulta de periódicos electrónicos en sus diferentes entregas o actualizaciones matutinas, el rutinario seguimiento del goteo de mensajes de descalificación cuyo odio se hilvana y viraliza junto a expresiones parciales de apoyo hacia opiniones asociadas a incontables perfiles del enjambre social, la lectura declamada de *tuits* en sede parlamentaria por parte de diputados poco atemperados, y su inmediata transmutación en contenido informativo para periódicos *online*, etc., estas y otras semblanzas de nuestra actuali-

* Este trabajo se ha realizado en el marco de proyecto de investigación *El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales* (PAIDESOC: FF12017-82535-P), [REDACTED]



dad y virtualidad en medios periodísticos y redes sociales tal vez nos basten para constatar cuán difícil es conciliar extremos y cuán encarnizada es la permanente «lucha entre contendientes que combaten bajo banderas hostiles».

La imparcialidad constituye una virtud pública imprescindible para poder resolver conflictos y profundizar en las frecuentísimas relaciones de adversidad de nuestras sociedades contemporáneas con el fin de ir más allá de la hostilidad. Las prácticas discursivas en las que los contendientes combaten bajo banderas hostiles promueven un antagonismo que, en ocasiones, resulta difícilmente conciliable con nuestros ideales democráticos no solo porque, en numerosas ocasiones, constituyen una invasión de la intimidad del adversario o porque convierten la práctica del argumentar falaz en una plataforma para derribar, desacreditar y/o erosionar la credibilidad del contrincante. La asfixiante cotidianidad y la ubicuidad de las prácticas discursivas entre adversarios intervienen en lo que Michael Walzer (1983) calificó como *igualdad compleja*. Un concepto, este último, que Fernando Vallespín (1996) trataba de explicar apelando a la desbordante cantidad de contextos que deberían llamar nuestra atención a la hora de concebir una teoría de la justicia pues resulta imposible de todo punto aglutinarlos a todos ellos en una teoría general de la justicia. Por poner un ejemplo, ¿cómo podríamos llegar a ser imparciales en lo relativo a la elección de criterios de distribución cuando estos son tan radicalmente distintos como el del mérito, el de satisfacción de las necesidades básicas o el del libre intercambio en la consecución del interés individual? ¿Se debería acaso ir más allá de esa igualdad compleja —en virtud de la misma—, y confrontar el concepto de «imparcialidad» con experiencias características de la marginación, el poder o el antagonismo?

El jurista Arthur Isak Applbaum sostuvo en su obra *Ethics for Adversaries: The Morality of Roles in Public and Professional Life* (1999) que se pueden establecer las condiciones bajo las cuales debe producirse una permisible rivalidad en el empleo de lo que Applbaum denominó *adversary system* o *prácticas de adversarios*. Nos basta recurrir a nuestra cultura visual compartida para encontrar ejemplos de películas donde el sistema anglosajón de *common law* ofrece a los protagonistas un escenario perfecto para el desarrollo adversarial e inquisitorial de sus tramas, y de sus interrogatorios

tanto a testigos que desgranar parcialmente su relación con el encausado como a aquellos otros que testimonian con imparcialidad, suspendiendo cualquier compromiso o inclinación sentimental hacia el procesado. Y que conste que, al repertorio de películas que podríamos citar para describir cualquiera de esas apasionantes escenas y tramas procedentes del cine jurídico o judicial, tendríamos que añadir cintas procedentes de los sistemas continentales. Liborio L. Hierro (2007) nos advierte de que tanto el sistema anglosajón de *common law* como el sistema continental de *civil law* se ajustan al diseño adversarial o contencioso, por la sencilla razón de que en ambos casos se mantiene la estructura de una contienda entre partes. Y así, el juez puede asumir las funciones inquisitoriales propias de, pongamos por caso, una instrucción penal; pero estas se dan junto a la estructura contenciosa en que se despliegan los roles contrapuestos de abogados que, de un lado, presentan su caso, y, del otro, contradicen a la parte contraria. Trasluce en este contexto social de interacción la importante dimensión de las estrategias. De hecho, uno de los hallazgos más importantes de Applbaum consistió precisamente en analizar sistemáticamente los argumentos que suelen utilizarse para justificar prácticas adversariales. El jurista estadounidense supo mostrar el conflicto teórico que subyace a la aparente inevitabilidad de una interacción estratégica entre adversarios, siempre coloreada de rivalidad y competición. Pero junto a este hallazgo, destaca otro, a mi juicio, no menos relevante: determinadas instituciones sociales de índole adversarial estarían concebidas para favorecer no la cooperación y el entendimiento entre partes distintas sino, antes bien, el conflicto entre quienes desempeñan roles con normas y reglas específicas resultado de una perpetua división del trabajo —procesal, en este caso—, así como de la promoción de fines incompatibles y, por ello, contrapuestos.

