UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Escuela de Posgrado

LA VIRTUD VS. LA NORMA: UNA VISIÓN DE LA ENSEÑANZA ÉTICA UNIVERSITARIA DESDE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES

Tesis para optar al Grado Académico de Maestro en Filosofía

Con mención Ética y Política

ITALO MISAEL BISSO ALBAN

Presidente: Raschid Juan Carlos Rabi Hirata

Asesor: Jean Christian Egoavil Rios

Lector 1: Cesar Inca Mendoza Loyola

Lector 2: Soledad Maldonado Ayuso

Lima – Perú

Agosto de 2026

INFORME DE ORIGINALIDAD

Sres.
CONSEJEROS
Pte.

De nuestra consideración:

Por la presente nos dirigimos a Ustedes para saludarlos e informar al Consejo Universitario sobre el producto académico elaborado por Bisso Alban Italo Misael, quien solicita la obtención de su grado académico de maestro(a) a través de la sustentación de una tesis.

El producto académico elaborado tiene como título "La virtud vs. la norma: una visión de la enseñanza ética universitaria desde la filosofía práctica de Aristóteles".

Por tanto, en nuestra condición de Asesor de producto académico y de integrante de la Comisión de Grados Académicos respectivamente, declaramos que el producto académico de Italo Bisso Alban ha sido examinado con el programa antiplagio *Turnitin* para identificar su nivel de coincidencias.

El resultado que arroja el programa es de 11 % de similitud, el cual proviene de fuentes de información que han sido debidamente citadas o reconocidas utilizando las normas del sistema APA.

Sin otro particular, quedo de ustedes.

Firmado en Lima, el 19 de septiembre de 2026

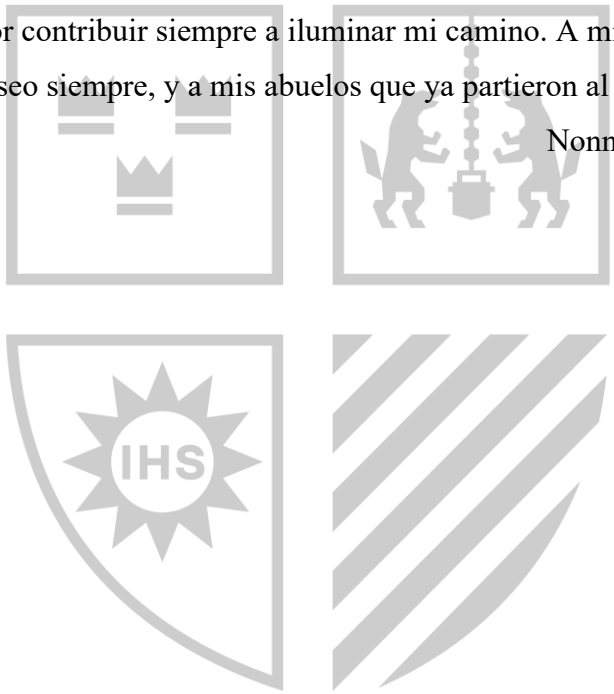
Atentamente,

Jean Christian Egoavil Ríos	Uriel Montes Serrano
Asesor(a)	Presidente de la Comisión

*Conforme a lo establecido en el documento de identidad

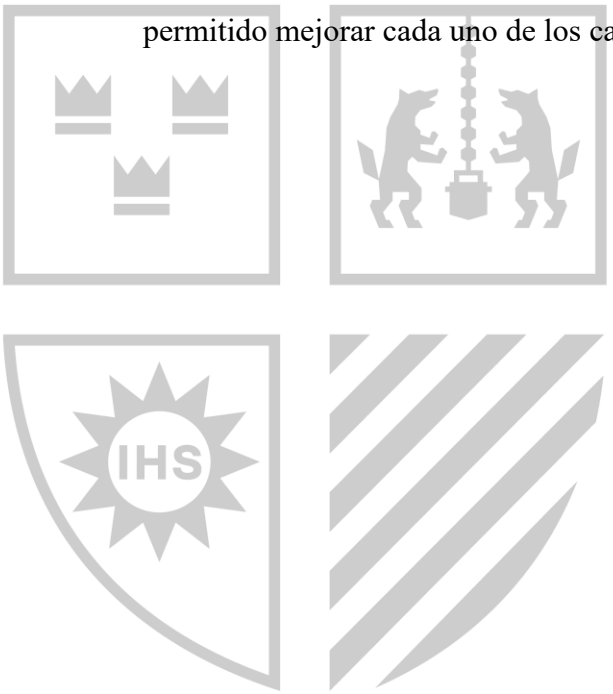
DEDICATORIA

En primer lugar, dedico la presente tesis a Dios y a la Virgen María, quienes han sido mis guías en mi desarrollo personal y profesional; sin su infinita misericordia y su amor maternal todo hubiera sido más difícil. También quiero dedicar este trabajo a mis padres y hermanos, sin cuya contribución no estaría a punto de obtener mi maestría. A mi tío Lucho, por contribuir siempre a iluminar mi camino. A mi abuela Alicia, cuya salud la deseo siempre, y a mis abuelos que ya partieron al encuentro con Dios: Nonnina, Raúl y Ricardo.



AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco al Altísimo y a la Santísima Virgen, pues todo se lo debo a ellos. A mi familia por ayudarme siempre cuando más los he necesitado. Quiero agradecer también a mi asesor Jean Egoavil, cuyo valioso acompañamiento me ha permitido mejorar cada uno de los capítulos presentados.



RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo examinar cómo se configura la ética profesional en el contexto universitario contemporáneo y proponer su vinculación con los fundamentos filosóficos de la ética de las virtudes aristotélicas, con la finalidad de aportar una visión más completa y enriquecedora de la persona y su acción moral. Para ello, en el primer capítulo se expone la ética de la virtud como una ética del agente, cuyo núcleo del comportamiento moral es la formación del carácter, la adquisición de hábitos y la orientación de la vida hacia el florecimiento humano. En contraste, el segundo capítulo analiza la ética profesional como una ética del acto, centrada en principios, normas y códigos deontológicos que evalúan externamente la corrección de las acciones. El tercer capítulo propone la necesidad de volver a conectar la educación superior a sus raíces humanísticas, recuperando nociones medulares como saber, filosofía y la disposición intelectual del asombro; todo ello para otorgarle un marco filosófico-pedagógico pertinente a la ética de las virtudes y volver inteligible su enseñanza. De esta manera, se muestra que las virtudes no son ideales abstractos propios de una teoría moral histórica, sino cualidades morales indispensables para un adecuado ejercicio profesional.

Palabras clave: Ética de las virtudes; carácter; hábitos; florecimiento humano; ética profesional; humanidades.

ABSTRACT

This thesis aims to examine how professional ethics is configured in the contemporary university context and to propose its connection with the philosophical foundations of Aristotelian virtue ethics, in order to provide a more complete and enriching vision of the person and their moral action. To this end, the first chapter presents virtue ethics as an ethics of the agent, whose core moral behavior is character formation, the acquisition of habits, and the orientation of life toward human flourishing. In contrast, the second chapter analyzes professional ethics as an ethics of the act, centered on principles, norms, and deontological codes that externally evaluate the correctness of actions. The third chapter proposes the need to reconnect higher education to its humanistic roots, recovering core notions such as knowledge, philosophy, and the intellectual disposition of wonder; all of this to provide a relevant philosophical and pedagogical framework for virtue ethics and to make its teaching intelligible. In this way, it is shown that virtues are not abstract ideals belonging to a historical moral theory, but rather moral qualities indispensable for proper professional practice.

Keywords: Virtue ethics; character; habits; human flourishing; professional ethics; humanities.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN 11
Formulación del Problema 17
PROPUESTA METODOLÓGICA 20
CAPÍTULO I: ÉTICA DE LAS VIRTUDES COMO ÉTICA DEL AGENTE 21
1.1. Desarrollo del concepto de virtud 21
1.1.1. Cuadro histórico: el mundo homérico y el universo espiritual de la polis 21
1.1.2. De la virtud guerrera como función social a la virtud ciudadana como cualidad moral 23
1.2. Virtudes del carácter y virtudes del intelecto 28
1.2.1. Virtudes del carácter 29
1.3. Carácter teleológico de la acción y de la naturaleza humana, y bien supremo 34
1.3.1. Teleología: el proceso moral como movimiento teleológico 34
1.3.2. Bien supremo: la felicidad 37
1.4. Rol de la *phronesis* y construcción del razonamiento práctico para la toma de decisiones 40
CAPÍTULO II: ÉTICA PROFESIONAL COMO ÉTICA DEL ACTO 45
2.1. Marco teórico: fundamentos filosóficos para considerar a la ética profesional como ética del acto 45
2.1.1. Del carácter a la acción: el giro significativo en ética 46
2.1.2. Cómo este giro moderno se concreta en la ética profesional y universitaria 51
2.2. La enseñanza ética en las facultades universitarias: Lima, Perú 54
CAPÍTULO III: LAS VIRTUDES ARISTOTÉLICAS EN LA FORMACIÓN PROFESIONAL ACTUAL 66

3.1. Las humanidades y su rol central en la educación universitaria: implicancias y desafíos 67

3.1.1. Universidad y saber 70

3.1.2. Asombro y filosofía 74

3.2. La importancia de hacer inteligibles las virtudes aristotélicas en la enseñanza académica y en la formación profesional 78

CONCLUSIONES 85

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 88

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Sílabo del curso de ética profesional ISIL (2020-1). 56
Tabla 2: Sílabo del curso ética y profesionalismo de la UPC (2019-1) 57
Tabla 3: Sílabo del curso Ética profesional de la Universidad Continental. 58
Tabla 4: Sílabo del curso ética profesional UTP (2025-1) 59
Tabla 5: Sílabo del curso de ética y ciudadanía USIL (2018-I) 60
Tabla 6: Sílabo del curso Ética profesional UARM (2021) 61
Tabla 7: Sílabo del curso ética profesional de la UPN 62
Tabla 8: Sílabo del curso de ética cívica de la Universidad de Lima (2025-1) 63
Tabla 9: Sílabo del curso de Ética y filosofía Universidad César Vallejo (2023-II) ... 64

IHS

INTRODUCCIÓN

Existe una visión de la ética en la sociedad contemporánea informada por un sentido concreto: la ética como aquella instancia que ordena a la persona lo que debe hacer o lo que le es prohibido dentro del ámbito en que se desenvuelve. Así, la enseñanza de la ética es el empeño por educar a la persona a partir de un conjunto de preceptos o de normas; un enfoque de la ética que enfatiza la acción correcta, la conducta que corresponde a un catálogo establecido. Echeverría[1] (2013) sostiene que, desde esta perspectiva, "la ética se percibe como una ley extrínseca, impuesta desde fuera" (párr. 8). No resulta extraño, entonces, que, por poner un ejemplo, en las clases universitarias sobre ética se enfatice la casuística, para promover en el estudiante un razonamiento ético basado en lo que se debería hacer en determinados casos o circunstancias. Echeverría (2013) agrega que "no interesa cómo se ha llegado a tomar determinada decisión; lo que importa es que se ha hecho algo y hay que examinar si esa acción es correcta o incorrecta" (párr. 9). Al respecto, Rachels[2] (2007) habla de las éticas fundamentadas en teorías de la corrección o la obligación.

Dicha ética, se considera insuficiente para abordar a las personas, sus desafíos y problemas morales, pues necesita ser complementada con una visión mucho más enriquecedora y completa. Desde el campo de la filosofía, las corrientes éticas que han predominado son tres: la ética utilitarista, la ética kantiana y la ética de Aristóteles (Galvao, 2021). Es precisamente esta última, cuyo elemento central es la virtud, la que se quiere reivindicar por la siguiente razón: se trata de un planteamiento ético que basa su propuesta en el estudio y el examen de lo que constituye a un ser humano como tal y la forma en que se desenvuelve en comunidad con otros. Emilio Lledó, un estudioso del pensamiento griego, afirma que la ética de Aristóteles es el primer análisis de lo que se podría denominar la estructura del comportamiento humano, puesto que será el primero

[1] En un trabajo sobre la enseñanza ética en la educación universitaria, la autora se pregunta si este tipo de educación debe poner en el centro las normas o las virtudes en la formación de profesionales solidarios.
[2] *Introducción a la filosofía moral*. Fondo de Cultura Económica.

que observará y analizará al hombre como agente, esto es, como *productor de actos.* Por tanto, Aristóteles buscará descubrir la peculiaridad de estos actos, al tiempo que encuentra una instancia que los valore. En esto radica el gran aporte de Aristóteles, pues "ha sabido describir todo el complejo mecanismo que rige el silencioso transcurrir de nuestra intimidad y haber descubierto la materia real, las pasiones, los deseos y deliberaciones que orientan nuestro *estar en el mundo"* (Ética a Nicómaco, 1977, introducción de E. Lledó, p. 15).

Este *estar en el mundo* no supone el mero *estar* que ofrece la naturaleza cuando venimos al mundo, sino un *estar bien* que trascienda ese *puro estar* hacia un *estar edificado* sobre una serie de fundamentos. Son precisamente estos fundamentos los que están contenidos en la filosofía práctica de Aristóteles, para que el ser humano, mediante las virtudes, transite de su naturaleza ineducada a una educada.

Sin embargo, para recuperar la ética de Aristóteles, hace falta una reflexión previa que debe ser abordada en la presente investigación, a saber: la importancia de las humanidades en la educación, y en este caso particular, la filosofía y la ética en la educación universitaria, pues la relación entre filosofía y educación son tan antiguas como la filosofía misma y durante buena parte de su historia en Occidente las cuestiones educativas fueron la base de las reflexiones e investigaciones filosóficas (Higgins, 2022). La preocupación por las humanidades en la enseñanza universitaria parte de un hecho concreto y conocido en el mundo académico: la proliferación de casas de estudio superior con un corte más orientado al exitismo del mercado y que capacitan al estudiante para conseguir destrezas prácticas y conocimientos técnicos que les aseguren el éxito laboral.

Así, asignaturas como filosofía moral, historia o lógica, por citar algunos ejemplos, han quedado relegadas a los estudios de carreras específicas, olvidando que estas deben ser la base de la educación universitaria en general. La preocupación por la persona y su desarrollo en diferentes ámbitos, vinculada a la educación como una práctica social, y los desafíos propios de lo práctico y lo cotidiano, son objeto de la filosofía práctica. Por ello, la enseñanza ética en las universidades debe considerar que los profesionales son personas ante todo y recuperar la enseñanza de la filosofía dentro de su malla curricular.

Volviendo a Aristóteles, una de las tesis de la presente investigación sugiere que su filosofía práctica es aún una referencia que ayuda a iluminar la educación de los jóvenes y el obrar humano en sociedad. Cuestiones como la regulación de los

sentimientos, emociones y pasiones son medulares en la formación de la persona. Aristóteles sabrá que entre emociones y razón deberá haber un equilibrio dialógico, a partir de lo cual no se niegue la naturaleza de estas emociones, sino que sea la razón las que oriente su correcta incidencia en nuestra voluntad y comportamiento. Por ejemplo: la persona virtuosa que ejerce su recta razón será aquella que no se deje dominar por las pasiones del cuerpo y, por consiguiente, será una persona que muestre templanza. Aquí la templanza es un término medio entre el exceso (la insensibilidad) y el defecto (la intemperancia o falta de dominio).

Por tanto, de lo que se trata es de vincular la ética de Aristóteles a la enseñanza de esta materia en las universidades (ética aplicada). De tal manera que, por un lado, la ética del pensador griego establece guías para la acción, y por el otro, la ética aplicada debe emplear estos elementos normativos para problemas específicos que enfrentamos como sociedad. Pero, precisamente, aquí se encuentra el elemento problemático de la cuestión: se ha dejado de lado la enseñanza de la ética de las virtudes para dar todo el protagonismo a la ética aplicada.

Si se realiza una revisión de la literatura acerca de la ética y los modos de enseñanza en las universidades, pronto se dará cuenta que la filosofía práctica de Aristóteles parece estar olvidada. Se trata de una ética *ad hoc*[3] según sea la profesión elegida. La ética de las virtudes ha sido corrida del debate académico, político y social, y en su lugar ha cobrado protagonismo una ética basada en códigos de comportamiento. Una forma de enseñanza y una ética que, reconociendo su utilidad práctica, cabe señalar críticamente sus límites teóricos frente a las éticas filosóficas clásicas, puesto que no se sustenta de forma explícita en teorías filosóficas universales, sino más bien en consensos profesionales y normas legales. Bajo este paradigma, la ética enfatiza pautas de comportamiento que se esperan de los profesionales en el desempeño de sus funciones; así, un profesional tiene una conducta ética si cumple con determinados indicadores o criterios normativos (Lara et al., 2022; Bolivar, 2023; Cruz y Cordero, 2022; Torres y Gallardo, 2023; Rodríguez et al., 2022). Desde esta perspectiva, la pregunta fundamental será ¿cómo se prescribe la acción humana? Cabe señalar, además, ya desde este apartado introductorio ―para los fines de la investigación― que la crítica que se pretende realizar

[3] Con ética *ad hoc* se quiere decir una ética que surge dentro de una práctica profesional concreta, como el derecho, la medicina o la ingeniería, que se expresa en códigos deontológicos o análisis de casos, y que tiene, además, un marcado carácter contextual y adaptativo orientado a resolver dilemas específicos.

está motivada por el reconocimiento de que la ética aplicada es necesaria e inevitable; sin embargo, se necesita esa solidez normativa que solo se adquirirá mediante su articulación con fundamentos éticos filosóficos más amplios que le darán universalidad, coherencia y capacidad crítica.

Así, pues, la visión de Aristóteles parte de una perspectiva completamente distinta, pues se trata de una ética de las virtudes que pone en el centro la conformación de un carácter moral para que sea el individuo, convertido en una persona que reflexiona sobre sí y sobre lo que le sucede, el que discierne, delibere y dote a sus acciones de contenido moral a través de la práctica de las virtudes. Desde este punto de vista, la ética de las virtudes enfatiza el *ser* a partir de la interioridad*,* mientras que la ética de las normas enfatiza el *hacer*[4]*,* la acción exterior. A través de la ética de las virtudes se quiere lograr un carácter determinado, una especie de *segunda naturaleza*[5] que ordene las pasiones y los deseos de una naturaleza ineducada, de tal manera que la persona pueda lograr una madurez en cuestiones morales, tomar decisiones prudentes y actuar en libertad.

