

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Manual de Ética Aplicada: De la Teoría a la Práctica

Luca Valera
María Alejandra Carrasco
(editores)



EDICIONES UC

Capítulo 11

LAS VIRTUDES. HÁBITOS DE LA GENTE ALTAMENTE EFECTIVA

FRANCISCO MARAMBIO

¿Tiene sentido hablar de virtudes en el siglo XX? Entre nosotros, por lo menos, la palabra «virtud» está en desuso. Como lo está todo lo que puede recordarnos la moralidad estrecha y encogida de una época que aún tenemos demasiado cerca.
(CAMPS, 1990, p. 15)

Resumen

En este capítulo se profundiza en la noción de virtud, analizándola desde una perspectiva histórica. Se comenzará por exponer las raíces antiguas de la virtud, que van desde los poemas homéricos hasta la clasificación de Platón y Aristóteles, para llegar a la visión de autores contemporáneos, como MacIntyre o Camps, quienes revitalizan el concepto como una respuesta a la ética individualista de la Modernidad. Se finalizará con una consideración de las virtudes en diferentes ámbitos sociales y profesionales.

1. La virtud y la vida humana

El 21 de febrero del 2019, Greta Thunberg –quien apenas había cumplido los 16 años– se presentó ante el Comité Económico y Social de la Unión Europea. Su mensaje fue claro y enfático: “Me llamo Greta Thunberg y soy militante climática. Hemos empezado a limpiar su desastre y no pararemos hasta lograrlo”. El ejemplo de esta joven sueca no solo ha colmado los medios de comunicación, sino que ha generado una discusión en la ciudadanía que la propia prensa ha denominado el “efecto Thunberg”. Sus acciones han

servido de ejemplo para muchos y han logrado instalar la idea de cambio climático en la opinión pública. Casos como este u otros similares, como los de Menchú en Guatemala, Mandela en Sudáfrica o Yousafzai en Pakistán, nos conmueven profundamente y despiertan en nosotros sentimientos tales como admiración, respeto y empatía. Pero ¿por qué estas mujeres y hombres nos resultan tan significativos? Quizá porque la mayoría de nosotros, en circunstancias similares, no elegiríamos como lo hicieron ellos; quizá, entonces, porque admiramos el coraje de una persona (pues consideramos que esto no es algo fácil de alcanzar) y quisiéramos que ese fuera, también, el modelo de conducta para nuestras vidas⁵⁸.

Discusiones como estas nos permiten preguntarnos por cuestiones fundamentales para la vida humana, cuestiones que, desde antiguo, han sido objeto de la reflexión filosófica. En efecto, ya los primeros filósofos (incluso antes de Sócrates) se preguntaron por las condiciones para la vida buena, es decir, una vida bien lograda, feliz, y las identificaron, sobre todo, con ciertas cualidades o disposiciones del individuo. Una vida buena, argumentaba Sócrates, no depende exclusivamente de aspectos externos, como las posesiones materiales o la buena fortuna, sino –y sobre todo– de rasgos internos del sujeto, rasgos que los filósofos pronto denominaron “virtudes”. En general, las virtudes, siguiendo a Ferrater, cabría entenderlas como un “poder propiamente humano” que se identifica con su bien propio e intransferible (Ferrater, 1965, p. 910). Las virtudes, en consecuencia, son modos de ser o, mejor, de *realizar* el bien característico de los seres humanos; es gracias a ellas que alguien se vuelve una persona excelente en cuanto tal (Battaly, 2015, p. 8), se trata de aquellas cualidades que ponen de manifiesto nuestra “humanidad” en su sentido más pleno (Camps, 1990, p. 17).