Prácticas adversariales

Las prácticas de adversarios no solo están presentes en los distintos sistemas de aplicación del Derecho, pues estos subyacen además a la vida económica, la empresarial; y se manifiestan y celebran en el deporte, en la actividad parlamentaria y, por descontado —y tal y

como insinuábamos al principio— en concepciones de la comunicación social programadas para ser utilizadas masivamente, a bajo coste y bajo seudónimo. Por eso puede decirse que, desde este punto de vista, y parafraseando tan solo en parte lo que dijo Javier Gomá Lanzón en *Aquiles en el Gineceo* (2007), nos encontramos con que el yo halla su forma particular de mortalidad —su deceso, más bien— al integrarse en esta nueva economía de la polis, que es el teatro para la —engañada, distraída y cibernéticamente anonimizada— finitud.

Mas la cuestión para Applbaum y muchos de sus lectores es la de si puede haber algo así como una «ética profesional» —siquiera una ética de adversarios, que es la expresión que acuñó el jurista para referirse a la discusión normativa acerca de las instituciones y prácticas adversariales o propias de adversarios—. Su respuesta fue afirmativa, por descontado; por eso me interesa traer aquí a colación el argumento *a contrario* esgrimido por el jurista argentino Ernesto Garzón Valdés (1984), y, más adelante, suscrito también por Liborio L. Hierro (2007) quien recuerda en un trabajo suyo que Aulis Aarnio (2001) llegó a la misma conclusión. Garzón Valdés sostuvo en uno de sus trabajos que no se puede hablar de una moral institucional ni, por consiguiente, de una deontología o moral profesional si esta se reclama distinta de la moral que rige acciones individuales. A grandes rasgos, puede decirse que los tres juristas aducen que, si admitimos peculiaridades en una moral institucional frente a una moral individual, entonces, ello se debe a que se asume una moral superior que es la que, en todo caso, habría de imponer obligaciones especiales derivadas de un determinado rol o función social. La argumentación despliega realmente cuando, junto a esto, se añade de manera coordinada, que no es posible distinguir entre, por una parte, un ámbito de la moralidad privada y, de la otra, un ámbito de la moralidad pública que obedezcan a principios distintos. No hay pues una moral profesional específica. El fundamento de las obligaciones puede ser explicado recurriendo a principios de la moral ordinaria. El carácter específico de los derechos y obligaciones únicamente debe su especificidad a la circunstancia de que, quien no ejerce una profesión —la abogacía, pongamos por caso— no encuentra por lo general ocasión para aplicar la norma. Junto a esto es preciso reconocer que se pueden dar de hecho problemas interesantes; problemas que aparecen cuando un determinado rol profesional justifica —e inclu-

so demanda o requiere— conductas que pueden incluso ser contrarias a determinadas normas generales, es decir, a normas que obligan a algo —o que prohíben algo— a todas las personas en circunstancias normales. Pero, en realidad, lo único que habría que añadir para evitar lo que, en cierto modo y para abreviar, podríamos denominar aquí *el viraje hacia una deontología profesional*, es que la deontología normativa exige justificar el rol, justificar la organización social de dicho rol y fundamentar derechos y obligaciones —excepcionales o no— que se derivan de la ostentación de ese rol en una determinada organización o institución social. Estos argumentos son relevantes y se pueden esgrimir contra la posición de quienes afirman que el *éthos* se internaliza en procesos de aprendizaje asociados a una determinada experiencia profesional o que, llegado el caso, se podría incluso defender la conveniencia de una visión sustancialista de los *éthos* profesionales (López de la Vieja, 2009). En definitiva, lo único que cabe inferir a partir del hecho de que de cada institución social o cada rol profesional se derive una conducta esperada conforme a un orden normativo es que dicho orden tiene su propia historia (Heclo, 2008). Pero esto último no conlleva que sea necesario presuponer la existencia de una deontología profesional particular de los juristas, los deportistas, los responsables de comunicación de un partido en redes sociales o los mismos responsables políticos, etc. Llegar a este punto es importante para poder aproximarnos al significado e impacto social de la imparcialidad; mas no de aquella imparcialidad ejemplar que la opinión juzga enseguida como propia de profesionales antagónicos, de aquellos se dedican a la práctica del Derecho, sino de la imparcialidad política.