Aristóteles afirma que la virtud ética es un modo de ser (hábito) selectivo, siendo un modo de ser relativo a nosotros, determinado por la recta razón, y aquello que determina a una persona prudente (Aristóteles en la traducción de J. Pallí Bonet, 1977). Como puede verse, se trata de la visión clásica de la ética, que nada tiene que ver con la común acepción del deber ético[6] de nuestros tiempos, o con una ética de las normas o una ética aplicada. Así, el estagirita enseñará que es en medio de las situaciones que nos presenta la vida, las obligaciones políticas, la cotidianidad, donde debemos ejercer nuestra razón y juicios prácticos para saber elegir y tomar decisiones que nos acerquen a nuestro

[4] Esta ética del *hacer,* como la he denominado, no es necesariamente superficial, sino que responde a una lógica moral distinta, esto es, evalúa más la acción exterior que se puede verificar y su conformidad con normas o principios concretos, y no enfatiza -o no es su interés- en la disposición interior o el carácter del agente. Así, no cuestiona *qué tipo de persona soy*, sino qué debo hacer en este caso. Los fundamentos prácticos y filosóficos de esta ética pueden explicitarse en otra investigación; basta con la aclaración aquí realizada. Ahora bien, la ética de las virtudes también enfatiza el hacer, pero desde otra óptica: solo se es justo si se realizan actos de justicia de manera habitual. Es la disposición de la voluntad lograda por la habituación.

[5] Permítaseme la expresión para referir a aquel carácter que logra la persona a través de la práctica de las virtudes. Es ese *florecimiento humano* del cual el hombre es capaz. En palabras de un neoaristotélico como MacIntyre (2013), el paso de una *primera* a una *segunda naturaleza* sería como el paso del "hombre tal y como es al hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial (*telos*)" (p. 76).

[6] En la filosofía práctica, el que introduce la palabra *deber* es Kant; por ello los griegos se preguntan: ¿cómo hemos (y no cómo debemos) de actuar?

bien específico[7], la vida buena. Nuestro filósofo argumenta de forma dialéctica[8], puesto que parte de opiniones comunes, que se sustentan en la observación empírica[9], para refinarlas racionalmente. La estructura general de sus argumentos referidos a su filosofía práctica está muy bien contenida en la siguiente cita:

> La función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien el 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. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz. (Aristóteles en la traducción de J. Pallí Bonet, 1977, p. 83)

Como se aprecia, es una ética que tiene a la teleología como elemento central, esto es, al fin del hombre, su bien último. Mientras que la pregunta típica de la ética aplicada se podría formular así: ¿cómo debemos actuar en escenarios específicos que exige nuestra profesión?; la pregunta de la ética de las virtudes se formula así: ¿cuál es el fin último del hombre al que debe dedicarle todos sus medios? Y mientras la ética aplicada busca orientar la acción correcta para problemas concretos, enfatizando determinadas acciones; la ética de la virtud sostiene que lo que hace que un acto sea moralmente correcto es que sea realizado por un agente virtuoso. Ambos aspectos pueden ser tomados en cuenta en la enseñanza ética universitaria, pues son saberes complementarios y no anulativos, y enriquecerán la educación de futuros profesionales que luego ejercerán en diferentes ámbitos con desafíos muy particulares.

Ahora bien, esta concepción de la ética clásica requiere aclaración para que pueda ser entendida en medio de una época cuyo espíritu es completamente distinto. Así, por un lado, se tendrá que hacer el trabajo de depurar la ética de Aristóteles de ideas que resultan anacrónicas, puesto que validaba la esclavitud a partir de una suerte de determinismo biológico y elitista; estas, como otras ideas, se tienen que quedar en una

[7] El bien propio de la persona en tanto que tiene características propias: una naturaleza humana: alma, razón y libertad.

[8] Es decir, parte de opiniones que tiene determinado consenso, plausibles y son compartidas, para luego evaluarlas críticamente y poder elaborar conclusiones razonables para la vida práctica.

[9] No en el sentido moderno: la observación en Aristóteles es primordial, pero debe ser integrada en un método más amplio que incluye la razón, la búsqueda de causas y la formulación de principios universales. Así, observa fenómenos (constituciones políticas en *Política,* animales y plantas en sus tratados sobre biología, y la conducta humana en *Ética a Nicómaco* y *Ética a Eudemo*) para luego buscar las causas. Sobre la observación dice: los razonamientos "han de empezar por las cosas más fáciles de conocer para nosotros" (*Ética a Nicómaco,* Libro I, 1095b) y "el que observa las cosas tal y como se origina naturalmente podrá comprenderlas mejor" (*Política,* Libro I, capítulo 2, 1253a).

época en la que la filosofía de los derechos humanos y del reconocimiento de la persona sin distinciones no existía. Y se deberá, por tanto, explicar los conceptos neurálgicos del pensamiento de Aristóteles referidos a la ética de las virtudes. Esta depuración se llevará a cabo partiendo de dos argumentos: i) la presente tesis realizará una reconstrucción crítica de los fundamentos de la filosofía práctica de Aristóteles, de modo que no se limitará a realizar una repetición doctrinal, esto es, transcribir a Aristóteles; ii) la tesis pone el énfasis en el núcleo normativo de la ética aristotélica, y no necesariamente en el contexto histórico-social, de manera que uno puede validar determinadas categorías del pensamiento aristotélico con independencia de ideas como la esclavitud o el rol de la mujer. Por ejemplo, la virtud no requiere la esclavitud como condición lógica, y cuestiones como hábito moral, deliberación práctica o virtud son conceptualmente independientes de esa institución. En suma, se presentará su teoría de la virtud desde su autonomía interna, puesto que funciona perfectamente —y se demostrará a lo largo de la tesis— sin esos elementos que hoy son censurables.

Se trata de recuperar una filosofía que piensa en las condiciones prácticas para una vida buena, que tiene que ser investigación de los objetos de la experiencia; aquella filosofía que no olvida que el cuerpo es uno de los canales para relacionarnos con los demás, y que el conocimiento es buscado por sí mismo, un saber por el saber cuyo fin es comprender el fundamento de la realidad (*arché*) y los principios de algo. Es una filosofía a partir de la cual la libertad política griega necesita al otro para la propia realización; mientras que para la libertad individual contemporánea ese otro resulta ser una suerte de impedimento para la propia realización (Arendt, 1997). Como se puede observar, las implicancias y alcances teóricos y prácticos de esta filosofía permiten que la educación universitaria sea verdaderamente eso: educar el *ser* y el *hacer* de la persona, como bien enseñó Jacques Delors en *La educación encierra un tesoro*[10].

Como se lee, no se trata de una elucubración teórica que pretende quedarse en lo indefinido; por el contrario, se trata de reflexionar sobre la persona y sus condiciones de vida cotidianas para que las dote de contenido moral a través de la práctica de las virtudes. Es, en suma, poner de relieve cierta postura moral a partir de la investigación filosófica

[10] Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro: Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI*. UNESCO. Texto en el que el autor fundamenta una educación integral en cuatro pilares (aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a convivir y aprender a ser), a partir de la cual el individuo logra una formación sólida no solo técnica y profesionalmente, sino social y éticamente.

de la ética del pensador griego. Se trata de dar una alternativa a la sociedad contemporánea cuyo modelo es el individualismo liberal, puesto que, como sostuvo Scruton (2018), la libre asociación solo es valiosa si es también fuente de valor, solo si está ordenada hacia la realización, más que a la mera utilidad o el entretenimiento.

Formulación del Problema

La ética aplicada domina la enseñanza de esta materia en las facultades universitarias. Es necesaria, pero insuficiente si no tiene fundamentos filosóficos claros que permitan vincular la ética de las virtudes a la ética aplicada. Partiendo del ámbito educativo, se puede afirmar que está concepción de la ética —con su énfasis en el legalismo— está presente en otros ámbitos. Se trata de recuperar la visión de la ética de Aristóteles de modo que se presente una propuesta más satisfactoria para el hombre y sus problemas. No se trata de desechar la ética tal y como se enseña en gran parte de las facultades universitarias, sino de complementarla con una visión mucha más integradora de la persona. En ese sentido, hablar de ética en términos meramente aplicativos resulta incompleto, puesto que el profesional no solo necesita pautas de comportamiento en el ejercicio de su profesión, sino que, por su condición anterior de *persona*, precisa también del fortalecimiento de una vida interior que promueva, a partir del *nosce te ipsum* socrático, la capacidad de discernimiento y el desarrollo de las virtudes que informen su carácter y orienten su razón práctica.

De lo argumentado surge la siguiente pregunta problema: ¿Por qué la ética de las virtudes debe complementar la enseñanza ética en las facultades universitarias?

Esquema por capítulos

Para responder a esta pregunta problema, ¿por qué la ética de las virtudes debe complementar la enseñanza ética en las facultades universitarias?, la estructura de la investigación estará dividida, discursivamente, en tres capítulos:

Capítulo I: Ética de las virtudes: ética del agente

En el primer capítulo se desarrollará la ética de las virtudes desde la visión de Aristóteles, apartado que a su vez se dividirá en los siguientes temas:

Desarrollo del concepto de virtud: habrá que rastrear el origen de la virtud como centro de la filosofía práctica. Ello es importante a fin de comprender la teoría de la virtud del pensador griego.

Carácter teleológico de la acción y de la naturaleza humana, y bien supremo: se verá cuáles son las especificidades que Aristóteles detecta cuando define a la persona, aquellas características constitutivas que lo hacen propender hacia su fin último: la felicidad y la vida buena. Por supuesto, para ello será necesario definir qué es el bien y en qué sentido, para Aristóteles, se puede hablar de un bien específico de la persona.

Virtudes del carácter y del intelecto: esta es la separación que realiza Aristóteles con la finalidad de entender cómo las capacidades o potencialidades del ser humano pueden ayudarlo a orientar sus deseos; no en vano habla de "deseo inteligente" o "inteligencia deseosa". Con la práctica de las virtudes, la habituación, uno puede desarrollar una especie de *segunda naturaleza,* ser un hombre nuevo y dejar a su *hombre viejo.*

Bienes interiores y bienes exteriores: cuáles son los bienes que dependen de la persona, de la voluntad humana, y cuáles dependen de la fortuna o están fuera de nuestra determinación. Realizar un balance sobre los bienes interiores y exteriores será positivo, dirá Aristóteles, a fin de conservar nuestra libertad y no estar expuestos a los vaivenes de la buena o mala fortuna.

El rol de la *phronesis* y el término medio: es en medio de las situaciones que nos presenta la vida, las obligaciones de diferente índole, la cotidianidad, donde debemos ejercer nuestra razón y juicio prácticos, siempre en busca del bien mayor (de la *polis*) e incorporando nuestro propio bien (la felicidad) a través de la virtud. Este es el terreno de la razón práctica, del juicio práctico y de la principal virtud del carácter: la *phronesis* (la prudencia), que es como el auriga que guía las demás virtudes. Así, su ética es una ética de la situación, una ética del discernimiento. Las condiciones situacionales marcarán la pauta para practicar las virtudes.

Capítulo II: La enseñanza ética en las facultades universitarias: ética del acto

En este segundo capítulo se tocará la ética aplicada, una ética que enfatiza el acto, la acción exterior que debe ser realizada conforme a un código de buenas prácticas, de reglas o preceptos. La ética como aquella instancia que ordena a la persona lo que debe hacer o lo que le es prohibido dentro del ámbito en que se desenvuelve. La enseñanza de la ética es el empeño por educar a la persona a partir de un conjunto de preceptos o de normas (Echeverría, 2013; Torres y Gallardo, 2023; Rodríguez et al., 2022; Lara et al., 2022).

De esta manera, en primera instancia se desarrollará el sentido en que se hablará de una ética del acto y los fundamentos filosóficos para considerar a la ética profesional como tal. En segundo lugar, se realizará una descripción de la enseñanza ética en las facultades universitarias. Respecto a esta ética, es aclarador lo que nos dicen Rodríguez et al. (2022) al respecto: la ética se concibe en el terreno de la "aplicación del principio de saber hacer, ya que la prioridad no es el conocimiento en sí mismo, sino la aplicación y destreza de saber hacer las cosas" (p. 662).

Capítulo III: las virtudes aristotélicas en el profesional de hoy

En este tercer capítulo se incidirá en:

La importancia de las humanidades en la formación universitaria, incidiendo en su valor transversal, y en su contribución a los procesos de formación integral de los universitarios. Al respecto, es interesante realizar un contraste de los tipos de universidades en el contexto nacional; a saber, aquellas que tienen un corte más orientado en exitismo del mercado y que orientan al estudiante a conseguir destrezas prácticas y conocimientos técnicos que les aseguren el éxito laboral, y aquellas otras que, asegurando esto último, están comprometidas también con la labor universitaria desde sus albores: la producción científica y la expresión estética. Pero además existe otro contraste interesante para relievar: las primeras valoran el conocimiento como un medio, mientras que las segunda valoran el conocimiento como un fin en sí mismo. Así, la universidad necesita ser entendida desde sus concepciones fundacionales, esto es, considerando cuestiones como *universidad*, *saber*, *filosofía*, y el rol de las *humanidades* y la *educación* en la formación integral de la persona.

La importancia de hacer inteligible la filosofía práctica de Aristóteles en la enseñanza académica. ¿Por qué es importante hablarle de virtudes a los futuros profesionales? Parte de la pregunta se responde de la siguiente manera: porque los profesionales, antes de ser sujetos que obran en el ejercicio de sus ámbitos profesionales, son personas y, como tales, deben adquirir una serie de cualidades morales humanas, unas *excelencias* en su obrar que proceden de las virtudes.

PROPUESTA METODOLÓGICA

Dado que la presente investigación tiene por objeto comprender y describir la ética de las virtudes de Aristóteles, así como los elementos relacionados con el problema de investigación, se considera que el método hermenéutico, que facilita la interpretación de textos, es el adecuado. Este método ayuda a comprender las ideas y los conceptos expuestos en las fuentes filosóficas que serán la base de la investigación, considerando su contexto y cómo pueden proyectarse en el debate contemporáneo.

Desde esta perspectiva, la propuesta no se limita a una lectura descriptiva, sino que el método hermenéutico implicará un proceso interpretativo fundamentado en el análisis sistemático de textos clásicos —principalmente la Ética a Nicómaco— y de literatura secundaria especializada. Sobre la base de ello, se reconstruirán los conceptos medulares de la ética de las virtudes, vinculándolos con las principales discusiones de la ética profesional.

CAPÍTULO I: ÉTICA DE LAS VIRTUDES COMO ÉTICA DEL AGENTE

1.1. Desarrollo del concepto de virtud

Para poder rastrear cómo nace el concepto de virtud dentro de la ética, primero se debe esbozar el cuadro histórico en el que surge esta ética. A partir de este contexto histórico, político y social, se podrá entender las diferentes acepciones que ha tomado la palabra virtud (en griego *areté*[11]) y las diferentes realidades a las que ha hecho alusión. Ello con el fin de poder entender, luego, la filosofía práctica de Aristóteles.

1.1.1. Cuadro histórico: el mundo homérico y el universo espiritual de la polis

El mundo de Aristóteles (384 a.C.) es el mundo de las *polis* griegas. Atenas es una *polis* de hombres libres y nativos que comparten, fundamentalmente, la política. El centro de la vida ciudadana se encuentra en el ágora, desde donde se deliberan asuntos de interés público, se promulgan leyes, se declara la guerra y se diseñan las instituciones. Este mundo, este universo espiritual como señala Vernant (1992), tiene como elemento unificador a la palabra (*lexis*) a partir de la cual se logra el entendimiento común. "El sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los instrumentos de poder (…) la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás" (Vernant, 1992, p. 61). Además, como se detallará más adelante, el fin último de la política será lograr el bien común de la *polis*.

Este mundo, sin embargo, es la continuación del mundo homérico. Los poemas de Homero describían al universo como una totalidad armonizada (*cosmos*) y constituían la base de la educación griega de la época. Sus ciudades estado se reconocían como parte de una unidad cultural común (Hélade), a pesar de tener guerras. Esta unidad cultural hacía referencia a dos elementos: i) el idioma griego; ii) el culto a los olímpicos en la forma de *mythos* como relatos que estructuraban la vida social de la época. Memorizar y

[11] En sus textos referidos a su ética, Aristóteles asocia el vocablo *areté* directamente con perfección o excelencia que le es propia al hombre. Esto es, la virtud. *Ética a Nicómaco* y *Ética Eudemia* (1977). Traducción por Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos.

recitar a Homero era un acto político, religioso y educativo: la columna vertebral de la educación.

Ya desde el alborear del siglo VII, se observa una primera forma de sabiduría humana, una *sophía*: es de la tensión entre el antiguo mundo micénico —que tiene como principales figuras al Anax, a las comunidades aldeanas (*demos*) y a la aristocracia guerrera, y cuya administración político militar se centra en el palacio— y el mundo homérico, con sus turbulencias, de donde nace una instancia de reflexión moral (Vernant, 1992). "Ya no se tiene por objeto el universo de la *physis*, sino el mundo de los hombres: qué elementos lo componen, qué fuerzas lo dividen y lo enfrentan consigo mismo, cómo armonizarlas, unificarlas, para que de su conflicto nazca el orden humano de la ciudad" (p. 53).

En este contexto, la política adopta una forma diferente: es una justa oratoria, un combate de argumentos cuyo espacio por antonomasia es el ágora. Aquellos que se ven enfrentados con palabras y contraponen sus puntos de vista y sus discursos forman, en esta sociedad jerarquizada, un grupo de iguales. Se transita, poco a poco, el ocaso del mito y el advenimiento de los conocimientos racionales. Como señala Vernant (1992), existen tres rasgos fundamentales que caracterizan el nuevo tipo de reflexión (siglo VI) del cual va a beber Aristóteles: i) se constituye una esfera de pensamiento exterior y extraña a la religión; ii) el orden del universo ya no se fundamenta, como en las teogonías tradicionales, en el poder de un dios soberano; y iii) dicho pensamiento tiene un carácter geométrico.

El principal vínculo es la amistad cívica (*philia),* que hace que aquellos que pueden tener diferencias de distinta índole, aparezcan como similares, y es esta similitud la que da forma de unidad a la *polis.* "El vínculo del hombre con el hombre adoptará así, dentro del esquema de la ciudad, la forma de una relación recíproca, reversible, que reeemplazará a las relaciones jerárquicas de sumisión y dominación" (Vernant, 1992, p. 72).

Así, los hombres están vinculados entre sí en una comunidad sobre la base de la amistad, cuyos estandartes son el orden, la moderación y la justicia. Este es, en síntesis, el cuadro histórico en el que aparece la reflexión de Aristóteles centrada en su ética de las virtudes.

1.1.2. De la virtud guerrera como función social a la virtud ciudadana como cualidad moral

Luego de este esbozo histórico y social, conviene resaltar el rol de la tragedia en el mundo homérico, ya que tiene un carácter protagónico en el pensamiento político y ético de los griegos. La tragedia es concebida como la representación de la acción y del curso de la vida, con el propósito de generar catarsis a través de la experiencia del temor y la compasión[12]. Esta catarsis, propiamente griega, se orienta a la purificación del juicio. El espectáculo ayuda a examinar determinadas situaciones y cómo deberíamos actuar: elegir entre bienes y males, y en ocasiones ello supondrá elegir un bien mayor. La educación en torno a esta deliberación es un componente de la excelencia ética y política. Esta forma de sabiduría (trágica), que supone aprendizaje, muestra cómo la experiencia del sufrimiento lleva a los griegos a deliberar. La tragedia griega es, por tanto, fuente de reflexión sobre el correcto obrar humano, sobre la mesura, la correcta medida de las cosas. Así lo entendían los griegos.