En la virtud se reluce un atributo clave de la naturaleza humana: la libertad. Nuestra vida no es un circuito cerrado en el que todos los sucesos acaecen siempre “de la misma manera”. Por el contrario, buena parte de ella es producto de lo que nosotros hacemos, es decir, de nuestras acciones, deliberaciones y decisiones. Precisamente porque somos seres racionales es que podemos elegir, pero esto implica que podemos hacerlo de manera

⁵⁸ La filósofa Linda Zagzebski (2010) propone que bastaría con tomar como ejemplo a estas personas importantes para determinar lo que debemos hacer desde un punto de vista moral. De aquí deriva una teoría ética que ella denomina teoría de la virtud *ejemplarista*.

correcta o incorrecta, promoviendo o destruyendo nuestra esencia humana. La virtud abarca este terreno, el de la elección y deliberación correcta. De ahí que Aristóteles, seguido luego por Santo Tomás, defina la virtud como un cierto “hábito electivo”, que orienta la voluntad del individuo hacia el bien. Desde una perspectiva general, la virtud es aquel elemento que perfecciona o “plenifica” nuestra capacidad de elección libre.

Pero además encontramos virtudes en nuestras capacidades cognitivas, y es que también somos seres que podemos conocer intelectualmente el mundo que nos rodea. Aquí resalta otro aspecto, el de la virtud como “fuerza” o “poder” que perfecciona el intelecto. Aristóteles dividió, así, las virtudes en éticas (las que son propias de la deliberación y elección) y dianoéticas o intelectuales, las correspondientes a las facultades de la razón humana para alcanzar la verdad. En su *Ética* se indica esta diferencia:

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia: pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas; pues si hablamos del carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente, sino que es amable o morigerado; y también elogiamos al sabio por su hábito, y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes.

Como existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de «costumbre». (Aristóteles, *E.N.* 1103a)

Dada la centralidad del concepto que ahora nos ocupa, no es sencillo resumir, en pocas páginas, la multiplicidad de definiciones y enfoques que se han propuesto para la virtud, sin correr el riesgo de simplificar demasiado el asunto. Pero al menos es posible ofrecer una indicación general, a partir de la historia del concepto, en la cual se resalte su importancia dentro de la vida moral de los seres humanos.

2. Una breve guía histórica

2.1. VIRTUD COMO ARETÉ Y ARETÉ COMO EFICACIA

Comencemos por el aspecto etimológico: “virtud” es el calco latino del griego *areté*, del cual a su vez deriva el adjetivo *agathós*, bueno. Como sustantivo, *areté* era usado por los escritores antiguos (sobre todo, en los siglos VIII-VI a. C.) para referirse a ciertas *excelencias* o cualidades sobresalientes del carácter humano. Como han destacado algunos autores, el sustantivo *areté*, en sus inicios, era utilizado para denotar la realización de una tarea dentro de un orden social jerárquico, como aquel que está representado en los poemas de Homero o Hesíodo (MacIntyre, 1991, p. 17; Camps, 2013, p. 18). Aquí, *areté* viene a significar “el cumplimiento excelente de una función socialmente admitida”, es decir, la realización íntegra de aquello que se espera de esa persona en un determinado contexto social, político y religioso. En este sentido, se comprende que la *areté* resulta un concepto relativo, referido a las diferentes tareas que los individuos cumplen dentro del entramado social de la Grecia Arcaica. En los poemas homéricos, vemos cómo la *areté* de Agamenon (el rey de los griegos) se asocia con su habilidad de mando, mientras que la de Aquiles, el guerrero, no es otra que la valentía y la de Penélope –en su condición de esposa de Odiseo– la fidelidad y el cuidado del hogar.

El proceso de urbanización griega, sin embargo, hizo cambiar la rigidez de los valores de la antigua ciudad homérica e introdujo una importante modificación en el concepto de *areté*, acercándolo paulatinamente a la idea que hoy tenemos de virtud. En efecto, el crecimiento de las ciudades, el comercio, el influjo de nuevos conocimientos científicos y la irrupción de la democracia, propiciaron que, ya en época de Sócrates (Siglo V a. C.), la virtud pasara a comprenderse como un elemento personal, como algo propio de todo ciudadano libre. Claves en este cambio fueron los sofistas, maestros itinerantes de retórica, quienes pregonaron un nuevo tipo de educación, una educación centrada en la virtud del ciudadano. El sofista Protágoras (481-411 a. C.), por ejemplo, define la virtud ahora en términos de una *eficacia política* (*politiké areté*), una suerte de sagacidad en los asuntos públicos, una cualidad que permitirá al hombre de la *polis* democrática ser “el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (Platón, *Protágoras* 319a). La retórica, el arte del buen decir, pasó a ser, de este modo, la herramienta

fundamental del desarrollo de la virtud de los sofistas, como lo vemos en la escuela de oratoria de Isócrates, coetánea y rival de la Academia platónica.