La profesión como institución social

Ante quienes hablan de banderas hostiles y defienden prácticas adversariales siempre cabe apelar a una enseñanza tan primaria como primigenia que se constata en todo juego infantil en el que se adjudican bandos. Dicho hallazgo es el de que hay una forma de equilibrio que depende del balance de fuerzas en direcciones opuestas. Un equilibrio de este tipo es el que encontramos en una expresiva escena que desprende tensión y se concentra en una estancia saturada: *El*

campista y su mujer (1539) de Marinus van Reymerswaele, un cuadro que puede contemplarse en el Museo del Prado. En él se representa un asunto civil como es el trabajo de dos comerciantes. Esta escena de género nos presenta con toda minuciosidad lo que rodea a las actividades de dos personajes a través de un inolvidable dibujo y colorido del que, al instante, llaman la atención los colores verde y bermellón, la cofia blanca de la mujer y el sombrero tan extraño que porta el varón, del que se desprende una tela que lo decora como si se tratara de un juego textil de contrapesos que realza la gélida precisión que les retiene a ambos mientras observan la onza patrón a punto de caer sobre una sutilísima balanza. En la parte superior de la escena, una vela consumida sobre su palmatoria y el desorden de papeles en los que se aprecia una escritura detallada y concisa nos informa con probabilidad acerca del trabajo nocturno de ambos, de los muchos quehaceres y de la frenética actividad que, sin embargo, se debe detener durante segundos en rutinarios ejercicios de precisión con los que ambos calibran y hallan equivalencias. La mujer, asumiendo una tarea propia de una auditora, tiene su mano izquierda sobre un libro en el que toma nota de la operación. Los dedos de la mano izquierda, tensionados prodigiosamente como si se trataran de un compás abierto, tienen las articulaciones inmovilizadas mientras la mano derecha retiene una finísima hoja del libro de cuentas que estaba a punto de caer. La actitud de ambos nos obliga a retener la respiración, tal es la atmósfera de concentración que religa a los distintos mecanismos de precisión esparcidos sobre la mesa de trabajo en esta escena. Las monedas y el control sobre el dinero absorben nuestra atención para, de inmediato, distribuirla hacia distintos puntos en un enigmático balance. La acción de observar es al cuadro lo mismo que la acción de pintar al óleo es a la tabla: contamos y recontamos las monedas que vemos porque la pintura las mantiene prodigiosamente a la vista en un ejercicio de precisión superior al de la balanza y al escrutinio de la mirada. En la tabla, los elementos están plenamente individualizados debido a la manipulación constante y oficiosa —y por ello presuntamente eficaz— a que están sujetos. La sustitución de los billetes por la moneda, cuyas posibilidades parece celebrar esta escena que compromete a los protagonistas en el despliegue de una actividad cognitiva superior a la del mero recuento, se lleva a efecto gracias a la caja rectangular de veintiún dinares

o ponderales monetarios que acredita no solo la precisión de ambos profesionales sino el empleo de un criterio que avala su imparcialidad.