En estas sociedades, lo que se requiere son acciones; como aclara MacIntyre (2013), en la sociedad heroica el hombre es lo que hace. "Al realizar acciones de una clase concreta en una situación concreta, un hombre da fundamento para juzgar acerca de sus virtudes y vicios; porque las virtudes son cualidades que mantienen a un hombre libre en su papel" (MacIntyre, 2013, p. 156). La palabra *areté,* traducida como virtud, se utiliza en los poemas homéricos para denotar un cierto tipo de excelencia: un corredor exhibe *areté* en la velocidad de sus pies, y así el atleta, el soldado, el agricultor.

Ya se ha dicho que, en la antigüedad clásica, los relatos de Homero constituían la columna vertebral de la educación. Estos relatos tenían la forma de *mythos*[13] que estructuraban la vida comunitaria, la cual debía ser el reflejo de la estructura del universo. El término que se utilizaba para designar al universo era *kosmos*[14]*,* es decir, el universo era visto como un orden natural que tenía no solo sus propias leyes, sino también sus propias exigencias, que valían tanto para todo aquello que estaba ahí, en el cielo, en el mundo celeste, como para aquello que estaba en la tierra, en las ciudades-Estado. Existía

[12] Es una definición dada por el profesor Gonzalo Gamio en sus clases sobre ética de las virtudes (UARM, 2023).

[13] En griego arcaico, Vernant (1992) aclara en *Los orígenes del pensamiento griego* que *mythos* refiere a un relato con significado que transmite una verdad fundamental sobre el origen del mundo, los dioses o el orden humano. Antecede al *logos filosófico* como forma simbólica de explicación.

[14] *Kosmos*: orden, armonía o estructura racional, tanto del universo como de la ciudad. Explicación que también aparece en el texto de Vernant (1992).

una visión de totalidad orgánica, es decir, el orden cósmico y el orden de la *polis* eran vistas como partes de un todo.

El principio constitutivo del orden en el universo, aquello que aseguraba que todo se mantenga en su lugar y cumpla a cabalidad su función, era la justicia (*dike*[15]*),* que en los relatos de Homero tenía la forma de una diosa. Por tanto, esta justicia también debía ser llevada a la vida comunitaria de aquel entonces, que estaba signada por su principal actividad: la guerra. Se decía que en la naturaleza todo andaba en perfecto orden si reinaba Zeus, mientras que, en la comunidad, si lo hacía el rey guerrero. La comunidad era tripartita: la guerra, el culto y las tareas físicas. En este mundo, cuya principal actividad era la guerra, las excelencias propias de dicha actividad eran consideradas como loables, como dignas de ser honradas: eran las virtudes (*aretai*[16]) de la valentía, el vigor físico y la astucia aquellas que merecían ser recordadas e imitadas.

En el hecho de cumplir cada uno su función dentro del estamento al que pertenecía estaba el mayor sentido de justicia. Se honraba a la justicia estableciendo y guardando un orden como ese. Y como la actividad principal era la guerra, el guerrero, para llevar a cabo con justicia su función, precisaba de una excelencia, denominada por los griegos como virtud. Esta virtud (*areté*) era vista como el modo en que un hombre cumplía la función que le había sido asignada según su estamento.

En la concepción homérica, las virtudes, las excelencias propias del guerrero, eran la valentía, el vigor físico y la astucia. Aquiles era el arquetipo de vigoroso, de fuerte, mientras que Ulises tenía las cualidades de la astucia. "La *arete* del guerrero es la valentía, la de un rey será su habilidad para mandar" (MacIntyre, 1991, p. 17). Para ser llamado valeroso, astuto, fuerte o, incluso bueno, bastaba con cumplir la función. Se trataba de un enunciado fáctico[17]. Se podía predicar que un guerrero era valeroso si había demostrado valentía, astucia o vigorosidad en el combate.

---

[15] *Dike* es justicia como orden normativo en el ámbito humano y cósmico. Es principio de equilibrio y corrección. "La justicia (*dike*) prevalece sobre la violencia", en *Trabajos y días.* (Hesíodo, 2000, p. 213, en la traducción de A. Pérez Jiménez).

[16] Refiere a excelencias o virtudes. "Las virtudes (*aretai*) son de dos tipos: intelectuales y éticas" (Ética a Nicómaco, I, 13, 1103a1).

[17] A. MacIntyre, 1991, *Historia de la ética*. El autor señala que, en los poemas homéricos, "el hecho de que un hombre se comporte de cierto modo basta para tener el derecho de ser llamado *agathos* (bueno)" (p. 16). Los predicados morales se aplican acá de distinta forma a como se entienden, por ejemplo, hoy en día. Se plantea una virtud solo desde el punto de vista de la función social, no se plantean como cualidades morales humanas que puedan separase de aquella función.

> Un hombre que cumple la función que le ha sido socialmente asignada tiene *areté*. La *areté* de una función o papel es muy diferente de la de otra (…) Un hombre es bueno (*agathos*) si posee la *areté* de su función particular y específica. (MacIntyre, 1991, p. 17)

Pero, además, la *areté* homérica no se adquiere y esto es fundamental. Nótese que —utilizando los mismos ejemplos de MacIntyre— al guerrero le está reservada la excelencia propia del guerrero y, por lo tanto, está completamente fuera del alcance de aquel que no sea un guerrero. Lledó, en la introducción a la *Ética a Nicómaco*, puntualiza este aspecto: "Se es *áristos.* Para que la *areté* pudiera aprenderse, habría que pasar todavía por la experiencia de la sofística. El héroe del poema épico arrastra, en sus hazañas, el cerrado bloque de la excelencia que, como el destino que le asignaron, también le corresponde exclusivamente" (1977, p. 19). En esto se parecen a los dioses.

Esta es, pues, la concepción que muestra Homero en sus relatos. Una totalidad orgánica en la que se pueden apreciar dos niveles: el orden en el universo, cuyo principio rector será la justicia, y el orden en la comunidad producto del cumplimiento a cabalidad de las funciones que cada uno tiene. Las virtudes serán análogas a las actividades de cada estamento y hablarán, al mismo tiempo, de una excelencia propia con que se deben llevar a cabo.

Es desde esta concepción de la virtud desde la cual hay un tránsito hacia la noción de virtud como cualidad moral, una evolución filosófica con grandes implicancias para el pensamiento moral venidero, una evolución que se lleva a cabo entre el pensamiento prehistórico y griego clásico temprano, y el pensamiento a partir de Sócrates, Platón y Aristóteles. Pues es este último, el estagirita, quien realiza una labor clave con su filosofía práctica: sintetiza la idea funcional y la concepción moral. La virtud será ahora entendida como una disposición del carácter (hábito) sin la cual el ser humano no podrá realizar su función propia: vivir de acuerdo a su razón para conseguir la felicidad. Aquí hay tres diferencias fundamentales respecto de la virtud en tiempos anteriores: i) la virtud ahora se adquirirá a través de la educación; ii) la virtud no es ya únicamente la excelencia o eficacia en el cumplimiento de una función social (rol externo), sino más bien, y principalmente, la perfección del carácter racional (ejercicio interno) que se manifiesta en las acciones; y iii) el fin ya no es el honor social, sino la felicidad (*eudaimonía*), un estado de ánimo estable, un *buen espíritu*[18].

[18] Aunque comúnmente eudaimonía se le asocia con felicidad, ya Aristóteles afirma que se trata de algo con mucho mayor profundidad que lo que el vocablo moderno refiere, a saber, un estado de ánimo estable que se consigue en el vivir bien y ser bueno. Aquí un pasaje que puede aclarar esta intrínseca relación entre

Además, la ética homérica está fuertemente influida por una especie de ideología del poder, se trata de una ética del *bíos*[19] y de la fuerza, con la virtud guerrera como quintaesencia. Por ello, ya desde los tiempos de las tragedias griegas (apogeo en el siglo V a.C.), una época inmediatamente anterior a Aristóteles, se hace notar como la *hybris* puede romper la armonía cósmica y política. En ese mundo lleno de pasiones, luchas intestinas, intrigas, deseos de venganza entre los humanos, semi dioses y dioses, obrar como se debe será obrar con mesura, dominando el ánimo. De esta manera, desde las tensiones propias de este mundo es que irá surgiendo una ética de la intimidad, que buscará establecer el argumento del obrar humano en el hombre mismo y en su conciencia. Una evolución con enormes implicancias para la ética de la que beberá Aristóteles y sus contemporáneos.

Ya en tiempos de Aristóteles, las virtudes se separan del papel o función social, y vienen a denotar cualidades morales humanas, cualidades morales que, como lo entenderá el pensamiento griego, serán fruto de la educación que deberá formar la voluntad y el carácter. Por tanto, cabe preguntar ahora: ¿qué caracteriza a la persona virtuosa?

Para Aristóteles, la virtud es una excelencia, un modo de ser de acuerdo con la recta razón (Aristóteles, 1977, en la Trad. J. Pallí Bonet). A través de la recta razón, la persona orienta sus deseos hacia su bien supremo, de tal suerte que, si acostumbra a su voluntad a desear rectamente, desarrollará virtudes. Aquí confluyen acción y deseo: por un lado, debemos realizar acciones nobles y justas teniendo en cuenta el término medio, la mesura, para llegar a ser virtuosos; por otro lado, debemos acostumbrarnos a desear lo mejor para nosotros, dejando de lado el placer superficial, la vanagloria. Con la práctica de las virtudes, la habituación, uno puede desarrollar una especie de *segunda naturaleza* y ser un hombre nuevo y dejar a su *hombre viejo*[20]. Este matiz es importante, pues la ética

vivir bien y la felicidad: "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 la más perfecta, y además en una vida entera" (Ética a Nicómaco, Libro I, 1098a, 15).

[19] En el griego clásico, *bíos* no solo significa vida en sentido biológico, como mero hecho de estar vivo, sino *modo de vida*, una forma de vida cualificada propia de los seres racionales, expresada en determinados estilos de vida: en el mundo homérico es la vida guerrera, una forma de vida socialmente valorada que tiene como ideales el honor, la gloria y la excelencia. En *El concepto de vida (bíos) para Aristóteles y su importancia en la ética eudaimonista,* Juan Gabriel Alfaro (2022) profundiza al respecto.

[20] En esta terminología, *hombre nuevo* quiere decir aquel hombre que ha incorporado la virtud como parte de su ser; aquel hombre cuyo horizonte ético está comprometido con la práctica de las virtudes en su andar cotidiano y en su relación con los demás.

de las virtudes apunta, precisamente, al *florecimiento* de la persona: el derrotero moral entendido como perfeccionamiento. "El hombre se perfecciona moralmente, es decir, florece como tal, a través de los actos y hábitos de la voluntad" (Buganza, 2017, párr. 16).

Ahora bien, la voluntad como tal se debe entender a la luz del concepto de bien moral, que es al que debe orientarse esta facultad racional. El bien, desde el pensamiento de Aristóteles, *es lo que todas las cosas anhelan o apetecen.* Ya Buganza (2017), en su estudio sobre *La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética,* enfatiza que el bien es una "perfección a la cual está llamada una determinada potencia apetitiva" (párr. 6). Así, el bien moral se realiza mediante actos moralmente concordes con la norma moral. Estos actos, cuando se instalan en la voluntad del sujeto moral lo disponen a actuar con determinado orden. Es este orden, o esta disposición, a la que Aristóteles le llamó hábito. Es este tipo de hábito el que se denomina virtud.

Solo así, dice Aristóteles, se puede llegar a ser virtuoso y, consecuentemente, llegar a un estado del alma que nos produzca la verdadera dicha llamada *eudaimonía*. Dicha felicidad es la que corresponde a la persona en tanto que es alma racional. La eudaimonía, entonces, es el resultado de la acción virtuosa llevada por el recto deseo; no en vano dirá Aristóteles que el ser humano es inteligencia deseosa o deseo inteligente.

A continuación, tres citas que ayudan a delimitar lo que es virtud para Aristóteles. Son extractos de los libros más importantes del pensador griego respecto de su filosofía práctica:

Ética a Nicómaco:

> La virtud, pues, es una disposición adquirida del alma, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual lo determinaría el hombre prudente. (Libro II, Capítulo 6, 1106b36–1107a2)

Ética a Eudemo:

> La virtud es una disposición del alma que elige consistentemente lo que es conforme con la razón en las acciones y pasiones. (Libro II, Capítulo 3, 1220b1–4)

Política:

> La virtud del buen ciudadano debe ajustarse al régimen del Estado. Pero la virtud del buen hombre es una y la misma en todas partes. Por eso, en algunos regímenes, no todos los ciudadanos pueden ser buenos hombres. (Libro III, Capítulo 4, 1277b25–30)

En todas las definiciones aparece la palabra *disposición (ajustarse),* lo cual deja claro que Aristóteles considera a la virtud como cualidad del carácter que se cultiva y desarrolla a través de la práctica y la educación. Además, ahora habla de la virtud del hombre como tal, no ya del político, o del carpintero o del guerrero. Por ello, la pregunta fundamental de la ética de las virtudes es ¿cómo hemos de ser? y no tanto ¿cómo debemos actuar? Así, una persona virtuosa actuaría siguiendo sus emociones y sentimientos morales, los cuales han sido habituados a querer lo que se adecúa a la recta razón según sea el caso (Hoyos, 2011).

1.2. Virtudes del carácter y virtudes del intelecto

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles, que afirma que todos los bienes los escogemos con vistas a esa actividad placentera que llamamos *eudaimonía,* se pregunta por la función propia del hombre como tal. A renglón seguido, responde que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad de la *psyche* y de unas praxis razonables (con sentido y fundamento), propia de un hombre diligente que obrase de acuerdo con una *areté*, con una excelencia que le es connatural. Ahora bien, Aristóteles sabe que esa vida plena de la *eudaimonía* no cae sobre nosotros como fruto del azar o del destino, puesto que "sería un error dejar a la fortuna las cosas más grandes y hermosas"; sino que se adquiere, y es el resultado constante de un cierto aprendizaje o ejercicio con vistas a una cierta excelencia o perfección (*areté*).

El hombre, en su objetivo por alcanzar esta plenitud, puede encontrar obstáculos, como los deseos o apetitos que, pudiendo obedecer a la razón (*logos),* no necesariamente lo hacen. El hombre, que debe regular y educar sus apetitos y deseos, necesitará, por tanto, las virtudes. Todo ello lo lleva a Aristóteles a dividir estas excelencias humanas, estas *aretai,* en éticas y dianoéticas, también denominadas virtudes del carácter y virtudes del intelecto: las primeras tienen que ver con la manera de obrar, de estar en el mundo y en la sociedad; las segundas, con la manera de entender y reflexionar. Las primeras virtudes se orientan al desenvolvimiento en la vida política, pues para Aristóteles "el acabamiento de la *areté* se tiene que dar en el amplio marco de la *polis*"; las segundas se orientarán a la vida contemplativa. Otra distinción interesante la aporta MacIntyre (1991), en su *Historia de la ética,* cuando afirma que nuestra racionalidad aparece en dos clases de actividades: en el pensamiento, donde la razón constituye la actividad misma, y en aquellas actividades ajenas al pensamiento en las que podemos tener éxito o fracasar en la tarea de obedecer a los preceptos de la razón. "Aristóteles denomina virtudes

intelectuales a las excelencias de la primera clase, y virtudes morales a las de la segunda" (p.70)

Fundamentalmente, para Aristóteles la *areté* y el bien tienen que ver con la vida práctica y la experiencia, y esta excelencia no es algo natural, puesto que "la naturaleza no se modifica con la costumbre, con el *ethos".* Esta vida práctica, para ser plena, nos dice Aristóteles, debe estar signada por el equilibrio. Así lo sintetiza:

> Como el hombre no es puro espíritu, tendremos que considerar a la *areté* dentro de esas corrientes que tensan el mundo interior del hombre y que se manifiestan en su relación con todo lo que lo rodea. Estas grandes corrientes que nos atraviesan son de tres clases: pasiones (*pathé)*, facultades o capacidades (*dynámeis)* y modos de ser o hábitos (*héxeis).* La *areté* tiene que ver con la *héxis.* Entonces, no solo nos preguntaremos qué es la *héxis,* sino, además, qué cualidades posee esa *héxis*, y en qué relación está con la *areté* y con el medio (*mesón),* y el equilibrio que constituye la *areté.* (Ética a Nicómaco en la Trad. de J. Pallí Bonet, 1977, p. 32)

La virtud es, por tanto, un modo de ser, no una pasión ni una facultad; es un término medio (*mesón)*, y la prudencia ─una virtud del intelecto, pero con importantes implicancias en las virtudes del carácter─ la que nos ayuda a determinar ese punto medio. Ese término medio será buscado en el esfuerzo por autocapacitarnos, esto es, por lograr hacernos mejores a nosotros mismos. A este respecto, es pertinente señalar que para Aristóteles el ser humano es un agente, cuya actividad la divide en tres partes: i) la que corresponde a la *nous* o *episteme,* que lleva a cabo la investigación de las primeras causas y primeros principios; ii) la *poiesis,* actividad productiva orientada a la producción (*techné*) de un objeto; y iii) la *praxis,* aquella que investiga las formas de adquirir la virtud humana. A esta última actividad es a la que se dirige el desarrollo de la virtud ética o del carácter.

1.2.1. Virtudes del carácter

Se ha explicado hasta el momento que el carácter, tal como lo entiende Aristóteles, es un conjunto de disposiciones estables, adquiridas con el paso del tiempo[21], y a partir de las cuales la persona siente, desea y actúa de cierto modo. Así, este *carácter* se construye mediante el hábito —formado por la repetición de actos—, puesto que no es innato. Aristóteles parte su argumentación enfatizando que no es suficiente con conocer el bien, sino que hay que estar dispuesto a realizarlo; esta disposición estable es el

[21] A este respecto, Aristóteles incidirá en la importancia de educar el carácter desde jóvenes. "No es poca cosa habituarse desde joven de una u otra manera, sino que importa muchísimo, o, mejor dicho, lo es todo" (Ética a Nicómaco, II, 1, 1103b).

carácter, que se formará por la repetición de acciones hasta que se vuelvan estables. Este es el núcleo de la argumentación de nuestro filósofo a este respecto. "El carácter, como lo indica su nombre, recibe su crecimiento del hábito; gracias a numerosos movimientos de un cierto tipo, un hábito no innato en nosotros resulta, finalmente, educado para obrar en un sentido" (*Ética a Eudemo,* Libro II, 2, 1220b).

En la misma línea de argumentación, Aristóteles sostiene que "las virtudes no se producen en nosotros ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que estamos naturalmente capacitados para recibirlas y las perfeccionamos por el hábito" (Ética a Nicómaco, II, 1, 1103a). A renglón seguido añade que "nos hacemos justos practicando actos de justicia, templados practicando actos de templanza, y valientes practicando actos de valentía" (Ética a Nicómaco, II, 1, 1103b). De modo que el carácter es primordial, puesto que la virtud moral depende de él, es decir, ser justo no depende solo de saber qué es la justicia, sino estar habituado a practicar la justicia.