Desde la perspectiva de la sofística, el individuo virtuoso es aquel que consigue imponerse en las discusiones públicas, en el ágora y en las asambleas, siendo con ello respetado y favorecido por sus conciudadanos. Como resultado de ello, la virtud se transforma en un instrumento para el éxito personal, de la mano de la persuasión argumentativa. Es aquello capaz de movilizar las voluntades populares hacia la consecución de los fines de quien la posea a cabalidad.

2.2. VIRTUDES DEL CIUDADANO Y VIRTUDES TEOLÓGICAS

Los filósofos de la época dorada de Grecia, Sócrates, Platón y Aristóteles, discutieron esta postura de la sofística respecto a las virtudes, básicamente por considerarla una visión individualista, que va en desmedro de la verdadera función de la política y del ser humano: el bien común. La réplica de estos pensadores consistió en reforzar la idea del hombre como un ser político, afirmándola como una cuestión consustancial a la humanidad. Así lo argumenta Aristóteles en su *Política*:

En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor. De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. (Aristóteles, *Pol.* 1052b-1053a)

Para estos filósofos, los seres humanos, por naturaleza, estamos orientados a la vida en comunidad, a la vida de la *polis*. El hombre, estructuralmente, es un ciudadano, pues “la naturaleza no hace nada al azar”. A su vez, la *polis*, la ciudad, es la forma perfecta de organización social, cuyo fin no es otro que el de la vida buena, pero no la individual, sino la vida buena de la comunidad. Este enfoque, que tradicionalmente se conoce como teleológico (véase el capítulo sobre ética de la virtud), viene a identificar el bien propiamente

humano con el bien social, es decir, con la finalidad de la *polis*: la prosperidad y autarquía de la totalidad de sus ciudadanos. Aristóteles reafirma esta postura una y otra vez en sus textos: si bien el fin de la vida humana es la felicidad, es, concretamente, la felicidad colectiva (E.N. 1094b5). Las capacidades racionales, prácticas y productivas del ser humano, por consiguiente, están orientadas hacia la vida pública, hacia la vida con otros, dentro de los límites de la ciudad.

Las virtudes representan, en este contexto, el conjunto de cualidades de un ciudadano excelente. Platón, por ejemplo, desprende de aquí, unas cuantas *virtudes fundamentales* o *cardinales*, que conforman la base de la excelencia del ciudadano, así como las de un Estado bien constituido: *prudencia* (también llamada “sabiduría práctica”), valentía, templanza y justicia (Platón, *República*, 427-35). Esta última, a juicio de Platón, es fundamental y resulta ser el principio de las otras: la justicia es el principio para la adquisición de las otras tres y es aquella que mantiene la cohesión. El resto de las virtudes, a las que se suele llamar *particulares*, se organizan o incardinan de acuerdo a estas virtudes primarias, de ahí su nombre.

Ya en el Medioevo, los autores cristianos retomaron la concepción griega (platónico-aristotélica) de la virtud, pero la adaptaron al contexto de la sociedad teocéntrica medieval. Con ello se produjo un importante cambio. Si bien la virtud continuó siendo un rasgo de excelencia humana, es clave ahora la intervención divina en su adquisición y en su orientación. Las virtudes, afirma San Agustín, son producidas en nosotros por Dios y, en última instancia, nos conducen a Él (*De gratia et libero arbitrio*, c. VI). En el cristianismo, virtudes como fortaleza, compasión, humildad u obediencia relevaban en importancia a las antiguas *aretai* del ciudadano griego. Dios, y no el hombre, es ahora el fundamento y la unidad de las virtudes. Siguiendo esta línea, Santo Tomás complementa el esquema de las virtudes cardinales de los filósofos griegos, agregando un conjunto de virtudes conocidas como *teologales*, provenientes de la potencia divina, que resultan centrales en la realización del bien humano.