Ejemplo de morales adquiridas o de cómo los deberes que impone dicha empresa son resultado de una acción rutinaria que crea, a su vez, la obligación de someterse a ellos, el cuadro de Marinus van Reymerswaele es un apasionante testimonio de una práctica e institución económicas, así como de las condiciones necesarias para su desempeño. El tema fue elegido en numerosas ocasiones por el pintor de Zelanda; por lo que puede decirse que su pintura es presa del círculo virtuoso que retiene su propio mensaje: el artista presenta la profesión de cambista y la suya propia como institución social y hace gala de la moral profesional que impone no solo sus atuendos sino sus disposiciones, capacidades y desempeños. Por poner un ejemplo, el deber de imparcialidad obliga a los cambistas: van Reymerswaele quiere que reparemos ya sea con avaricia o con distante admiración en esa caja rectangular de ponderales monetarios, pues es imprescindible en la actividad profesional de ambos; y su correcta utilización convierte a los personajes en un gran activo colectivo. Si la imparcialidad es uno de los elementos que pueden rescatarse de esta escena pictórica para llevar a cabo un análisis conceptual, ello se debe a que es la aceptación pública de la imparcialidad en tanto principio lo que consigue hacer de él un instrumento no menos precioso. En el principio de imparcialidad se amplía el valor de los esquemas de cooperación mutuamente beneficiosos tal y como John Rawls defendió en *Teoría de la Justicia* [*A Theory of Justice*] (1971). Nuestro propósito no es otro que advertir hasta qué punto la tabla vuelve a proyectarse en el tiempo histórico-cultural, para, en esta ocasión, ayudar a nuestro entendimiento a encontrar una ejemplificación magnífica:

El principio mantiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución, solo si se satisfacen dos condiciones: primera, que la institución sea justa (o equitativa), esto es, que satisfaga los dos principios de la justicia; y segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses. La idea básica es que cuando un número de personas se comprometen en una empresa colectiva, mutuamente ventajosa y conforme a reglas, restringiendo por tanto su libertad en la me-

didada en que sea necesario para que se produzcan ventajas para todos, entonces aquellos que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a una aceptación semejante por parte de aquellos que se benefician de tal sumisión (Rawls, 2002 [1971], p. 113).

Imparcialidad política

En el volumen decimotercero de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EIAF) editado por Fernando Quesada bajo el título *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (1997), Francisco Colom publicó un espléndido capítulo dedicado al análisis de la legitimidad política. En los primeros párrafos del trabajo, el autor llamaba la atención sobre el hecho de que Max Weber hubiera abordado el tema de la legitimidad únicamente en tanto «relación social dotada de significado para sus actores» (Colom González, 1997, p. 172) pues este compromiso teórico motivó que se limitase a ofrecer una descripción sociológica —es decir, no normativa, debe entenderse— de tipos ideales de legitimidad —i.e. tradicional, legal-racional y carismático.

En contra de lo que pudiera parecer, la indagación propiamente filosófica acerca de la legitimidad entendida como obligación política, así como la justificación de los deberes del sujeto hacia el poder del soberano de una comunidad política, conducen en este capítulo de la EIAF a una apasionante reconstrucción histórica en la que bien podría insertarse la somera interpretación proporcionada líneas arriba sobre el cuadro de van Reymerswaele, *El cambista y su mujer*. Pues lo cierto es que un elemento más en ese continuo sociopolítico es, y bien determinante, la consideración de que una creencia debe recibir el estatuto de conocimiento si esta es producida por instrumentos de medición y facultades epistémicamente virtuosas. —Si nos acercamos a la escena, quién no se imagina oír decir al cambista «Apuntados gramos que es lo que en verdad pesa» mientras mira de soslayo la balanza por si se hubiera producido alguna modificación en el último segundo. Bien distinta sería por cierto la defensa de las virtudes epistémicas que cabría asociar a dichos personajes si pensáramos que su virtud radica en su propia estructura motivacional. Por eso, nadie imagina otras posibles voces de fondo en esta escena, voces