En su análisis sobre las virtudes del carácter, se podría decir que Aristóteles parte identificando tres ámbitos que serán el fundamento para su teoría sobre la virtud:

1) Las funciones del alma humana: la función vegetativa, como nacer, crecer, alimentarse y reproducirse. Esta, dice Aristóteles, nos asemeja a las plantas y animales, pues todos los seres vivos las compartimos; la función desiderativa, con la cual desarrollamos la capacidad de sentir, tener deseos y pasiones; y la función racional, que para Aristóteles se dividen en contemplativa (conocer los primeros principios) y práctica o electiva (nos permite elegir, orientar nuestros deseos, desear correctamente). Esta última función, la racional, es la específicamente humana.

2) Los modos de vida: para Aristóteles estos modos o géneros de vida son, principalmente, tres: la vida voluptuosa, en el que tiene un lugar central el placer[22]; la vida política, en la que se es libre en la medida que se actúa políticamente y es el ámbito en el que se deben realizar las virtudes éticas; y la vida contemplativa, que consiste en reconocer los principios de los entes necesarios, porque a través de ellos imitamos, aunque precariamente, lo divino. "Los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo

[22] *Ética a Nicómaco, Libro I:* Aristóteles señala que los hombres entienden el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así, afirma que "el vulgo y los más groseros los identifican con el placer y por eso aman la vida voluptuosa". Y es esta su crítica, pues no tiene nada contra el placer, sino que no es el bien supremo. Los animales también buscan el placer, nos dice. Además, los que buscan la vida voluptuosa confunden la causa con el efecto: el placer es el efecto, una consecuencia. Cuando se habla de vida buena, también se está hablando de la acción misma, no solo de su efecto o consecuencia. La vida buena es también el proceso.

de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa. Los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa" (Ética a Nicómaco, Libro I, 1095b, 15).

3) La naturaleza de las cosas que se investigan: i) la de los entes necesarios, objeto de la contemplación y cuyos campos de estudio son la filosofía primera —el ser en cuanto ser—, la física y la matemática; y ii) la de los seres contingentes, aquello que es de un modo, pero podría ser de otro. Este es el campo de la filosofía práctica, donde deliberación, elección y acción forman parte del proceso de practicar el bien y la virtud.

Aquí ya se tiene el cuadro completo donde se desarrollará la virtud ética o del carácter: corresponde a la función racional-práctica de la persona, que se expresa en un modo de ser o hábito, que nos permitirá orientar nuestros deseos correctamente, en el ámbito de la vida política.

En esto, la habituación es fundamental, es decir, la disposición de la voluntad será el paso previo para lograr la virtud, pero, al mismo tiempo, será ese proceso parte integrante de la adquisición de la virtud. "Adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Así, nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles" (Ética a Nicómaco, Libro II, p. 93). Estos modos de ser, o excelencias o *aretai,* surgen, como aclara Aristóteles, de operaciones semejantes, de la continua práctica. Por ello, agrega, el adquirir un modo de ser de esta naturaleza tiene total importancia en la juventud.

Cada virtud del carácter es un término medio, y la prudencia es la que nos ayuda a determinar ese punto medio. Aquí Aristóteles recoge una larga tradición de la filosofía práctica desde las tragedias griegas. Se trata de las actitudes frente a las emociones y deseos. El término implica la regulación de estos deseos y emociones. La razón práctica pondera estas emociones y su lugar en el ánimo. No es un término medio matemático, es un término medio relativo a nosotros que lo reconoceremos en la exploración de nosotros mismos. Por ejemplo, el miedo: el virtuoso, dirá Aristóteles, percibe el miedo, dimensiona los riesgos y decide o toma la mejor decisión. El cobarde solo siente el miedo y peca de *pleonxía;* el temerario es insensible al miedo y no puede aprender de él. Este término medio se determinará identificando los elementos prácticos de la situación. Es una ética,

por tanto, del discernimiento de los bienes, pero también una ética de la situación, donde lo que es relativo no es el bien, sino la situación.

Ahora bien, al reflexionar sobre las virtudes del carácter, Aristóteles las sitúa en la tensión entre los placeres y dolores propia del ser humano: "El hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contraría, intemperante (…) La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor" (Ética a Nicómaco, Libro II, cap. 3). El actuar virtuoso, situándose entre estas dos mociones, tiene ciertas particularidades para Aristóteles, a saber: primero hay que saber lo que se hace, elegir aquello que se hace, elegir aquello que se hace por sí mismo, y realizar ello con firmeza. Estas condiciones, señala Aristóteles, no están en las artes o en actividades de cualquier otra índole, sino solo en la práctica de la virtud; y es el conocimiento el que menos peso tiene al respecto, siendo las demás condiciones imprescindibles.

A renglón seguido, Aristóteles quiere precisar qué clase de *modo de ser* (*héxis)*[23] le corresponde a la virtud, puesto que el actuar inquebrantable o con firmeza, el conocimiento de la acción o la elección deliberada de la misma también pueden operar en una persona mala que comete un acto malo. Así, cuando explica que "toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función", añade que "la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia" (Ética a Nicómaco, Libro II, cap. 6). Este modo de ser por el cual el hombre se hace bueno es un término medio que debe situarse entre el defecto y el exceso. ¿Cómo ha llegado Aristóteles a esta conclusión? Pues ha visto que los extremos, cuando se plasman en las acciones y el comportamiento de sus conciudadanos, son perniciosos. Además, sostiene, de forma muy clara, que el carácter no refiere a conocimientos, sino que está en el ámbito de las pasiones y las acciones, de modo que le presta especial atención a cuestiones como el deseo, la ira, el placer o el miedo. Así, notará que el exceso y defecto dañan la acción. En *Ética a Eudemo* afirma que el exceso y el defecto destruyen la excelencia, mientras que el término medio la preserva. Argumentará que, como en la gimnasia, mucho ejercicio dañará, pero

[23] El término que Aristóteles utiliza para referirse a modo de ser es *héxis*, que significa modo de ser adquirido, estable y duradero, que conforma el carácter del agente. Así, en diferentes contextos y situaciones de orden moral, la persona siente, elige y actúa a partir de este modo de ser que se formó ya con la repetición de actos y la consolidación de hábitos. "Las virtudes no son ni pasiones ni facultades; resta, pues, que sean modos de ser (*héxeis*)" (*Ética a Nicómaco*, II, 1106a, 10).

muy poco también. Por tanto, el buen gimnasta se propondrá la medida adecuada; lo mismo sucederá con el hombre de virtud.

Hay, pues, una medida, y esta medida es relativa a nosotros mismos, no a la cosa. Y en lo que refiere al obrar humano —que interesa a Aristóteles en este respecto—, las pasiones, miedos y deseos llevan a los hombres a actuar o por defecto, cuando están dominados por el miedo, o por exceso cuando los embarga el placer.

> Estoy hablando de la virtud ética, pues esta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente la virtud (*Ética a Nicómaco*, Libro II, cap. 6)

Algunos ejemplos de virtudes como término medio entre el exceso y el defecto que brindará Aristóteles serán el valor, como término medio entre el temerario, que se excede en audacia, y el cobarde, que se excede en miedo; la liberalidad, como término medio entre la prodigalidad, como exceso, y la tacañería, como defecto; o la apacibilidad respecto de la ira, como término medio entre el iracundo, como exceso, y el incapaz de ira, como defecto. Así, Aristóteles considera como virtudes del carácter la liberalidad, magnificencia, magnanimidad, ambición, mansedumbre, amabilidad, sinceridad; pero sin duda, a las que más atención le dedica es a la justicia, templanza, fortaleza y prudencia.

En la *Ética Eudemia,* Aristóteles añade que la virtud del carácter será un término medio propio de cada uno, y que está en relación con determinados términos medios en los placeres y dolores, en las cosas agradables y dolorosas. Y el término medio se hallará unas veces en los placeres, otras en los dolores, y otras en ambos. Este es, en síntesis, el análisis que realiza Aristóteles sobre las virtudes del carácter, virtudes que se deben practicar en el interior de la *polis,* en la convivencia entre iguales. Aquí el núcleo de su argumentación al respecto:

> La virtud ética será un término medio propio de cada uno, y que está en relación con determinados términos medios en los placeres y dolores, en las cosas agradables y dolorosas. Y el término medio se hallará, unas veces, en los placeres, otras, en los dolores, otras, en ambos. En efecto, el que se excede en alegría, se excede en lo agradable, y el que se excede en el dolor, se excede en lo contrario. (Ética a Eudemo, Libro II, 5, 1222a).

Esta cita aclara por qué Aristóteles censura sin atenuantes al pusilánime (cobarde) y al incontinente: el primero —podríamos decir— actúa de tal forma a causa de un defecto en su valentía, mientras que el segundo actúa movido por un exceso de

placer, motivo por el cual no se puede controlar aun cuando sabe qué es lo correcto. En ambos casos hay un defecto y un exceso, y una falta de término medio: un vicio en la conducta.

1.3. Carácter teleológico de la acción y de la naturaleza humana, y bien supremo

1.3.1. Teleología: el proceso moral como movimiento teleológico

Se debe empezar por entender que la filosofía práctica de Aristóteles gira en torno a una visión teleológica de la realidad, a partir de la cual la moralidad es concebida como un proceso de realización (movimiento[24]) hacia el fin. Así, teleología y ética están unidas mediante las virtudes, lo cual aporta a esta teoría una coherencia interna bastante clara.

Teleología proviene del griego *telos,* que significa "fin" o "propósito", y es uno de los elementos centrales de la filosofía práctica de Aristóteles. En el primer libro de la *Ética a Nicómaco,* Aristóteles inicia diciendo que "todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado que, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden" (libro I, [1094a], 1977). Es decir, todas las cosas naturales tienden hacia un fin o propósito propio, ordenado por su propia naturaleza. Para Aristóteles nada es casual, puesto que todo tiene dentro de sí un principio interno que lo orienta hacia su plenitud, hacia aquello que está llamado a ser. Ese "hacia dónde" es su fin (*telos).* Esta idea toma forma en la ética de Aristóteles al afirmar que el ser humano tiene un *telos* que es la felicidad (eudaimonía), la cual solo podrá ser alcanzada a través del ejercicio de la razón y la virtud.

El proceso moral como movimiento teleológico es, entonces, el paso aristotélico de la potencia al acto[25]; como toda acción humana tiene un fin (*telos*), será ese fin el que oriente el movimiento del alma desde la potencia hacia el acto, esto es, desde lo que el ser humano puede llegar a ser hasta lo que efectivamente llega a ser al perfeccionarse moralmente. En palabras de MacIntyre (2013), el paso del "hombre tal y como es al

[24] Para explicar el término movimiento hay que explicar que, para Aristóteles, toda acción humana tiene un fin (*telos)*, y es ese fin el que ordena el *movimiento* del alma desde la potencia hacia el acto, esto es, desde lo que la persona puede llegar a ser hasta lo que efectivamente llega a ser al perfeccionarse moralmente. No en vano nuestro autor señala en numerosas ocasiones, que "el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden" (Ética a Nicómaco, I, 1094a).

[25] La teleología en Aristóteles es dinámica en el sentido que, según él, cada ser tiende de la potencia (*dynamis*) a su acto (*energeia)*, a su perfección. La virtud del carácter es precisamente aquello que posibilita ese paso en la esfera moral. En esto ha incidido Burnyeat (1980) en *Aristotle on learning to be Good*, para quien la virtud del carácter actúa como principio interno de realización moral, lo cual afirma claramente que la ética de Aristóteles no es una ética de reglas o procedimientos, sino que se trata de una teoría del desarrollo moral.

hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial (*telos*)" (p. 76), para quien la ética aristotélica es una ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo. Así, el objetivo de la ética de las virtudes es el florecimiento humano, que la persona pueda ser capaz de *florecer*, de mostrar la mejor versión de uno mismo a través de la práctica de la virtud.

En este proceso moral existen determinadas etapas que pueden resumirse en tres: potencia, hábito y acto. La potencia (*dynamis*[26]) es la capacidad natural que tiene el ser humano de actuar racionalmente y de formar hábitos virtuosos. Esta capacidad es interpretada por Aristóteles como un principio teleológico interno: una tendencia hacia el bien. El hábito —o los hábitos— es la repetición de acciones conforme a la razón, de manera que aquella potencia se convierta en una disposición estable (*hexis)*, lo cual afirmará el movimiento ético-moral: el carácter se va orientando hacia su fin. Y, por último, el acto (*energeia*[27]) consiste en la consolidación de la virtud que se traduce en un actuar espontáneo en conformidad con la razón y el bien. La persona virtuosa actualiza su naturaleza racional y vive en plenitud (eudaimonía). En resumen, para Aristóteles la moralidad, lejos de ser una obediencia a reglas, constituye un movimiento teleológico de autoperfeccionamiento, de florecimiento. Cuando uno se acostumbra a desear cosas de acuerdo al orden de su razón recta, desarrollará virtudes; por el contrario, desarrollará vicios si no lo hace.

Este proceso es entendido por el filósofo griego como análogo al crecimiento natural (recordemos que Aristóteles tiene una comprensión y fundamentación integral de la realidad): de la misma forma en que una semilla tiende a convertirse en una flor, una planta o un árbol, el ser humano tiende naturalmente a convertirse en ser racional virtuoso, y esa realización es su bien propio. Tendencia que, sin embargo, no se desarrollará de forma automática, solo porque está ahí, sino que es el producto de la voluntad racional. Por estas razones, la ética aristotélica es intrínsecamente teleológica: toda acción humana tiene sentido solo en relación con su fin último. Este es el principio de fundamentación, que lo moral está inscrito en la tendencia natural hacia la perfección racional. Así, "el

[26] Capacidad o potencia de llegar a ser o actuar de determinado modo. Aristóteles la diferencia de la virtud -*areté*- en el sentido de que esta es una capacidad adquirida y no natural como en la *dynamis*. "Llamo facultades -*dynamis*- a aquello por lo cual somos capaces de experimentar pasiones, como airarnos o entristecernos" (Ética a Nicómaco, II, 1105b19-23).

[27] Acto, actividad realizada. Concepto clave puesto que Aristóteles sostiene que la felicidad es una *actividad* del alma conforme a la virtud.

hombre feliz vive bien y obra bien; y vivir bien y obrar bien son lo mismo que vivir conforme a la virtud." (Ética a Nicómaco, I, 8, 1098b31–32).

En la filosofía práctica contemporánea existen algunos autores considerados neoaristotélicos que desarrollan, desde distintas interpretaciones, la idea de la vida moral como proceso teleológico de realización humana. Alasdair MacIntyre en *Tras la Virtud* (2013) piensa la vida moral como una narrativa coherente, unitaria, que se debe orientar hacia ese *telos,* donde cada acción obtiene sentido dentro de una historia de autodesarrollo moral. La unidad narrativa de MacIntyre es la idea de que uno debe aportar significado a sus experiencias pasadas, presentes y futuras e inscribirlas en una narración coherente, no como hechos que están simplemente yuxtapuestos, sino como hechos que adquieren coherencia dentro de una vida valorada y concebida como un todo. La virtud, el compromiso de todos los días con la buena vida, será el eje central que aporte significado a la narración. No se trata de buscar la perfección y solo ver los aspectos positivos de mi actuar; se trata de incorporar éxitos y fracasos aportándoles significado. "La unidad de una vida humana consiste en la búsqueda del bien, y la racionalidad práctica es la racionalidad de esa búsqueda" (MacIntyre, 2013, p. 260).

Martha Nussbaum, en *La fragilidad del bien* (1986) y *Creating Capabilities* (2011), extrapola el proceso teleológico aristotélico al plano político: la ética debe considerar también el desarrollo de las capacidades humanas en comunidad, y no solo el perfeccionamiento individual. La autora considera que el telos aristotélico es el florecimiento humano integral, que, sin embargo, exige condiciones sociales justas para su realización. "El objetivo de la política, como el de la ética, es hacer posible que las personas vivan plenamente de acuerdo con las capacidades que definen la vida humana" (Nussbaum, 2011, p. 33). Philippa Foot, en *Natural Goodness* (2001) reinterpreta la ética como una teleología naturalista. El proceso moral es análogo al crecimiento biológico: la virtud moral es una realización natural del ser humano como especie racional y social. "La bondad moral, como la de las plantas y los animales, se mide por la manera en que un ser humano realiza su forma de vida natural" (Foot, 2001, p. 33). Para la autora, por tanto, la virtud del carácter será la actualización teleológica de nuestras potencias naturales racionales. Por último, Rosalind Hursthouse, en su texto *On Virtue Ethics* (1999), concibe la ética desde una perspectiva teleológica y desarrollista, a partir de la cual la vida ética será el camino hacia el florecimiento humano (eudaimonía), y las virtudes serán las cualidades que nos permitirán llegar a ese florecimiento.

1.3.2. Bien supremo: la felicidad

La ética, para que pueda ser un ámbito de comprensión y respuesta ante los desafíos que plantea el mundo o la sociedad a la persona, debe ser primero entendida a la luz de su fundamento último, esto es, el fin del ser humano, ya que solo conociendo este *telos* se podrá saber qué es vivir bien. Según Aristóteles, toda acción tiene un fin, y este fin presupone razones para actuar de determinada manera —no significa el fin justifica los medios: bebemos agua para hidratarnos o calmar la sed, nos alimentamos para mantenernos sanos y fuertes, estudiamos para aprender, trabajamos para vivir, y así un largo etcétera. Si bien una acción tiene una finalidad, esta puede buscarse por otra cosa, en palabras de Aristóteles. Esta cadena de finalidades tiene que llegar a aquello que se busca por sí mismo y no por otra cosa: el bien supremo (eudaimonía).

La eudaimonía es, pues, una "actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta" (Ética a Nicómaco, I, 7, 1098a15-17). Proviene del griego *eu*, que significa bueno, y *daimon* que significa espíritu, de modo que la eudaimonía es la felicidad para quien tiene "un buen daimon", esto es, un buen espíritu. Y si bien en la antigüedad presocrática el sentido que este término tenía se relacionaba más con la prosperidad concedida por los dioses, es decir, con la buena fortuna, el sentido aristotélico lo relaciona con una forma de vida con plenitud, una vida lograda mediante la razón y la virtud. Esta plenitud es la propia del *eudaimon,* que conquista este estado de vida a partir de un continuo ejercicio de búsqueda y práctica de la virtud, por lo que solo se puede decir que se es feliz cuando se ha vivido, al final de una vida. "La felicidad parece necesitar, además, de bienes exteriores, pues es imposible o no fácil obrar bien sin disponer de recursos. […] Sin embargo, la verdadera felicidad pertenece a quien actúa conforme a la virtud y vive según la razón" (Ética a Nicómaco, I, 10, 1100b33–1101a10). Aquí existe un matiz importante: los bienes externos ayudan, pero no determinan la eudaimonía. Lo principal sigue siendo la actividad virtuosa del alma racional.