2.3. LA PROPUESTA CONTEMPORÁNEA

Según observan algunos autores contemporáneos, la Modernidad hizo caer en desuso el concepto de virtud en la ética, sustituyéndolo por otros, como “deber”, “derecho” o “contrato”. Kant, por ejemplo, ya no habla de

virtud en el sentido clásico, sino más bien como una cierta “obediencia ante la ley moral” y Mill hace lo propio al definirla como la capacidad de “producir la mayor felicidad”. En la base de esta transformación se encuentra una nueva idea del ser humano, que ya no es el ciudadano de la *polis* griega ni el hijo del Dios del cristianismo, sino el individuo, noción que, en sí misma, ha sido objeto de muchas interpretaciones. Victoria Camps (1990, p. 17) expresa la dificultad que tiene hablar de virtudes en el mundo posmoderno:

Pues si hablar de virtudes significa referirse a aquellas cualidades que constituyen la excelencia de la persona, condición indispensable para que esos conceptos puedan formarse, es poseer una noción común y compartida del bien del ser humano. Sin un acuerdo sobre cuál sea ese bien, no hay forma de concebir en qué consiste la virtud o excelencia de la persona.

Alasdair MacIntyre comparte este diagnóstico: el discurso sobre las virtudes carece de fundamento en la actualidad, porque la imagen del ser humano, así como la de un sentido de finalidad de la vida humana, se han desperdigado en múltiples opiniones y pareceres, irreconciliables entre sí. El emotivismo (esto es, la pretensión de que los juicios éticos no son más que expresiones de agrado y desagrado) es un síntoma, a juicio de MacIntyre, de la bancarrota en la que se encuentra la ética en la actualidad. En su célebre *Tras la virtud* (1984), el profesor MacIntyre propone el regreso a Aristóteles, es decir, a la consideración teleológica de las virtudes como forma de recuperar un discurso sólido y coherente en la ética.

Similar propuesta es la de Victoria Camps, quien intenta recuperar el discurso sobre las virtudes en un esquema que denomina de virtudes “públicas”. Camps arguye, a diferencia de MacIntyre, que no es posible ni deseable regresar a un tipo de comunidad como la que defiende la ética de Aristóteles, ya que en ella no hay distinción entre público y privado. De aquí deriva un nuevo concepto de felicidad, que ya no es el mismo que en la Antigüedad. Hoy valoramos los proyectos de vida individuales, así como la libertad y la igualdad, elementos que consideramos conquistas irrenunciables de la Ilustración. En consecuencia, se ha de plantear un conjunto de virtudes que sean garantes de esos valores y abonen al perfeccionamiento de la democracia representativa, tal como la entendemos hoy. Camps (1990, p. 22) lo expresa de esta manera:

Aunque nuestras creencias sean dispares e inconmensurables, por muy plural que sea la sociedad contemporánea, si algo significa la moral, es el compartir un mismo punto de vista respecto a la necesidad de defender unos derechos fundamentales de todos y cada uno de los seres humanos. Pues bien, la asunción de tales derechos, si es auténtica, ha de generar unas actitudes, unas disposiciones, que son las virtudes públicas.

En este nuevo escenario de la democracia moderna, las virtudes públicas son, en el listado de Camps: justicia, solidaridad, responsabilidad, tolerancia y profesionalidad.

3. ¿Es correcto hablar de virtudes “profesionales”?

El estudio de las virtudes en las últimas décadas ha potenciado la consideración de “virtudes profesionales”, en el marco de una rehabilitación del rol ético y social de las profesiones (Swanton, 2003; Oakley y Cocking, 2003). Contraria a la visión weberiana de la profesión como un mero “modo especializado de ganarse la vida”, hoy las profesiones son comprendidas como actividades sociales que aportan bienes específicos e indispensables a la comunidad y de las cuales se desprenden, por cierto, obligaciones y responsabilidades (Cortina, 2000).