que pudieran poner en cuestión por ejemplo los motivos del cambista al abrir su caja de ponderales monetarios, como esta que susurra maliciosa: «Su intención no es honesta, no ha de decir la verdad, aunque se afane en calibrar, pues no está motivado en la consecución de un bien cual es el derivado de aplicar el principio de imparcialidad —sobre el que versa este pesado capítulo—; pero todo ello queda desbaratado, y de un solo plumazo si yo lo quiero, cuando asevero que no tienen los cambistas auténtico conocimiento: tan solo han obtenido un estatus social alcanzado mediante su participación en el proceso social de ponderar, sí, y de conocer, pero en absoluto es su procedimiento equivalente al obtenido por tener auténticas representaciones mentales sobre el supuesto al que apela la escena: arbitrar con rigor, calibrar, estimar de manera inequívoca». ¿No es bien distinta esta voz, como de genio maligno, que resuena ahora en la escena?. Tal y como se insinúa aquí, en la justificación de aquellos aspectos y criterios involucrados en la explicación de la normatividad epistémica intervienen factores muy distintos. Fernando Broncano y Jesús Vega (2009) enumeraban algunos de los más importantes, a saber: el éxito en la adquisición de creencias, el criterio de ser fiable en la obtención de la verdad o el factor motivacional radicado en cada sujeto, pues cada cual podría estar o no estar motivado en la consecución de un bien —el amor a la justicia, por ejemplo—. Pase entonces que la tabla se presta a ejemplificaciones nuevamente magníficas sobre el sentido y alcance de la explicación de la normatividad epistémica a la luz —de la ética— de la virtud; pero, ¿qué tendría todo ello que ver con el concepto de legitimidad? ¿Y con el de imparcialidad política?

Según Julia Annas (2000), en el pensamiento moderno, la virtud se convirtió en un concepto que sonaba poco menos que a broma. Hans-Georg Gadamer (1999) ya lo hizo notar, aunque utilizase para ello otros términos, en una extensa reseña sobre el libro de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud [After Virtue]* (1984). El regreso de la virtud a la primera línea de la filosofía moral y política tiene su origen en el pensamiento anglosajón, y, en particular, se debe al artículo seminal de Elizabeth Ascombe (1958) «Modern Moral Philosophy» y al determinante impulso impreso en las obras de Philippa Foot (1978). La valoración que Gadamer efectuó en su lectura de *Tras la virtud* resulta iluminadora:

La unidad de la *areté* se basa en un *lógos* que no presupone algo común abstracto. Esta «razonabilidad» se llama *phrónesis* en Aristóteles. El aspecto que el autor despliega nuevamente al continuar pensando la ética aristotélica se designa con el concepto muy moderno de lo narrativo. Con ello se apunta a la unidad del conjunto de la vida que se constituye en la sucesión de la historia narrada. Estoy de acuerdo en que la unidad de la comprensión práctica de la vida, ya se piense de manera analítica, sociológica o existencial, defiende su propia legitimidad (Gadamer, 1999, pp. 205-206).

Tanto MacIntyre como Gadamer constaron que en épocas de «destrucción de la conciencia general» —una expresión muy utilizada por el filósofo alemán— emergen con determinante fuerza manifestaciones de la forma de la composición narrativa. En el caso del resurgir de la virtud podría parecer del todo razonable que fuera así; y, en efecto, así fue. El *mythos*, que Gadamer traducía por «narración», retornó a la escena teórica para reforzar la crítica a la visión moderna e ilustrada de la razón. Las reglas abstractas de la razón apuntan a derechos y a deberes muy difíciles de concretar. Frente al modelo moderno-ilustrado, los defensores del «retorno de la virtud» —entre cuyos exponentes internacionales encontramos, entre nosotros, a José Luis López Aranguren, Carlos Thiebaut o Victoria Camps, tal y como en muchas ocasiones hemos escuchado decir a Javier Muguerza, aunque habrían de añadirse los nombres de M.^a Teresa López de la Vieja y María José Guerra, por sus exploraciones en los elementos narrativos de dicha perspectiva— se vuelcan en el análisis de la acción moral, en sus contextos de justificación y legitimación. Porque es en dichos contextos donde se van decantando y troquelando culturalmente tanto los individuos como las sociedades a través de sus propias narraciones. Pero, en respuesta a la pregunta que nos formulábamos líneas arriba, a saber, la de qué relación tiene el retorno de la virtud —en las distintas fuentes de la normatividad: epistémica, ética, jurídica y socio-política— con el problema de la legitimidad, es importante señalar que estos desarrollos de la filosofía moral se conjugan con los de la filosofía política. El retorno a la virtud lo es, en verdad, de la tradición del republicanismo. En dicha tradición no se vincula —la construcción de— la identidad política a los intereses de la propiedad ni a los del mercado. «La energía que impulsa la vida civil no es aquí, a la manera liberal, una defensa de los intereses in-

dividuales [...] sino una vocación de servicio público alentada por la virtud cívica» (Colom González, 1997, p. 179).