Este bien es perfecto y suficiente y no es deseado por nada más.[28] Y si bien el mundo moderno ya no tiene más esta concepción[29], resulta interesante recuperarla a la

[28] Para los griegos, el saber utilitario es inferior; el saber por sí mismo es el más elevado. Esto es así porque estos campos del conocimiento (filosofía, sabiduría) son buscados por sí mismos, son perfectos, se bastan a sí mismos. Se trata del saber por el saber; el saber cuyo fin es conocer los principios.

[29] La modernidad tiene una concepción más bien mecanicista o mecánica, a partir de la cual el hombre introduce valor y finalidad a sus acciones (revolución copernicana).

luz de una comprensión más profunda y complementaria del ser humano, sus problemas y desafíos en una sociedad que demanda, de forma cada vez más apremiante, recuperar los fundamentos y el sentido de las cosas ante la vorágine de formas de pensamiento y culturas relativistas y nihilistas que, lejos de otorgarle al ser humano un marco ético y moral de comprensión auténtica de lo que significa actuar en conformidad con el bien que le es propio, le han atrofiado su capacidad para buscar verdad, belleza y bien, ámbitos del conocimiento que conducen a la verdadera felicidad.

La felicidad como fin último no debe ser entendida como placer, pues Aristóteles rápido aclarará que se trata más bien de la realización plena de la naturaleza humana, una forma de vida con plenitud, dentro de la cual tiene lugar el placer, pero como elemento secundario, como aditivo. Así, cada ser alcanza su plenitud al realizar su función (*ergon)*: el ojo, ver; el cuchillo, cortar; el ser humano, utilizar la razón, ya que ella le permite distinguirse de los demás seres. El fin del ser humano será, por tanto, vivir en conformidad con su razón y cultivar la virtud, entendida como el hábito de elegir bien en cada situación. La prudencia (*prhonesis)* —ese "elegir bien en cada situación" — ya empieza a aparecer en esta línea argumentativa de la ética de las virtudes. Esto significa que Aristóteles no concibe a la virtud como una obligación impuesta o una regla externa, sino más bien como un modo de alcanzar nuestro *telos,* aquella excelencia que nos es propia como seres racionales. Por tanto, ser virtuoso es vivir de acuerdo con la propia naturaleza, y ello conduce a la felicidad. Aquí una cita de la *Ética a Eudemo* que puede resumir bien esta idea: "La felicidad consiste en el ejercicio y la acción del alma conforme a la virtud perfecta. Porque el fin propio del hombre no está en el simple vivir, sino en vivir bien y noblemente" (libro II, 1219b1-6, 1977).

En esta cita Aristóteles introduce el elemento central y auténtico de su ética, esto es, vivir bien y noblemente no debe reducirse a un mero experimentar placer o poseer bienes, sino que implica una actividad del alma, guiada por la razón, que realiza su naturaleza a través de la virtud. Así, las virtudes éticas son las formas más estables de actuar racionalmente y que permiten al ser humano cumplir con su *telos.* Esto es lo que nos quiere decir Aristóteles y este es su aporte significativo, pues este cumplimiento del *telos* se puede extrapolar a cualquier ámbito en el que se desenvuelva la persona: el trabajo, la familia, el deporte, la comunidad, la universidad, etc. Sin embargo, y esto es lo que se pretende rescatar en la presente tesis, para poder llevar a cabo con éxito las funciones en cada uno de estos ámbitos, primero se precisa comprender qué es una

persona y cuál es su *telos,* puesto que la persona es anterior al padre de familia, al gerente general, al futbolista, al enfermero o al abogado. La sociedad necesita profesionales capaces de enfrentar los retos propios del mundo moderno, pero también —y con mayor apremio— necesita personas formadas que persigan el bien a través de la práctica de las virtudes.

De forma resumida, de esta manera es como se vinculan virtud y teleología: el carácter es el conjunto de disposiciones estables del alma que orientan nuestras pasiones, deseos y acciones; pero no nacemos con un carácter, sino que se forma mediante la repetición de actos —como ya se ha explicado anteriormente—, lo cual produce como resultado una excelencia adquirida, otra forma de llamar a la virtud (*areté).* El carácter vendría a ser el instrumento moral que permite que nuestra acción realice el fin propio del ser humano. Es decir, la virtud del carácter es la forma en que la teleología humana se encarna en la vida práctica. Así, las virtudes intelectuales perfeccionarán la razón y las virtudes éticas ordenarán las pasiones conforme a la razón, y ambas están ordenadas teleológicamente a un mismo fin, a saber: que el ser humano viva de acuerdo con la razón y alcance la felicidad. En síntesis, la teleología determina el fin (la felicidad) y las virtudes del carácter son los medios interiores que nos orientan hacia el logro de ese fin. Pero al mismo tiempo se puede afirmar que la virtud no es un medio meramente instrumental, sino la forma misma en que el ser humano actualiza sus potencias, realiza su naturaleza. Además, el esfuerzo por conseguir la virtud, ese esfuerzo cotidiano y asiduo es, al mismo tiempo, señal de virtud, practicada en una vida entera[30], pues "una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz" (Aristóteles en la traducción de J. Pallí Bonet, 1977, p. 83).

Esta estructura teleológica se prolonga en la *Política*, libro en el cual el estagirita sostendrá que "toda ciudad se constituye con vistas a algún bien" (Política, I, 1, 1252a1-3) y que "el fin de la ciudad es el vivir bien" (Política, III, 9, 1280b30-31). La teleología moral se transforma así en teleología política: la *polis* existe para hacer posible la vida virtuosa de sus ciudadanos. Por tanto, la virtud de cada ciudadano, esto es, la virtud individual, se realizará plenamente al interior de la comunidad, que otorgará las condiciones necesarias para el ejercicio racional y ético del ser humano. Incluso en las

[30] Para los griegos, solo se puede decir que uno es *eudaimon* cuando ha vivido, y se es así al final de la vida. A pesar de esto, hay un periodo de la vida en el que hay un cierto equilibrio entre la plenitud de las capacidades físicas e intelectuales y la experiencia: la época de la madurez, después de los 40s. A esta plenitud se llega, se conquista; es el ejercicio de las virtudes.

Refutaciones sofísticas, Aristóteles conserva esta orientación teleológica: "toda investigación y todo método deben dirigirse a un fin" (1994, 11, 171b20-22). Razón, conocimiento y acción comparten una estructura teleológica común: la tendencia a su bien propio.

En conjunto, esta ética se expone como una doctrina del fin humano. La virtud será el medio a partir del cual el hombre cumple su *telos,* la felicidad es la realización plena de ese fin, y la comunidad política es hacia donde se orienta, más logradamente, esa finalidad. La teleología, lejos de caer en lo abstracto, es la piedra de toque que articula toda la filosofía práctica de Aristóteles.

1.4. Rol de la *phronesis* y construcción del razonamiento práctico para la toma de decisiones

Reconstruyendo los argumentos, se había dicho que la eudaimonía depende de la función propia del ser humano —que ejercita la razón y el lenguaje—, y es una actividad del alma llevada a cabo con excelencia, a plenitud, de modo que el fin de cada cosa se realice en la acción, como parte de una vida entera. También, al explicar las virtudes, necesarias para la realización del bien práctico de la persona, se había dicho que son dianoéticas o del intelecto, conformadas por la sabiduría teórica, la inteligencia y la prudencia (*phronesis*), y éticas o del carácter, conformadas por aquellos hábitos o actitudes que orientan o dan sentido a las pasiones. La prudencia ocupa un lugar central como virtud que conecta el intelecto y el carácter moral de la persona.

Aristóteles es un continuador de la filosofía práctica, que heredó de las tragedias griegas. El filósofo griego estaba convencido de que la investigación tiene que abocarse principalmente a los objetos de la experiencia, y que la comunidad política es el espacio, por antonomasia, donde la persona se realiza éticamente; es en medio de las situaciones que nos presenta la vida, las obligaciones políticas, la cotidianidad, donde debemos ejercer nuestra razón y juicio prácticos, siempre en busca del bien mayor (de la polis) e incorporando nuestro propio bien (la felicidad) a través de la virtud. Nuestro filósofo piensa en las condiciones prácticas para una vida buena. Sabe que, si bien existen máximas de comportamiento (por ejemplo, todo hombre debe perseguir la virtud si quiere ser feliz), estas se deben aplicar a situaciones concretas. Este es el terreno de la razón y del juicio prácticos y de la principal virtud del intelecto/carácter: la prudencia (*phronesis*), que es como el auriga que guía las demás virtudes. Así, su ética es una ética de la situación, una ética del discernimiento. Las condiciones situacionales marcarán la pauta

para practicar las virtudes. Sin embargo, no es una invitación al relativismo, puesto que lo relativo aquí no es el bien, sino la situación.

A dicha conclusión llega partiendo de su teoría del silogismo práctico[31], una estructura con tres momentos:

- Premisa mayor: existen determinados bienes que buscamos, que son bienes universales que perseguimos de acuerdo a nuestra naturaleza racional.
- Premisa menor: ese bien debe practicarse previo examen de las circunstancias particulares.
- Conclusión: como colofón, el hombre elige/decide y actúa.

Dicho silogismo práctico es alumbrado por la razón práctica, que va a formar nuestro juicio para saber elegir el bien de acuerdo a la situación. Para ello, como ya se dijo, es importante considerar nuestro actuar guiado por el término medio. Esta prudencia (*phronesis*) nos ayudará a determinar ese punto medio (que no se trata de un punto medio matemático). De lo que se trata, por tanto, es de desarrollar la virtud aquí y ahora, teniendo en cuenta que las circunstancias cambian. Así las cosas, la correcta deliberación nos debe llevar a la sabiduría práctica, a ser una persona juiciosa. En el terreno de los sentimientos, emociones y pasiones, Aristóteles sabrá que entre emociones y razón deberá haber un equilibrio dialógico, a partir de lo cual no se niegue la naturaleza de estas emociones, sino que sea la razón las que oriente su correcta incidencia en nuestra voluntad y comportamiento. Por ejemplo: la persona virtuosa que ejerce su recta razón será aquella que no se deje dominar por las pasiones del cuerpo, y será, por consiguiente, una persona que muestre templanza. Aquí la templanza es un término medio entre el exceso (la insensibilidad) y el defecto (la intemperancia o falta de dominio).

En la *Ética a Nicómaco,* Aristóteles afirma que "la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre", y que corresponde a la "virtud que forma opiniones". Además, en el mismo pasaje va a añadir que la función del hombre prudente consiste "en deliberar rectamente (…) y ser capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre". A renglón seguido aclara que la deliberación de la que se trata es de la buena deliberación, esto es, la deliberación que alcanza un bien, puesto que "el incontinente y el malo alcanzarán con el

[31] Una definición plausible con la que concuerdan Anscombe (1957) en *Intention,* y MacIntyre (1994) en *Historia de la ética,* sostiene que el silogismo práctico es la operación racional mediante la cual el pensamiento conduce a la acción, al objeto de poder aplicar el principio general al caso concreto. La prudencia es medular a este respecto.

razonamiento lo que se proponen hacer, y así habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal" (Libro VI, 9, 1142b, 1977). Así, se trata de la recta deliberación que se orienta a la consecución de algún bien.

La prudencia es, como afirma MacIntyre (1991), la virtud de la inteligencia práctica, de saber cómo aplicar principios generales a las situaciones particulares. Es la capacidad de actuar de forma tal que el principio pueda tomar una forma concreta. La prudencia es, además, la clave de las demás virtudes, puesto que todas deben ser llevadas a la práctica considerando la prudencia como eje rector; sin ella no es posible ser virtuoso. Ahora bien, conviene matizar el concepto aquí descrito por Aristóteles como *phronesis* a fin de evitar caer en confusiones: un hombre puede tener muy buenos principios, pero no actuar en conformidad con ellos, o realizar acciones valientes y justas sin ser valiente ni justo, puesto que puede actuar movido por el temor a un castigo. En ambos casos carece de prudencia. La prudencia es, por tanto, "la virtud que se manifiesta al actuar en forma tal que la adhesión personal a las demás virtudes queda ejemplificada en las propias acciones" (MacIntyre, 1991, p. 80).

La expresión "la virtud que se manifiesta al actuar en forma tal que la adhesión personal a las demás virtudes queda ejemplificada en las propias acciones" explica la función integradora de la prudencia en la filosofía práctica de Aristóteles. De lo que se trata no es de saber qué es el bien, sino de ser buenos, manifestó Aristóteles en la *Ética a Nicómaco.* Las virtudes morales (como la justicia o la templanza, tan necesarias en un mundo como el contemporáneo) perfeccionan el deseo racional, mientras que las virtudes intelectuales perfeccionan el intelecto, de tal manera que el hombre es, para el estagirita, inteligencia deseosa o deseo inteligente. Sin embargo, la prudencia (phronēsis) es la que permite que esa disposición moral se traduzca efectivamente en acción recta. No basta con "poseer" las virtudes del carácter; es necesario saber cuándo, cómo y con qué fin actuar conforme a ellas. Por ello, la frase es tan importante y apela al corazón de la prudencia como virtud, esto es, la virtud se manifiesta al actuar, no solo al poseer esa disposición interior o ese deseo del intelecto. La *phronesis* hace que la adhesión a las demás virtudes —justicia, fortaleza, templanza, magnanimidad, etc.— se encarne en decisiones concretas, haciendo que la intención se traduzca en ejemplo visible. Por lo que la persona será lo que hace y no solo sus intenciones. En términos prácticos, la prudencia se manifiesta en la armonía moral del alma, en la integridad de las acciones.

Por otro lado, se debe diferenciar la prudencia de la destreza, una virtud esta última que es definida por Aristóteles como la facultad de advertir los medios que conducirán a un fin concreto, y es moralmente neutral desde el momento en que se encuentra igualmente a disposición del que persigue fines encomiables como del que persigue fines censurables. La prudencia incluye la destreza, pero la supera al incorporar lo elemental: virtud que permite actuar movido por un silogismo práctico cuya premisa mayor reza "puesto que la finalidad y la mejor cosa que se puede hacer es…". Así, esta virtud se expresa en la captación del verdadero *telos* del hombre junto con la destreza (advertir los medios para un fin concreto). En otras palabras, la prudencia es la virtud que permite al hombre actuar con diligencia en pro de su verdadero bien, poniendo para ello los medios necesarios, siendo al mismo tiempo imprescindible llevar a la práctica las virtudes considerando los contextos propios de la acción y la situación.

Otra característica de la prudencia —la razón práctica orientada al bien— es la lenta deliberación que le antecede, pues "debemos poner en práctica rápidamente lo que se ha deliberado, pero deliberar lentamente" (Libro VI, 9, 1142b, 1977). De ahí la complejidad de esta virtud. Para actuar bien se requiere, en primer lugar, deliberar bien, gracias a una razón en armonía con la sensibilidad. Pero esto no basta. Una vez que se sabe lo que es bueno, debemos actuar rápidamente. Aristóteles está de acuerdo en destacar que el prudente delibera por mucho tiempo, pero decide en poco tiempo y ejecuta con prontitud lo que ha decidido. Una vez que la razón ha deliberado, la acción debe seguir rápidamente, porque la prudencia proporciona, más allá del conocimiento, también la fuerza para hacer el bien. Esta rapidez es indispensable, porque al momento de decidir pueden surgir impedimentos emocionales. Los enemigos de la prudencia son las pasiones desordenadas: falta de armonía entre el intelecto (la razón) y la sensibilidad (afectos desordenados). Así, una buena elección debe contener la memoria del pasado, la inteligencia, la razón, la diligencia y, sobre todo, la docilidad.

Vista así la prudencia, no es una mera sagacidad instrumental, sino una forma de sabiduría práctica que delibera rectamente sobre los medios en vista de los fines verdaderamente buenos. Aristóteles afirma que "la prudencia es una disposición racional verdadera, acompañada de razón, que versa sobre lo que es bueno y malo para el hombre" (Ética a Nicómaco, VI, 5, 1140b5–6). Así, la *phronesis* actúa como mediadora entre aquello que sé que es bueno para mí y la forma en que debo llevar a cabo ese bien ejemplificado en mis acciones; entre el conocimiento del bien y las virtudes del carácter.

En la discusión contemporánea acerca de la prudencia y su rol en la sociedad, el filósofo Gonzalo Gamio es un referente de la ética pública y la deliberación práctica como elemento primordial. En *Deliberación y conflicto. Reflexiones sobre el juicio en la ética pública*, Gamio (2014) analiza la conexión entre los principios universales y los contextos en los que éstos aspiran a concretarse. Su reflexión está dirigida al funcionario público, pero también al ciudadano, de ahí su pertinencia a este respecto. Gamio vincula directamente la prudencia con la formación del juicio deliberativo. No existen "recetas morales" para resolver situaciones complejas. Deliberar requiere pasar de los valores universales a las circunstancias concretas, y viceversa. Aquí su impronta aristotélica. El juicio prudente es razonado, situado, contextual, dialógico. De ahí que la prudencia sea una virtud educativa y ciudadana, que se aprende, se cultiva y se estimula en comunidad, con la ayuda de otros. La deliberación democrática necesita prudentes, no técnicos o doctrinarios. Así, también la práctica profesional —independientemente de la profesión— necesita personas prudentes.

Con Gamio también entendemos que la ética necesita de discernimiento, tanto en quienes gobiernan, las autoridades, como en quienes son gobernados, los ciudadanos. En su texto aparece ya la raíz de la prudencia al señalar la necesidad de "buenas prácticas y formas de discernimiento cívico" que orienten la acción hacia el bien común. En Aristóteles, la *phronesis* es aquella virtud precisamente que nos permite discernir sobre lo que conviene teniendo como horizonte el bien humano. En síntesis, esta elemental virtud nos ayuda a contribuir con una sociedad reflexiva, justa y responsable, una sociedad avasallada por los cambios tecnológicos, los nuevos paradigmas que abre la inteligencia artificial, al tiempo que continúan las brechas sociales, las injusticias y los conflictos económicos y militares alrededor del mundo.

CAPÍTULO II: ÉTICA PROFESIONAL COMO ÉTICA DEL ACTO

2.1. Marco teórico: fundamentos filosóficos para considerar a la ética profesional como ética del acto

Luego de haber descrito y detallado la ética de las virtudes en la tradición aristotélica, concebida en esta tesis como una ética del agente que pone el énfasis en la formación del carácter y en la interioridad moral de la persona, este segundo capítulo se aboca a la ética profesional entendida como ética del acto. Se deberá, por tanto, esbozar un marco teórico que permita situar filosóficamente a esta ética profesional y explicar ese desplazamiento significativo del foco ético que supone hablar primero de una ética del agente para luego contraponerla con una ética del acto. Este *giro significativo*[32], como se ha denominado, es parte primordial, pues muestra cómo la ética profesional, aunque necesaria e importante, precisa complementarse con fundamentos filosóficos sólidos provenientes de las éticas normativas clásicas que reflexionan no solo acerca de la acción humana y sus circunstancias, sino también de la persona como tal[33]. De manera que este *giro significativo,* propio de la ética moderna, supone pasar de una ética que relieva el vivir bien y ser bueno[34] a una ética que enfatiza el obrar correctamente.