Un ingeniero y un médico realizan tareas distintas, de ellos se esperan cualidades o destrezas distintas, pero también que realicen sus tareas de manera óptima. De aquí podrían desprenderse no solo conjuntos de habilidades técnicas específicas, sino también virtudes que acompañan y perfeccionan dichas actividades. Entonces, ¿cómo saber cuáles son estas virtudes? Una forma de iluminar esta cuestión es asumir la perspectiva teleológica, propia del modelo ético de las virtudes. Dicha perspectiva se recoge en la primera sentencia de la *Ética* de Aristóteles: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (*E.N.* 1094a 1-3).

Si es que la virtud tiene que ver, como se ha dicho, con la realización del bien intrínseco de algo, para saber cuáles son las virtudes que corresponden a cada actividad social, debemos preguntarnos antes por cuál es el fin específico que persigue cada una. Puesto que toda actividad posee un bien interno (un

fin que solo ella persigue y que la legitima socialmente) las virtudes necesarias para su realización excelente se definen en relación con este fin. La ciencia, por ejemplo, tiene por fin la elaboración de nuevos conocimientos y teorías, la construcción busca mejorar la vida de las comunidades a través de obras de edificación y la educación quiere entregar conocimientos a las personas. Todos sus fines son diferentes, pero todas requieren de individuos que cuenten con las cualidades necesarias para realizar dichos fines de la mejor manera posible. La lista de virtudes del constructor será muy diferente a la del profesor, porque los bienes que pretenden alcanzar ambas actividades son diferentes. La formación profesional, por lo tanto, aún tiene un largo trecho que avanzar si pensamos que ella tiene el deber de educar y estimular el conocimiento de estas virtudes profesionales.

En las últimas décadas, este campo de investigación ha progresado enormemente, dando lugar a reflexiones sobre virtudes en múltiples actividades sociales. Solo por mencionar algunos ejemplos, tenemos aportes en las virtudes de la agricultura (Thompson, 1995 y 2010), virtudes en el trato a los animales (Hursthouse, 2011), virtudes del mundo empresarial y de los negocios (Solomon, 2000; Audi, 2015), virtudes en la construcción (Murray y Dainty, 2009) y virtudes relativas al medioambiente (Sandler, 2007; Kawall, 2018), entre otras. De este modo, la consideración de las virtudes abre el espacio para pensar en profundidad los principales problemas del mundo actual.

Veamos un par de ejemplos para reforzar este punto. ¿Cuál es la virtud que gobierna la actividad del agricultor? El poeta Hesíodo reivindicó el valor de la laboriosidad y la prudencia en el campo: un agricultor laborioso y respetuoso de los ciclos de la tierra recibirá los mayores bienes, sus cosechas serán prósperas y, finalmente, será el favorito de Deméter (*Trabajos*, p. 390-5). El hermano de Hesíodo, Perses –a quien está dedicado el poema *Los trabajos y los días*– es el ejemplo del mal agricultor, descuidado, oportunista y poco trabajador: un individuo al que la tierra nunca dará regalos. En época contemporánea, Paul Thompson recoge estas ideas y define la virtud del agricultor como la *buena administración* (*stewardship*) de la tierra. Un buen granjero es alguien que sabe administrar la tierra para que esta dé frutos y sea productiva. El buen granjero es prudente y responsable, ya que *cuida* el suelo con el que trabaja, procurando salvaguardar al mismo tiempo la producción y la integridad ambiental (Thompson, 1995, pp. 76-77).

Podríamos plantear una discusión similar respecto al mundo de los negocios. ¿Existen virtudes en la empresa? Y, de ser así, ¿cuáles son y cómo