En esta concepción de la democracia es en la que mejor se aprecia la baza de la imparcialidad cuando esta es entendida desde un punto de vista político. Si el ser humano carece de una naturaleza social con fines y propósitos intrínsecos, y si se alaba la existencia de tantos fines como individuos existan, entonces todo el sistema de equilibrios en el espacio público depende de la imparcialidad, es decir, de la falta de designio anticipado con la que se hagan conjugar y se calibren los intereses de la *res pública* y los intereses de la libertad individual de los ciudadanos.

El retorno de la virtud lo es por tanto de una concepción de soberanía popular que, cuando se compromete con la imparcialidad, necesariamente debe saber zafarse de cualquier elemento subjetivo. La imparcialidad como virtud pública apela a la consecución de un bien interno a la práctica de la comunicación intersubjetiva y el razonamiento político-moral. Queda claro entonces que la práctica de la comunicación intersubjetiva en sus diversas manifestaciones ofrece a los ciudadanos un espacio específico para la exploración y la adquisición de la imparcialidad como virtud ético-política. En nuestra sociedad, reconocemos —debemos reconocer— muchos de los entornos específicos de oportunidad tanto para la adquisición de la virtud —de la imparcialidad— como para su despliegue y destreza. Desde la deliberación *online*, a la alarmantemente subestimada importancia de la deliberación parlamentaria, la construcción de narrativas y el encuentro con los testimonios, hasta la exploración de los gestos y la emocionante teatralización de la vida pública en la que nos reconocemos siempre de nuevas al contemplar por ejemplo *El cambista y su mujer*.

Bibliografía

- Aarnio, A. (2001), «Lawyers Professional Ethics. Do They Exist?», *Ratio Juris*, 14, pp. 1-9.
- Annas, J. (2000), *Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Anscombe, E. (1958) «Modern Moral Philosophy», *Journal Philosophy*, vol. 33, n.º 124, pp. 1-19.



- Appelbaum, A. I. (1999), *Ethics for Adversaries. The Morality of Roles in Public and Professional Life*, Princeton University Press, New Jersey.
- Broncano, F. y J. Vega (2009), «Las fuentes de la normatividad epistémica: deberes, funciones, virtudes», en D. Quesada (ed.), *Cuestiones de teoría del conocimiento*, Tecnos, Madrid, pp. 77-123.
- Colom González, F. (2002 [1997]), «Legitimidad política», en F. Quesada (ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 13, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 171-186.
- Foot, P. (1978), *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford.
- Gadamer, H.-G. (1999), «Ethos und Ethik», en H.-G. Gadamer (1999) *Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie I*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 350-374. [H.-G. Gadamer (2002), *Los caminos de Heidegger*, traducción de Angela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, pp. 201-228].
- Garzón Valdés, E. (1984), «Moral y política», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1, pp. 177-195.
- Gomá Lanzón, J. (2007), *Aquiles en el Gineceo. O aprender a ser mortal*, Pre-Textos, Valencia.
- Hecló, H. (2010 [2008]), *Pensar institucionalmente*, traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona.
- Hierro, L. (2007), «¿Se puede pleitear? Platón, Garzón y la deontología de los abogados», *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho* 30, pp. 123-127.
- López de la Vieja, M.^a T. (2009), «El ethos del asegurador. Un código de ética profesional: Los agentes de seguros», en C. Velayos-Castelo (ed.), *Ética y ethos profesionales*, Editorial Universidad de Granada, Granada, pp. 175-201.
- MacIntyre, A. (2013 [1984]), *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Espasa libros, Barcelona.
- Quesada, F. (ed.) (2002 [1997]), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 13, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Rawls, J. (2002 [1971]), *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, FCE, México.
- Stuart Mill, J. S. (1981 [1859]), *Sobre la libertad*, traducción de Patricio de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid.
- Vallespín, F. (1996), «Justicia», en P. Cerezo Galán (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 289-309.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basil Blackwell, Oxford.