Si la ética de las virtudes reflexiona la moralidad como un proceso de devenir del ser humano hacia el florecimiento, esto es, la excelencia moral, la ética profesional contemporánea va a pensar la moralidad como el ámbito de regulación de la acción. Así, esta ética ve el módulo de la moralidad en normas generales: una acción es moralmente

[32] Un trabajo pertinente al respecto es *Educación ética: ¿normas o virtudes? ¿qué giro debe tomar la enseñanza de la ética en la formación de universitarios solidarios?* de Echeverría (2013). En él, la autora sostiene que la ética como disciplina universitaria ha arrastrado el lastre de un "enfoque juridicista y normativo", donde lo que priman son las normas y la consideración de la licitud o ilicitud de las acciones, desvinculadas del sujeto que actúa.

[33] Es importante el énfasis aquí hecho puesto que la ética de las virtudes centra el foco en el agente, en la persona, y, por tanto, se postula como una reflexión filosófica que aporta claridad racional y crítica a aquello que la persona va a deliberar consigo misma cuando obra.

[34] Quien realiza un recorrido histórico-filosófico acerca del concepto bueno es Alasdair MacIntyre en su *Historia de la ética* (ver en la presente tesis la explicación sobre el *agathos* griego en el capítulo 1, apartado 1.1.2.)

buena cuando está acorde con una norma universal, vale decir también un código deontológico o una manual de buenas reglas; y será moralmente mala cuando contradice esta norma (Beck, 1995). En los ámbitos universitario y profesional, el análisis ético reside no tanto en torno a qué tipo se debe llegar a ser, sino en referencia a los criterios normativos que ayudan a concluir que una acción sea responsable, correcta o conforme a un código deontológico. Este giro desde la interioridad del agente hacia la corrección objetiva del acto es lo que distingue a la ética profesional. Además, supone darle prioridad al acto sobre el carácter y postula una independencia relativa respecto de la interioridad moral del agente. Todo ello permite afirmar que se trata de una ética del hacer, la cual contrasta con la ética del ser que se desarrolló en el capítulo anterior.

2.1.1. Del carácter a la acción: el giro significativo en ética

Una de las características más relevantes de la filosofía moral moderna es el progresivo desplazamiento llevado a cabo en el núcleo de la acción moral, esto es, la ética concebida como formación del carácter —desde la tradición aristotélica— a la ética concebida como evaluación de acciones particulares. Este contraste, sin embargo, no es solo terminológico: cabe hablar de un cambio profundo en la estructura misma del razonamiento moral. Y esto es lo interesante, pues los elementos básicos de la deliberación ética han cambiado. No se trata solamente de que pensadores contemporáneos hablen ahora de acciones correctas en lugar de virtudes; el punto de partida del juicio moral se ha redefinido, en la tradición clásica el razonamiento moral parte desde una instancia definida: el agente, sus disposiciones estables, su juicio práctico y su inserción en una forma de vida[35]; sin embargo, con la ética contemporánea el juicio moral parte, generalmente, de una situación abstracta y de una pregunta normativa puntual: ¿qué acción está prohibida o permitida? ¿qué acción es correcta o incorrecta?

La estructura básica de evaluación moral también ha cambiado: mientras que en la ética del carácter la unidad evaluativa primaria es la persona —su modo habitual de actuar, sus motivaciones y su coherencia vital—, en la ética moderna la unidad básica es la acción aislada, evaluada según reglas, principios o consecuencias, con independencia relativa de la historia moral del agente (MacIntyre, 2013). Asimismo, la forma de la deliberación práctica es distinta en la ética del acto: el razonamiento práctico ya no es

[35] En Aristóteles, el orden de la *polis*, en el que cada individuo cumplía la función que le había sido asignada según su estamento, era la forma de vida por antonomasia. Es MacIntyre quien, en su intento por recuperar la ética de las virtudes, va a poner el foco en la pérdida del sentido de comunidad en la sociedad liberal contemporánea.

más un ejercicio de *phronesis* cuyo fin es el buen vivir, pues pasa a ser un procedimiento de subsunción[36]: maximizar un resultado, cumplir un deber o aplicar una norma. La pregunta ética se formaliza y se hace potencialmente independiente de la identidad moral del agente.

Quienes, desde el campo de la filosofía moral, pueden alumbrar esta problemática son Anscombe (1958) en *Modern Moral Philosophy*, y Alasdair MacIntyre (2013) en *Tras la virtud,* pues realizan un diagnóstico fundacional al respecto, llegando a conclusiones complementarias. La filósofa británica sostendrá que gran parte de la filosofía moral contemporánea ha heredado un esquema conceptual particularmente interesado en nociones como correcto/incorrecto, obligación o deber, pero sin el trasfondo teológico y metafísico que dotaba a estas nociones de sentido.

> Debemos prescindir de los conceptos de obligación y deber —entiéndase obligación moral y deber moral—, de lo que es moralmente correcto e incorrecto y del sentido moral del 'debe' si esto es psicológicamente posible; porque son sobrevivientes, o derivados de sobrevivientes, de una concepción anterior de la ética que en general ya no sobrevive, y sin ella solo hacen daño[37]. (Anscombe, 2006, p. 27)

Su crítica a estos conceptos, como categorías evaluativas de la acción, es importante a este respecto. La filosofía moral moderna ha dado un paso exclusivo para una ética que ya no se ocupa del carácter del agente necesariamente, sino que evalúa acciones conforme a reglas. Se puede identificar, aquí, el núcleo de la ética moderna: un aparato conceptual diseñado para juzgar actos. Es a partir de este análisis que se puede hablar de una concepción legalista de la moral. Sin embargo, se ha olvidado que la ética es —y debe ser— no solo el ámbito de evaluación de las acciones o de aplicación de normas a casos, también es dominio a partir del cual el ser humano se evalúa a sí mismo, razona acerca de su proceder y de ¿qué clase de persona quiero ser? ¿cómo puedo ser el autor de mi vida y cómo tomar mejores decisiones? ¿cómo, en una sociedad repleta de egoísmo liberal e injusticias y brechas sociales, puedo aportar si aspiro al bien y a la verdad[38]? Son estas preguntas fundamentales que, pareciera, la ética moderna ha

[36] Una situación determinada se describe en términos generales y luego es evaluada mediante su inclusión bajo una regla, principio u obligación previamente formulados. El razonamiento moral se aboca, así, a analizar si un acto concreto cae o no bajo una norma, más que en un ejercicio de juicio prudencial orientado a la configuración del carácter o a la unidad de una vida buena.

[37] Esta es una cita de la compilación *Conceptos éticos fundamentales,* con compilación, introducción y revisión técnica de las traducciones de Mark Platts. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

[38] Un trabajo muy interesante el de Echeverría (2013), quien sostiene que el discurso acerca de las virtudes no solo debe tener un correlato con el bien, sino con la verdad: "El obrar humano "desde dentro" no incumbe

olvidado, evitando también esa íntima conexión moral entre la acción y la historial personal del agente (sus intenciones, motivaciones, gustos, preferencias, convicciones, valores).

MacIntyre, por su parte, es quien inaugura una ética que conecta aquello que se decía en el párrafo anterior, esa *íntima conexión moral entre la acción y la historial personal del agente,* al establecer una ética narrativa[39]. Ahora bien, en relación a su crítica a la filosofía práctica moderna, el filósofo escocés va a esbozar una explicación filosófica, sociológica e histórica acerca de lo que él considera la fragmentación del discurso moral contemporáneo[40]. En síntesis, sostiene que la tradición moral clásica, en su visión respecto del ser humano y su obrar, poseía un esquema con tres dimensiones: i) la naturaleza humana tal y como es (en su estado ineducado); ii) preceptos de una ética racional; y iii) la naturaleza humana como podría ser si realizara su *telos.* Pues bien, cada uno de estos elementos requiere la alusión a los otros dos para que sea inteligible y coherente; sin embargo, la modernidad ha borrado cualquier referencia a una naturaleza humana y un *telos:*

> El eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos*, deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la

a la ética; ni tampoco si estos intereses, fines o modos de valorar las cosas son virtudes o vicios, si mejoran o degradan a la persona. A cerca de qué clase de persona quiero ser cuando actúo así es mejor callar, por miedo a que lo trate de imponer a los demás al afirmar que existe una verdad (…) En esta postura relativista domina la cultura del consenso y se acaba disolviendo el valor de la verdad" (pár. 11).

[39] La unidad narrativa de la vida es la idea de que uno debe aportar significado a sus experiencias pasadas, presentes y futuras e inscribirlas en una narración coherente, no como hechos que están simplemente yuxtapuestos, ya que así los hechos nos superarán. Se trata de interpretar cada uno de mis comportamientos a partir de ese entramado de acciones, intenciones, valores y situaciones que lo conforman. Si ello es así para los comportamientos, entonces, la vida, que es una sucesión de decisiones y comportamientos, podrá definirse como una narración; una narración en la que uno es el autor de ese relato. Y como en todo relato, que precisa de un tiempo, será la vida de uno la temporalidad en que se lleve a cabo esa narrativa. La virtud, el compromiso de todos los días con la buena vida, será el eje central que aporte significado a la narración. No se trata de buscar la perfección y solo ver los aspectos positivos de mi actuar; se trata de incorporar éxitos y fracasos aportándoles significado.

[40] En *Tras la virtud,* MacIntyre (2013) sostiene que la ética occidental ha abandonado a la virtud como eje central de su filosofía práctica; en consecuencia, en la modernidad hay una pérdida de sentido de la ética. Una vez que la matriz teleológica de la razón práctica se ha abandonado, existe una desarticulación en torno a la ética (lo cual se da ya propiamente entre los siglos XVII y XVIII). El lenguaje ético, por tanto, pierde inteligibilidad y sentido. El proyecto ilustrado será un intento fallido en recuperar ese sentido, ya que no recupera los dos fundamentos; a saber, la centralidad del concepto de virtud y la teleología de la razón práctica. Ya no existe una correspondencia entre experiencia ética y lenguaje ético. Recuperando la tradición de la virtud —y todo lo que ello supone— se podrá revertir esta falta de sentido y recuperar esa correspondencia. Sin embargo, será difícil recuperar la virtud si no se recuperan algunas *estructuras de apoyo* que permitan realizar un planteamiento eficaz, por lo que también, dirá MacIntyre, tenemos que recuperar el sentido comunitario que nos prevenga contra extremos tan peligrosos como el individualismo liberal o el colectivismo de Estado. Es aquí donde MacIntyre realiza su propuesta de una ética narrativa o unidad narrativa de la vida.

> moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza humana tal como es. Mientras los mandatos morales se situaban en un esquema cuyo propósito era corregir, hacer mejor y educar esa naturaleza humana, claramente no podrían ser deducidos de juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana o justificados de cualquier otra forma apelando a sus características. Así entendidos, los mandatos morales son tales, que la naturaleza humana así entendida tiene fuerte tendencia a desobedecer. De aquí que los filósofos del siglo VIII se enzarzaran en lo que era un proyecto destinado inevitablemente al fracaso. (MacIntyre, 2013, pp. 78-79)

No resulta, pues, extraño, que —siguiendo a estos filósofos— la reflexión ética contemporánea haya pasado, progresivamente, de un énfasis en el agente a uno en la acción o acto. Estos mandatos morales, al ser históricamente despojados de su contexto teleológico, han quedado en la abstracción. Es precisamente esta abstracción moral la que da pie al renovado énfasis ético en la acción, o como sostiene Echeverría (2013) a una *ética desde el punto de vista de la tercera persona*[41], a partir de lo cual la brújula moral es una abstracción típica: "se debe actuar así", "se debe hacer esto o lo otro". Ya los predicados no son esa persona es 'prudente', 'justa' o 'bondadosa', sino más bien esa persona "actuó correctamente". El contraste es notorio.

La crítica al énfasis moderno en la acción y la obligación es abordada posteriormente, con un matiz diferente, aunque útil al respecto, por Bernard Williams en *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985). Williams critica lo que llama "la moralidad" (morality), entendida como la instancia que pondera la obligación imparcial y la corrección de actos, dejando de lado la pregunta existencial por la forma de vida. En contraste con MacIntyre, la intención del filósofo británico no es retomar la ética de las virtudes, pero concuerda en que reducir la ética a juicios sobre acciones correctas distorsiona la reflexión moral. Así, lo que el filósofo está mostrando es cómo la moralidad moderna soslaya la complejidad de la agencia humana, aquella experiencia moral real formada por ese entramado de motivaciones internas y conflictos trágicos.

> Pero la palabra "moralidad" ha adquirido un contenido más distintivo, y sugeriré que la moralidad debe entenderse como un desarrollo particular de la ética, que tiene un significado especial en la cultura occidental moderna. Enfatiza de forma particular ciertas nociones éticas

[41] En un estudio a nivel de la región, la autora sostiene que "durante décadas se ha enseñado la ética desde una perspectiva centrada exclusivamente en la acción externa. Un enfoque que separa la "corrección" de las acciones de la "bondad de la voluntad". Ver: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0123-31222013000200002&script=sci_arttext

> sobre otras, desarrollando en particular una noción especial de obligación, y tiene algunos presupuestos peculiares. (Williams, 1985, p.6).

Williams no está describiendo la ética en general, sino más bien una forma históricamente situada de entenderla, lo cual refuerza este contraste hecho entre moralidad moderna y la apelación a una reflexión ética y racional más amplia que incluya la ética de las virtudes, lo cual permitirá respaldar la centralidad de la agencia, las motivaciones y la tragedia moral frente a modelos normativos abstractos centrados en la acción únicamente.

Los análisis realizados por MacIntyre, Anscombe y Bernard Williams, aunque proceden de contextos teóricos distintos y persiguen objetivos filosóficos que no son idénticos, concuerdan en una arista que es fundamental: identifican ese giro característico de la ética moderna que desplaza el centro de gravedad de la reflexión moral desde la conformación del carácter hacia la evaluación de la acción correcta. Así, esta concordancia de pareceres no debe pensarse como una llana coincidencia terminológica, sino como el reconocimiento de una modificación que se da en el seno de la estructura del razonamiento moral.

En este subcapítulo lo que interesa también es formular este diagnóstico en términos más directos y programáticos para entender la complejidad del asunto. Al sostener que la filosofía moral moderna tiene determinada tendencia a concentrarse en lo que es moralmente correcto o incorrecto, y no en el tipo de persona que uno debería ser, destaca un cambio en la función misma de la ética: de ser una reflexión orientada a la formación práctica del agente, pasa a convertirse en un aparato evaluativo de actos aislados. Este análisis reflexivo pretende, por tanto, poner el foco en el empobrecimiento conceptual derivado de separar las acciones de las disposiciones estables del carácter y de la inteligibilidad de la vida moral como un todo. Todo esto se puede observar en el hecho de que la pregunta ética contemporánea por antonomasia es ¿qué debo hacer? y no ¿qué tipo de persona debo ser? Ello supone que la moralidad se entiende principalmente como un sistema de normas, deberes y obligaciones, orientado a guiar decisiones particulares, y ya no como el ámbito de práctica de las virtudes. Al abandonar el marco teleológico que dotaba de unidad a la vida moral, la evaluación ética se fragmenta en juicios sobre acciones episódicas, desconectadas del contexto narrativo de una vida humana. Así, es importante entender que persona y acción no pueden entenderse como

dos cuerdas que van por caminos separados, pues el ser humano se realiza a través y en la acción.

2.1.2. Cómo este giro moderno se concreta en la ética profesional y universitaria

Este desplazamiento moderno que en ética se observa desde la formación del carácter hacia la evaluación normativa de la acción no queda en el plano de la reflexión teórica o de la teoría moral abstracta, sino que se concretiza de forma sistemática en la ética profesional como ética aplicada. En efecto, las sociedades se han consolidado hacia lo que podríamos llamar sociedades pluralistas e institucionalizadas en donde las formas de la regulación ética están abocadas a orientar la conducta en contextos específicos de ejercicio profesional (Cortina, 2000), prescindiendo de concepciones sustantivas de la vida buena[42] y de exigencias relativas a la excelencia moral del agente. La ética profesional surge, de esta manera, como una forma de concretar de forma práctica este giro moderno hacia la ética de la acción, en la que la evaluación moral reside, principalmente, en la conformidad de la acción con normas explicitadas, códigos deontológicos y procedimientos establecidos. En *Ética mínima,* Adela (2000) sostiene que, a diferencia de los ideales de vida buena y formación del carácter de la ética clásica, la ética profesional se articula como una ética aplicada, de carácter normativo e institucional, que debe establecer mínimos morales exigibles en ámbitos concretos de la vida social. Así, el interés de esta ética no reside en el tipo de persona que el profesional debe ser, sino en las acciones que debe realizar o evitar en el ejercicio de su profesión. En consecuencia, la ética profesional prioriza criterios objetivos, exigibles y verificables que evalúan el comportamiento independientemente de las disposiciones internas, las motivaciones o convicciones del agente.

De forma paradigmática, esa orientación de la ética se manifiesta en el protagonismo que poseen los protocolos de actuación o los marcos normativos y códigos deontológicos que regulan el ejercicio profesional. Siguiendo a la estudiosa Adela Cortina podemos decir que este marco ético de acción profesional no se orienta a formar las

[42] En el debate ético contemporáneo, John Rawls, tanto en *Teoría de la Justicia* como en *La justicia como equidad: una reformulación,* sostiene que en una sociedad pluralista y democrática estas concepciones de la vida buena, si bien deben ser respetadas, quedan en el ámbito privado de la persona, para construir una concepción política de la justicia. El *factum de la diversidad* de concepciones sobre el bien, propio de sociedades complejas como las actuales, hace que debamos separar entre lo justo y la vida buena, de manera que se garantice criterios mínimos de convivencia pacífica y oportunidades para todos. "El ethos se ha quebrado, ya no podemos comprender la búsqueda del bien en términos de un propósito común o del ejercicio de una forma colectiva de vida. (…) Se necesita un criterio universal normativo, neutral respecto del tema de los fines o del sentido de la vida, que pudiese garantizar la coexistencia pacífica de individuos que suscribieses creencias rivales sobre ética y religión" (Gamio, 2005, p. 22).

virtudes, sino a establecer mínimos morales compartidos que aseguren prácticas confiables, socialmente legítimas y responsables. En este orden de ideas, como ha argumentado la autora[43], esta ética es una ética mínima, cuya finalidad es garantizar el cumplimiento de deberes básicos y la protección de bienes fundamentales, más que la excelencia moral de los sujetos involucrados.

Atendiendo a estas consideraciones, lo que se pretende mostrar en este subapartado es a la ética profesional como una forma paradigmática de ética del acto o ética de la acción, para lo cual, además de mostrar sus características distintivas, se debe poner el foco sobre los conceptos de ética aplicada y deontológica, códigos profesionales y también una concepción de la ética mínima que resulta relevante al respecto, al objeto de argumentar cómo la ética profesional concretiza, en los ámbitos universitario y profesional, ese giro moderno hacia un énfasis en la regulación normativa de la acción.