definirlas? Robert Solomon dedica una conferencia a hablar de la confianza y la innovación como cualidades esenciales de la vida empresarial. Una empresa que no se dispone a innovar, que no es creativa, no solo deja de ser competitiva al lado de otras empresas, sino que también impide el desarrollo íntegro de sus trabajadores; después de todo, la creatividad es una cualidad humana básica para la felicidad. Lo propio puede decirse de la confianza: una empresa virtuosa fomenta las relaciones de confianza entre sus miembros integrantes, el trabajo en equipo y, además, genera confianza con sus clientes a través de sus productos. Cuando Apple engaña a sus clientes, forzándolos a actualizar el *software* de sus teléfonos para no “quedarse atrás”, o cuando Volkswagen adultera resultados, haciendo aparecer a sus autos como más ecológicos que los de la competencia, se rompe el vínculo de confianza entre la empresa y los consumidores, lo cual puede amenazar la integridad y funcionamiento de esta. Por el contrario, una empresa innovadora y confiable es una buena empresa, sustentable en el tiempo y competitiva dentro del mercado (Solomon, 2000, pp. 359-60).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1959). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Madrid: Alianza.
- (1988). *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Audi (2015) “Business Ethics from a Virtue-Theoretic Perspective”, en: Besser-Jones, L., Slote, M. (eds), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Londres: Routledge, pp. 529-542.
- Battaly, H. (2015). “A Pluralist Theory of Virtue”, en: Mark Alfano (ed.), *Current Controversies in Virtue Theory*, New York: Routledge, pp. 7-21.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2013) *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA.
- Cortina, A. (ed.) (2000). *10 palabras clave en ética de las profesiones*. Navarra: Verbo Divino.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hurtshouse, R. (1999). “Virtue Ethics and Human Nature”, en: *Hume Studies*, vol. XXV, n° 1 & 2, pp. 67-82.
- (2003). “Normative Virtue Ethics”, en: Russ Shafer-Landau (ed.), *Ethical Theory: An Anthology, Second Edition*, Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 645-652.

- (2011). “Virtue Ethics and the Treatment of Animals”, en: Tom L. Beauchamp and R. G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, New York: Oxford University Press, pp. 119–143.
- Kawall, J. (2018). “Environmental Virtue Ethics”, en: Nancy Snow (ed.), *The Oxford Handbook of Virtue*, Nueva York: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. University of Notre Dame Press. Traducción de Victoria Camps. Edición castellana, 1987. Barcelona: Crítica.
- (1991). *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós.
- Murray, M., Rafik M. (2009). “Corruption Within International engineering-construction projects”, en: Mike Murray & Andrew Dainty (eds.), *Corporate Social Responsibility in the Construction industry*, Nueva York: Routledge, pp. 141-164.
- Oakley, J., Cocking, D. (2003). *Virtue Ethics and Professional Roles*. Cambridge: University Press.
- Platón (2013). *La República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza.
- Sandler, R. (2007). *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*, New York: Columbia University Press.
- Swanton, C. (2003). *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R. (2000). “El papel esencial de las virtudes en la empresa”, en: *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 4, n° 2, pp. 355-374.
- Thompson, P. (1995). *The Spirit of the Soil. Agriculture and environmental ethics*. New York: Routledge.
- (2010). *The Agrarian Vision: Sustainability and Environmental Ethics*. Lexington, KY: The University Press of Kentucky.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Alfano, M. (ed.) (2015). *Current Controversies in Virtue Theory*. Nueva York: Routledge.
- Anscombe, G.E.M. (1958) “Modern Moral Philosophy”, en: *Philosophy*, vol. 33, n° 124, pp. 1-19.
- Besser-Jones, L., Slote, M. (eds) (2015). *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. Londres: Routledge.
- Cerezo, P. (ed.) (2005). *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foot, P. (1978). *Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell.

- García-Huidobro, J. (2005). *Anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*. Santiago: Andrés Bello.
- Pieper, J. (1966). *The Four Cardinal Virtues*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Trigo, T. (2017). *Moral de la persona: virtudes*. Navarra: EUNSA.
- Zagzebski, L. (2010). “Exemplarist Virtue Theory”, en: *Metaphilosophy*, vol. 41, n° 1-2, pp. 41-57.

PREGUNTAS DE REFLEXIÓN

1. De acuerdo a lo expuesto, ¿son las virtudes las mismas para todas las personas o ellas son relativas a la época, la sociedad y los individuos?
2. ¿Por qué las virtudes “plenifican” la libertad de la persona?
3. ¿De qué modo la formación profesional se puede vincular con el desarrollo de virtudes?