El carácter institucional y normativo de la ética profesional viene dado por la centralidad de los códigos éticos en el núcleo de la función profesional. Sin embargo, como aclara Cortina (2000), estos códigos no han sido concebidos para formar personas moralmente excelentes, sino para guiar el ejercicio profesional, volverlo evaluable y otorgar confianza en las instituciones. Aquí se puede ver la finalidad y los alcances de la ética profesional: los códigos deontológicos funcionan como marcos normativos que regulan conductas concretas en contextos institucionales específicos. Esta ética deontológica centra en los deberes y obligaciones que regulan una práctica profesional, estableciendo normas de conducta que deben ser cumplidas (Hortal, 2002[44]), con independencia del carácter moral del profesional. Así, el objetivo que persigue será establecer criterios compartidos para evaluar cuándo una acción profesional es correcta u incorrecta, y en este sentido la ética profesional pone el foco en la exterioridad de la acción, para poder evaluarla y sancionarla en caso sea necesario. Esta evaluabilidad externa no debe verse como un pasivo, sino una condición de posibilidad de la responsabilidad profesional en sociedades donde la confianza social no puede descansar

[43] En *Ética Mínima*, Cortina (2000) ya habla de la ética como *teoría filosófica de la acción* y advierte que "sin un vivo interés por los hombres y sin fe en el quehacer filosófico, el ético profesional es cualquier cosa menos un ético vocacionado y abandona sin escrúpulo la misión que sólo a la ética está encomendada" (p. 20).

[44] En *Ética de las profesiones,* Jesús Hortal sostiene que toda profesión implica un compromiso con bienes internos a la práctica y con la sociedad, lo cual hace necesarias las obligaciones morales objetivas que no dependen de la excelencia moral del profesional, sino del adecuado desempeño de su rol. Hortal destaca el rol de la universidad en la enseñanza de este tipo de ética, que consiste en la capacitación para reconocer conflictos éticos, aplicar normas y asumir responsabilidades en contextos profesionales concretos.

en la virtud individual, sino en la previsibilidad y corrección de las prácticas institucionales. "El reto que plantea la enseñanza de una ética profesional en la universidad es ofrecer una verdadera ética reflexiva y crítica sobre el saber y el quehacer profesional, una ética que intente orientar las conductas profesionales, pero entroncando con el pensamiento ético actual e intentando establecer un diálogo interdisciplinar con los saberes especializados en los que se basa el ejercicio de cada profesión" (Hortal, 2002, p. 17).

En los ámbitos universitario y profesional, esta concepción es pertinente, puesto que enseña, evalúa y exige comportamientos éticamente responsables sin apelar a concepciones sustantivas del bien ni a ideales de excelencia moral. Así, la ética aplicada proporciona un marco normativo a los desafíos éticos que la práctica profesional demanda, al tiempo que estimula la reflexión crítica y ética a través de la casuística, un razonamiento basado en casos. Este aspecto de la ética aplicada que se enseña en las universidades es primordial, pero no está orientado necesariamente al obrar desde dentro o a la conformación del carácter moral[45], como bien se ha repasado en la ética de las virtudes. Aun cuando esta ética enfatiza el juicio crítico, la deliberación a partir del contexto y el análisis casuístico, lo lleva a cabo desde casos dados que son concebidos como problemáticas externas al agente. Así, un escenario que ha sido previamente delimitado será el punto de partida de la reflexión ética, frente al cual el profesional debe deliberar el accionar correcto; la estructura del razonamiento permanece orientada a la evaluación de cursos de acción frente a un caso objetivable. Asimismo, el agente moral aparece aquí como un evaluador del caso y su juicio se va a medir por la decisión tomada en una situación concreta. El foco se pone, por tanto, en la corrección práctica de la respuesta y no necesariamente en la conformación estable del carácter.

Los programas académicos de ética aplicada suelen estructurarse en torno a objetivos de aprendizaje orientados a la adquisición de competencias normativas, más que a la formación integral del carácter moral del estudiante (Hurtado[46], 2013). Partiendo de esta realidad, la enseñanza ética se orienta a brindar herramientas conceptuales y

[45] No es su objetivo. La ética aplicada en las universidades se orienta a capacitar a los estudiantes para identificar, analizar y reflexionar con responsabilidad la acción profesional frente a dilemas concretos, propios de su disciplina y de su contexto social. En ese sentido, no busca desarrollar las virtudes morales, sino desarrollar criterios de juicio. Ver Cortina (2005). *El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas.* https://www.agoraphilosophica.com/Agora12/agora12-Cortina.pdf

[46] En un artículo titulado *La educación del carácter moral*, el autor sostiene que el «trabajo moral» de la educación debe asumirse en tanto que el cultivo y la formación del «modo de pensar coherente», distinguiéndolo de la instrucción en normas o reglas.

criterios operativos que permitan evaluar la corrección de acciones, decisiones y prácticas profesionales, de acuerdo con normas, principios y códigos deontológicos propios de cada disciplina, lo cual se refleja en las metodologías y contenidos que predominan en los cursos universitarios de ética aplicada, lo cual se revisará en el apartado siguiente.

Por lo general, los programas y cursos priorizan el conocimiento de marcos normativos, como legislaciones pertinentes, principios éticos o códigos profesionales, así como el análisis de casos, dilemas y situaciones problemáticas propias del ejercicio profesional. La adquisición de virtudes morales no es tanto la finalidad pedagógica a este respecto, sino capacitar al estudiante para que identifique conflictos éticos y los resuelva a partir de la toma de decisiones de modo razonado. Esta forma de enseñanza corrobora el carácter eminentemente práctico y normativo de la formación ética universitaria. Además, la ética aplicada se integra, por lo general, en el marco de la formación por competencias, un modelo de educación que privilegia resultados medibles y evaluables.

A partir de este panorama, la enseñanza de la ética profesional está alineada con la lógica institucional de la universidad contemporánea, que exige criterios claros de evaluación y estándares comunes de desempeño. La ética que hemos caracterizado como ética del acto o ética de la acción se muestra especialmente funcional a este enfoque pedagógico, puesto que permite traducir la reflexión moral en aprendizajes medibles, tales como el conocimiento de normas éticas, la capacidad de aplicar principios a casos concretos y el reconocimiento de deberes y responsabilidades profesionales.

Cabe también destacar un componente social —que ya se ha tocado— en la concepción de las mallas curriculares; a saber, la diversidad de concepciones morales, religiosas y culturales. A sabiendas de este *factum de la diversidad,* la universidad evita imponer ideales sustantivos de vida buena, priorizando una ética mínima y compartida que regule conductas profesionales sin inmiscuirse en la esfera personal de los estudiantes. En este sentido, la ética profesional que se imparte desde las aulas universitarias cumple una función análoga a la de los códigos deontológicos: establecer mínimos normativos exigibles que garanticen prácticas responsables, justas y socialmente confiables, sin exigir adhesión a una determinada concepción del bien.

2.2. La enseñanza ética en las facultades universitarias: Lima, Perú

Luego de describir este giro moderno, como se ha denominado para la presente tesis, a partir del cual la ética concebida, prioritariamente, desde el agente moral se desplaza hacia la normatividad y la evaluación objetiva de las conductas, es pertinente

pasar revista a aquellas prácticas educativas e institucionales específicas sobre la enseñanza de la ética en los cursos universitarios. El subcapítulo 2.2 se orienta, por tanto, a mostrar cómo estas concepciones éticas aterrizan en los contenidos, sus objetivos y metodologías, de los cursos de ética que se imparten actualmente en distintas universidades de Lima, Perú, a través del análisis de sílabos de diferentes programas académicos

Si bien la reflexión filosófica[47] puede ser abstracta en ciertos puntos, los centros universitarios canalizan concepciones éticas generales en sílabos o programas pedagógicos que tienen la finalidad de lograr cierto aprendizaje moral. De modo tal que los cursos de ética aplicada no solo se orientan a trasmitir contenidos teóricos, sino que también se proponen acercar al futuro profesional a una mayor comprensión de lo que significa la moralidad profesional, precisando aquel que es éticamente importante y exigible en el ejercicio profesional (Agejas et al. 2007[48]). El análisis de estos contenidos y metodologías hará posible, por tanto, identificar las presuposiciones éticas implícitas en la formación profesional contemporánea y apreciar cómo se alinea con una concepción normativa y deontológica de la ética.

El estudio comparativo de sílabos y manuales de ética en diferentes universidades permitirá mostrar cómo la ética profesional está concebida en función de las exigencias del pluralismo moral y de la racionalidad institucional propias de las sociedades modernas. En este contexto, la ética enseñada en las facultades se constituye como una ética mínima, que debe asegurar estándares compartidos de conducta responsable y generar confianza social, incluso si se descuida la formación del carácter. Este análisis crítico permitirá, por un lado, entender los aspectos prácticos positivos, y por el otro, las tensiones filosóficas que plantea frente a la ética de la virtud desarrollada en el primer capítulo.

A continuación, se mostrarán los sílabos de los cursos de ética profesional, ética como curso de estudios generales y ética y filosofía de algunas de las principales casas

[47] En la literatura académica no se ha encontrado específicamente este contraste entre ética del agente y ética de la acción, es decir, esta caracterización que se ha realizado, desde el terreno de la filosofía, entre ambos sentidos de la ética; por lo que la presente tesis va a explorar este campo. Sin embargo, sí existen investigaciones que realizan un análisis crítico respecto de la enseñanza universitaria de la ética aplicada en las diferentes profesiones.

[48] En un artículo titulado *La enseñanza de la ética profesional en los estudios universitarios,* los autores se proponen, principalmente, analizar la ética profesional como una adecuación a la demanda social y la naturaleza moral propia de la formación universitaria. Es especialmente relevante este estudio, ya que permite entender la naturaleza de la ética profesional desde la perspectiva social y moral.

de estudio de Lima, Perú[49]. El objetivo es mostrar la orientación de estos cursos, sus contenidos, metodologías y fuentes bibliográficas, al objeto de identificar las características de la enseñanza universitaria en ética. Se ha realizado una búsqueda[50] en repositorios, recursos académicos públicos y disponibles, y portales como Studocu o Scrib que a menudo contienen PDFs de sílabos que han sido colgados por estudiantes.

Tabla 1

Sílabo del curso de ética profesional ISIL (2020-1)

Área(s) o carrera(s)	Curso general para todas las carreras
Nombre del curso	Ética profesional
Objetivo general	Desarrollar la capacidad y actitud ética del estudiante por medio de competencias que le permitan percibir, reflexionar y actuar éticamente frente a situaciones personales, profesionales y laborales que le permitan tomar decisiones adecuadas.
Competencias a desarrollar	Actuar en base a los principios éticos en los ámbitos profesional y personal teniendo en cuenta la moral y los valores, expresándolos en forma polivalente y en el medio ambiente.
Contenido	**Primera unidad: Ética:** i) ética; ii) moral; iii) valores; iv) dilemas morales. **Segunda unidad: Profesionalismo:** i) profesionalismo; ii) ética profesional; iii) ética organizacional y en los negocios. **Tercera unidad: Polivalente y orientación al ambiente.** I) persona polifacética o polivalente; ii) flexibilidad/adaptabilidad: característica de la persona polivalente; iii) medio ambiente y acciones de cuidado.
Metodología	Aprendizaje adaptativo, aprendizaje cooperativo, aprendizaje basado en problemas, método de casos, aprendizaje basado en proyectos y simulación.
Bibliografía principal	Berumen. (2014). *Ética del ejercicio profesional.* Editorial Patria. Bosello, A. (2006). *Escuela y valores. La educación moral*. Editorial CCS. Cantillo, J. (2005). *Dilemas morales. Un aprendizaje de valores mediante el diálogo*. Editorial Nau Libres. Cortina, A. (2008). *Diez palabras claves en ética.* Editorial Trillas. Hunter, L. (1998). *La cuestión de los valores humanos. Las seis formas de pensar que condicionan nuestras vidas*. Editorial Gedisa. Regal, B. (1998). Fundamentos de la ética profesional Editorial Gedisa. Savater, F. (2014). Ética para la empresa. Editorial Conecta.

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://es.scribd.com/document/758006339/ETICA-PROFESIONAL

La Tabla 1 muestra el sílabo del curso de ética profesional dictado en la ISIL en 2020. Es un curso dictado para todas las carreras, cuyo propósito principal es desarrollar

[49] Los criterios que ayudaron a conformar esta muestra fueron la disponibilidad documental —sílabos a los que se pueda acceder públicamente, sin necesidad de una cuenta como alumno o profesor— y la pertinencia, esto es, cursos universitarios de ética, ética profesional, ética aplicada o denominaciones equivalentes, pertenecientes a distintas universidades y carreras de Lima. Como se observará en las tablas siguientes, estos cursos permitieron identificar sus objetivos, contenidos, metodología y bibliografía, y han sido trascritos como aparecen en su versión oficial. La diversidad de años académicos y de carreras no constituyó un criterio de exclusión, ya que el objetivo del análisis fue estudiar cualitativamente los contenidos y tendencias presentes en estos sílabos y no realizar una comparación estadística ni sincrónica entre instituciones. En consecuencia, la selección no se realizó en función de la necesidad de identificar sílabos que confirmaran la hipótesis, sino de la búsqueda de documentos disponibles y pertinentes para los objetivos de estudio.

[50] Toda la información puede ser consultada en los links que acompañarán cada uno de los sílabos. Corresponde a los contenidos oficiales de los cursos de ética de las universidades consultadas. La información se presenta tal cual está en los sílabos.

una “actitud ética” lograda a través de una serie de competencias que les permita a los estudiantes tomar decisiones acertadas en materia profesional y personal. Además, los valores adquiridos, como señala la rúbrica, se expresarán de forma polivalente —esto es, de diferentes maneras— y en el medio ambiente. Es un curso cuya impronta es eminentemente aplicada, con contenidos teóricos sobre moral, ética, valores, dilemas morales y ética profesional.

Tabla 2

Sílabo del curso ética y profesionalismo de la UPC (2019-1)

Área(s) o carrera(s)	Humanidades
Nombre del curso	Ética y profesionalismo
Objetivo general	Ofrecer un espacio para que el estudiante reflexione sobre el papel del profesional de la salud en su formación, en la investigación y su atención hacia el paciente en relación con las diversas realidades sociales y culturales del Perú. Será un espacio de reflexión académica tanto sobre los fundamentos de la ética de los profesionales de la salud, como de las habilidades, actitudes y prácticas inherentes a las responsabilidades profesionales con el bienestar de los individuos, de la sociedad y de los ecosistemas.
Competencias a desarrollar	El estudiante explica desde una perspectiva ética, situaciones de la práctica de las profesiones de la salud y analiza las responsabilidades y compromisos requeridos en la práctica profesional.
Contenido	**Primera unidad: La relevancia ética de las ciencias de la salud.** Cuestiones de ética general. La salud desde una perspectiva ética. Deontología y la persona. Bioética de la atención a la salud. Los objetivos de las ciencias de la salud: curar, aliviar y acompañar. Razonamiento y reflexión ética. Responsabilidad y el acto médico **Segunda unidad: El profesionalismo en las ciencias de la salud.** Relevancia del profesionalismo. Principios del profesionalismo en las ciencias de la salud. Responsabilidades profesionales en la relación con el paciente y la comunidad. Lineamientos para el monitoreo y evaluación del profesionalismo en la formación, investigación y la práctica médica. Interdisciplinariedad y relación con otros profesionales de la salud. **Tercera unidad: La relación médico-paciente en el marco de la ética y el profesionalismo de la Ciencias de la Salud.** La salud como derecho. Salud e interculturalidad. Relación médico-paciente. Pluralismo hacia la salud integral. Salud pública y salud privada. Promoción de la salud y prevención de la información.
Metodología	En torno a los recursos teóricos brindados, habrá diálogos participativos, análisis de casos, videos y reflexiones.
Bibliografía principal	No está disponible.

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://repositorioacademico.upc.edu.pe/bitstream/handle/10757/641003/HU345_%c3%89tica_Y_Profesionalismo_201901.pdf?sequence=1&isAllowed=y

La Tabla 2 muestra el sílabo del curso de ética y profesionalismo de la UPC en 2019 periodo I, un curso dictado para las carreras de Humanidades. Este curso de ética pone como marco de reflexión al profesional de la salud y su atención a pacientes en un entorno marcado por la diversidad social y cultural. Se tocan los “fundamentos de la ética profesional y su aplicación en tres ámbitos: a nivel individual, social y de ecosistema. El

objetivo es que el estudiante interiorice las responsabilidades y compromisos requeridos en su práctica profesional. Los contenidos se dividen en tres unidades: la ética en las ciencias de la salud, el profesionalismo en las ciencias de la salud y la relación médico-paciente, todo ello desde una visión deontológica e intercultural.

Tabla 3

Sílabo del curso Ética profesional de la Universidad Continental

Área(s) o carrera (s)	Gestión Curricular (diplomado)
Nombre del curso	Ética profesional
Objetivo general	El material está diseñado para proporcionar a los estudiantes un espacio de aprendizaje y reflexión sobre problemas éticos relevantes en su formación personal y en su desenvolvimiento profesional.
Competencias a desarrollar	✓ Identifica conceptos de ética y de principios morales en forma reflexiva para establecerlo en su desenvolvimiento profesional. ✓ Discierne las principales teorías de la conducta humana y de la moral de forma responsable, reflexiva y crítica para tomar en cuenta sus actitudes con lo que le rodean. ✓ Comprende y analiza los problemas y dilemas éticos en forma crítica para tomarlos en cuenta para su razonamiento y comportamiento ético.
Contenido	**Primera unidad:** i) debate: artículos del código ético de su carrera profesional; ii) caso la reunión de exalumnos; iii) hoja de análisis y resumen del tema la actitud moral fundamental. **Segunda unidad:** i) caso: la cajera desencajada, ii) texto: matriz de responsabilidad moral de los stakeholders; iii) texto: la ética en un ambiente cambiante. **Tercera unidad:** i) Hoja de análisis y resumen del tema: responsabilidad corporativa y el ambiente; ii) lectura complementaria: cómo entender el comportamiento organizacional a través de disciplinas conductuales; iii) caso de dora doblada. **Cuarta unidad:** i) dilema ético: usted está en la silla eléctrica; ii) dilema ético: usted está en la silla eléctrica; iii) Caso: la granja pío pío.
Metodología	Se desarrolla la teoría ética y luego, en cada unidad, se propone un caso práctico y contestan a las diversas interrogantes que se plantean luego de estudiado el caso
Bibliografía principal	Weiss J. (2006). *Ética en los negocios (*4º Ed.) México: Thomson. Biblioteca: 174.4 W48 2006. Schmidt, E. (2000). *Ética y negocios para América Latina* (3º Ed). Biblioteca Universitaria Universidad del Pacífico.

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://repositorio.continental.edu.pe/backend/api/core/bitstreams/969f3835-09b7-417e-b40f-2cece586d038/content

La Tabla 3 muestra el sílabo del curso de ética profesional para la carrera Gestión curricular de la Universidad Continental. La impronta del curso es eminentemente aplicada, puesto que su objetivo es "para proporcionar a los estudiantes un espacio de aprendizaje y reflexión sobre problemas éticos relevantes en su formación personal y en su desenvolvimiento profesional". Partiendo de una base teórica sobre los principios éticos y morales, el estudiante se capacitará para analizar problemas y dilemas éticos en

forma crítica para tomarlos en cuenta en su razonamiento y comportamiento ético. Los contenidos del curso giran en torno a la casuística y tienen como referencia principal al código ético de su carrera profesional.

Tabla 4

Sílabo del curso ética profesional UTP (2025-1)

Área(s) o carrera(s)	Facultad de Ingeniería
Nombre del curso	Ética profesional
Objetivo general	Proporciona herramientas, a los futuros profesionales, para lidiar con los dilemas éticos que enfrentan durante el ejercicio laboral. Para ello el estudiante comienza reflexionando sobre sus valores, principios y costumbres como ciudadano.
Competencias a desarrollar	El estudiante propone soluciones a problemas éticos propios del ámbito personal, profesional y social tomando en cuenta el bien común, la vida armónica en sociedad, y las normas y los códigos de ética en el ejercicio profesional.
Contenido	**Primera unidad: Ética y moral:** i) definición de ética y moral; ii) problemas éticos y morales. Toma de decisiones frente a un problema ético o moral. **Segunda unidad: Uso de nociones éticas para la propuesta de soluciones:** i) Deontología vs. Teleología. ii) interés privado vs. interés público; iii) las nociones de ética de la justicia y de la felicidad. **Tercera unidad: Normas y códigos de ética profesional.** i) definición sobre la Deontología, la ética profesional y el control ético de las profesiones; ii) disposiciones generales, deberes generales del ingeniero y medidas disciplinarias según el código de ética del colegio de ingenieros; iii) conductas del ingeniero para consigo mismo, la sociedad y su profesión según el código de ética del colegio de ingenieros (Art. 27 - Art. 34); iv) conductas del ingeniero para con su profesión, colegas y clientes según el código de ética del colegio de ingenieros (Art. 35 - Art. 46). **Cuarta unidad: Responsabilidad social profesional y laboral.** i) cultura organizacional y responsabilidad social en los distintos ámbitos del desempeño profesional; ii) el Buen Gobierno corporativo; iii) resolución de problemas en el ejercicio profesional.
Metodología	El empleo de una metodología activa y participativa que promueve el autoaprendizaje, la autonomía del estudiante y el trabajo colaborativo.
Bibliografía principal	Moreno, C. *Ética de la empresa.* Herder Editorial. María R., y Enric, P. *Ética de la información*. Editorial UOC. https://tubiblioteca.utp.edu.pe/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=36675

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://www.studocu.com/pe/document/universidad-tecnologica-del-peru/etica-profesional/silabo-etica-profesional-2025-ciclo-1-fundamentos-y-normas/126726164

La Tabla 4 muestra el sílabo del curso de ética profesional de la UTP para el primer periodo del 2025. El curso, que tiene como fundamentos un marco axiológico de normas, principios y costumbres, se orienta a desarrollar una capacidad de discernimiento ético ante los desafíos que se suscitan en el ejercicio profesional. Los contenidos incluyen definiciones conceptuales de ética y moral, nociones clave como deontología y teleología, además de normas y códigos de ética profesional. Los estudiantes lograrán, así, proponer soluciones a problemas éticos propios del ejercicio profesional.

Tabla 5

Sílabo del curso de ética y ciudadanía USIL (2018-I)

Área(s) o carrera(s)	Ingeniería, Economía, Comunicaciones, Arte, Arquitectura, Urbanismo y Territorio, Administración, etc.
Nombre del curso	Ética y ciudadanía
Objetivo general	Curso teórico con aplicación a los casos de la realidad actual, en el que los estudiantes desarrollan capacidades para reflexionar e intervenir a través de juicios críticos y argumentativos, en los espacios públicos pertinentes.
Competencias a desarrollar	Reflexiona sobre los diversos niveles de interacción humana y los principios morales y ciudadanos que los motiva, ello a partir de su experiencia individual y de fuentes académicas en interacción con los hechos de coyuntura, con el propósito de desarrollar una actitud crítica de la sociedad, así como de evidenciar la necesidad de valores colectivos para el bien común.
Contenido	**Primera unidad: Individuo y sociedad:** i) qué es la ética; ii) qué es la ciudadanía; iii) el sentido crítico de la filosofía y sus formas de expresión; iv) persona y formas de significación de la vida humana; v) libertad, autonomía y responsabilidad. **Segunda unidad: Ciudadanía y Estado:** i) teoría clásica del Estado; ii) democracia y sociedad contemporánea; iii) derechos y deberes ciudadanos **Tercera unidad: Política y sistemas económicos:** i) teorías clásicas de economía política; ii) Estado de bienestar; iii) participación ciudadana; iv) pluralismo y tolerancia. **Cuarta unidad: Sociedad local y tendencias:** i) recursos naturales y ecología; ii) ciencia, tecnología y sociedad; iii) corrupción y daño social.
Metodología	El docente hace una presentación temática del curso a través de la exposición dialogada. Los estudiantes atenderás diferentes casos y utilizarán diferentes recursos para ello.
Bibliografía principal	Cortina, A. (2007). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica.* Tecnos. Ayllon, J. (2005). *Ética razonada*. Ediciones Palabra. Petrinelli, R. (2008). *Fundamentos de ética. Aspectos de los ético-social*. Universidad Libros.

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://es.scribd.com/document/430619497/Silabo-Etica-y-ciudadania-pdf

La Tabla 5 muestra el sílabo del curso de ética y ciudadanía dictado en la USIL en 2018-I, para un amplio número de carreras, sobre todo de Humanidades. Es un "curso teórico con aplicación a los casos de la realidad actual, en el que el estudiante desarrolla su juicio crítico para intervenir en espacios públicos. Partiendo de una visión ética general, el curso estudia la relación entre individuo, Estado y sistemas económicos y sociales. Es en estos ámbitos en que se debe desarrollar la ética, partiendo de los "valores colectivos para el bien común".

Tabla 6

Sílabo del curso Ética profesional UARM (2021)

Área(s) o carrera(s)	Psicología
Nombre del curso	Ética profesional
Objetivo general	Introducir a los alumnos en el diálogo interdisciplinario sobre temas cruciales del debate ético actual. A partir del recorrido teórico de diversos pensadores, se espera que el estudiante adquiera herramientas de reflexión sobre la realidad peruana y el quehacer psicológico.
Competencias a desarrollar	Los alumnos comprenderán y valorarán críticamente la importancia de la ética para el ejercicio de su ciudadanía, la psicología y su práctica profesional. Serán capaces de tener una mirada crítica frente a los principales dilemas éticos de la actualidad y fundamentar su postura con una perspectiva ética interdisciplinar.
Contenido	**Primera unidad: Introducción:** i) definiciones básicas: ética y deontología psicológica; ii) conceptos básicos del pensamiento ético occidental. **Segunda unidad: Fundamentos teóricos:** i) aportes de la psicología; ii) aspectos socioculturales; iii) derechos humanos e interculturalidad. **Tercera unidad: Ética profesional:** i) aspectos legales de la práctica psicológica; ii) confidencialidad y consentimiento informado; iii) ética en la investigación. **Cuarta unidad: Temas de ética en psicología:** i) el debate de género.
Metodología	Metodología participativa que estimula el análisis y la reflexión. La profesora brinda un marco teórico para comprender los principales conceptos de los textos estudiados.
Bibliografía principal	Giusti, M. (2007). *Introducción: el sentido de la ética*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Delgado, E., y Frisancho, S. (2015). Capacidades, derechos humanos y diversidad cultural: una aproximación desde la psicología del desarrollo moral. *Frontera, 2*(2). Cortina, A. (2000). *Presentación: el sentido de las profesiones*. Editorial Verbo Divino. Richaud, M. (2007). *La ética en la investigación psicológica*. Enfoques XIX, 1-2.

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://es.scribd.com/document/532299378/E-tica-Profesional-si-labo-2021-II-1

La Tabla 6 muestra el sílabo del curso de ética profesional de la UARM para el periodo 2021. Un curso de la carrera de Psicología, destinado a promover la reflexión y la toma de decisiones éticas teniendo como marco de referencia los problemas de la realidad peruana y el quehacer psicológico. Así, las competencias adquiridas permiten tener una mirada crítica frente a los principales dilemas éticos de la actualidad y fundamentar su postura con una perspectiva ética interdisciplinar. Nociones clave como ética, deontología y características del pensamiento ético occidental alumbran la reflexión en torno a la ética profesional y su aplicación en la psicología (debate de género).

Tabla 7

Sílabo del curso ética profesional de la UPN

Área(s) o carrera(s)	Todas las carreras
Nombre del curso	Ética profesional
Objetivo general	Incentivar la reflexión y comprensión de procesos y situaciones que involucren la decisión y conducta moral humana, así como la aplicación deontológica en la orientación de su comportamiento para la convivencia y práctica de acciones correctas que coadyuven a la realización profesional, personal y ciudadana.
Competencias a desarrollar	El estudiante reflexiona las problemáticas respecto de la vinculación ética del desempeño profesional con la sociedad y el medio ambiente basándose en los aportes teóricos estudiados y expresando una toma de decisión ética.
Contenido	**Primera unidad:** Dimensión ética de la vida y fundamentos éticos. **Segunda unidad:** Ética profesional y ciudadanía. **Tercera unidad:** La ética aplicada y los desafíos profesionales.
Metodología	Se imparten los conocimientos teóricos y los estudiantes reflexionan a partir de lecturas que abordan casos concretos.
Bibliografía principal	Giusti, M. (2007). *Debates de ética contemporánea.* Cortina, A. (s.f.). *Ética.* Singer, M. (1995). *Compendio de ética.* Hernández, A. (2008). *Ética actual y profesional.*

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://es.scribd.com/document/266951740/Silabo-Etica-Profesional-upn-1

La Tabla 7 muestra el sílabo del curso de ética profesional dictado en la UPN para todas las carreras. Es un curso que reflexiona sobre la conducta humana, sus principios y valores, y una visión de la deontología profesional que les permite a los estudiantes "tomar decisiones correctas" en los ámbitos personal, profesional y ciudadano. Los contenidos incluyen los fundamentos de la ética, ética profesional y ciudadana, y un módulo destinado a los desafíos actuales que enfrenta el mundo laboral en general. Incluyen también la variable del medio ambiente, para enfatizar uno de los problemas que mayores reflexiones éticas debe suscitar.

Tabla 8

Sílabo del curso de ética cívica de la Universidad de Lima (2025-1)

Área(s) o carrera(s)	Humanidades
Nombre del curso	Ética cívica
Objetivo general	El estudiante reflexiona sobre los principios y valores esenciales para la convivencia en sociedades contemporáneas, orientados a la elaboración de propuestas para la acción sobre escenarios de la vida personal y universitaria
Competencias a desarrollar	Toma decisiones estratégicas para generar un cambio de forma innovadora. Actúa con sentido ciudadano para promover una convivencia respetuosa que permita el bienestar social.
Contenido	Contenidos: ▪ La ética cívica ▪ Valores y actitudes del estudiante ULIMA ▪ Los deberes y los derechos humanos. ▪ La ética en el ejercicio profesional. ▪ La responsabilidad por el medio ambiente y el compromiso con el desarrollo sostenible. ▪ La ética en las redes sociales y en la inteligencia artificial. ▪ Ética y desafíos de la violencia de género.
Metodología	Aula invertida, diálogo abierto, exposiciones, ejercicios colaborativos y ejercicios prácticos.
Bibliografía principal	Cortina, A. (2011). *Ciudadanos del mundo.* Hacia una teoría de la ciudadanía. Alianza Editorial. Cortina, A. (2016). *¿Qué es y para qué sirve la ética?* Fairlie, A. (Ed.). (2017). *El Perú visto desde las ciencias sociales.* Fondo Editorial PUCP. Polo, M. (2005). Los grandes problemas de la ética ecológica. *Sola,* 1, 29-46. Polo, M. (2003). Ética profesional. *Gestión en el tercer milenio,* 12, 69-78.

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://es.scribd.com/document/853912377/SILABO-2025-1-Etica-civica

La Tabla 8 muestra el sílabo del curso de ética cívica para la facultad de Humanidades de la Universidad de Lima periodo 2025-I. El curso enfatiza la importancia de reflexionar sobre los valores éticos que precisan las sociedades contemporáneas y las decisiones en ámbitos como la vida universitaria o personal. El estudiante logra actuar "con sentido ético" y orientas sus acciones al bien común. Los contenidos incluyen la ética cívica, los valores, deberes y derechos humanos, ética e inteligencia artificial y la problemática de género.

Tabla 9

Sílabo del curso de Ética y filosofía Universidad César Vallejo (2023-II)

Área(s) o carrera(s)	Programa de formación humanística
Nombre del curso	Filosofía y ética
Objetivo general	Desarrollar habilidades creativas, reflexivas, argumentativas y de investigación que promuevan el desarrollo de proyectos innovadores formativos con sentido ético.
Competencias a desarrollar	Se comunica en forma verbal y no verbal de manera efectiva y con actitud reflexiva, usando las tecnologías de la información y la comunicación en diferentes contextos, para favorecer las relaciones interpersonales en el ámbito formativo y profesional.
Contenido	**Primera unidad: Pensamiento filosófico:** definición, filosofía y pensamiento crítico; la ciencia y su problemática. **Segunda unidad: Pensamiento moral:** antropología filosófica, axiología, ética, moral. **Tercera unidad: Pensamiento ético:** problemas morales en la sociedad actual, ética profesional, ética empresarial, bioética.
Metodología	No especifica.
Bibliografía principal	Beorlegui, C. (2016). *Antropología filosófica*: dimensiones de la realidad humana. Campus, V., Guariglia, O., y Salmerón, F. (2013). *Concepciones de la ética.* Editorial Trotta. López de la Vieja, M. (Ed.). (s.f.). *Bioética: presente y futuro.* Lozano, J. (2011). *Qué es la ética de la empresa.*

Nota. Es una síntesis de los puntos más relevantes del sílabo. Para verlo completo acceda a https://www.studocu.com/pe/document/universidad-cesar-vallejo/filosofia-y-etica/silabo-de-filosofia-y-etica/89865920

La Tabla 9 muestra el sílabo del curso de filosofía y ética del programa de formación humanística de la Universidad César Vallejo, periodo 2023-II. El curso se orienta al desarrollo de capacidades creativas respecto de proyectos con sentido ético. Es un curso que entiende los desafíos que conlleva la sociedad de la innovación y el conocimiento. Los estudiantes lograrán utilizar las distintas herramientas tecnológicas de manera que pueda favorecer las relaciones interpersonales en los ámbitos formativo y profesional.

El análisis de los sílabos y sumillas de los cursos de ética que se imparten en distintas universidades peruanas ha permitido corroborar una orientación común que confirma la centralidad de la ética aplicada y deontológica en la enseñanza universitaria contemporánea. En las instituciones universitarias estos cursos se estructuran en torno a contenidos normativos que buscan capacitar al estudiante para el análisis y evaluación de acciones profesionales en contextos institucionales específicos. Los objetivos de aprendizaje suelen enfatizar el reconocimiento de deberes, la identificación de conflictos éticos, la aplicación de principios y normas, y la toma de decisiones responsables, antes que la formación de disposiciones estables del carácter o la adhesión a ideales de vida

buena. Ello tiene diferentes explicaciones, una de las cuales ya se ha elaborado en apartados anteriores.

Las unidades temáticas incluyen el estudio de códigos de ética, principios deontológicos, dilemas profesionales y responsabilidades frente a la sociedad, lo que refuerza una concepción de la ética centrada en la corrección de la acción y en su evaluabilidad externa. Estos modelos educativos están fuertemente orientados a la formación por competencias, a partir de la cual la ética aplicada se integra de manera transversal o mediante cursos específicos que enfatizan la toma de decisiones responsables, la gestión ética de organizaciones y la resolución de dilemas profesionales, además de la formación de un criterio ético. En muchos de los casos, se trata de la enseñanza de una serie de contenidos teóricos importantes —como los fundamentos de la ética, la moral, los valores, el pensamiento ético occidental, y ética y responsabilidad ambiental— con los que el estudiante puede evaluar y reflexionar sobre problemáticas actuales, para proponer soluciones éticas.

Las descripciones curriculares disponibles indican una clara preferencia por metodologías prácticas —como el estudio de casos, el análisis de situaciones reales y la aplicación de principios éticos— lo que refuerza la orientación a la acción y la evaluabilidad de los aprendizajes éticos. De modo que los sílabos universitarios analizados constituyen un ejemplo concreto de cómo el giro moderno hacia una ética del acto se traduce en prácticas pedagógicas y estructuras curriculares específicas.

Dos aclaraciones pertinentes respecto a los contenidos de los sílabos: i) durante la búsqueda se identificaron contenidos y cursos en los que algunos elementos asociados a la tradición de las virtudes están presentes, particularmente en espacios vinculados con la filosofía y las humanidades. Lo que resulta significativo para la investigación es su limitada presencia en los cursos generales y en aquellos que se orientan a la formación ética de estudiantes de diferentes carreras profesionales; ii) en alguno que otro sílabo se incluyen elementos como la reflexión crítica, el discernimiento y el bien común; sin embargo, su presencia no implica necesariamente una aproximación a la ética de las virtudes en sentido fuerte. Estos contenidos forman parte del curso como elementos parciales dentro de una orientación ética que tiene como pilar la deliberación sobre situaciones, principios y normas de actuación profesional. Así, la enseñanza de la ética de las virtudes se distingue en tanto que no concibe estos elementos como componentes

aislados o complementarios, sino que los integra en torno a la formación del carácter y el florecimiento de la persona como núcleo de la educación ética.

CAPÍTULO III: LAS VIRTUDES ARISTOTÉLICAS EN LA FORMACIÓN PROFESIONAL ACTUAL

La enseñanza universitaria tiene hoy sus características distintivas[51]: se trata de la formación por competencias técnico instrumentales que le permiten al estudiante poder enfrentar un mundo laboral hiper competitivo y cuyas exigencias suponen la especialización académica y la profesionalización (Higgins, 2022; Pieper, 2003). Naturalmente, este es el mundo social y laboral al que se enfrenta un estudiante que quiere empezar a realizar sus prácticas pre profesionales, por lo que dotar al mismo de herramientas y capacidades técnicas que lo conviertan en un perfil altamente empleable resulta, en ese sentido, apropiado por parte de las universidades y/o institutos; sin embargo, una de las tesis de la presente investigación es, precisamente, advertir que la enseñanza universitaria no debe ser solo eso: necesita ser entendida desde sus concepciones fundacionales, esto es, considerando cuestiones como *universidad*, *saber*, *filosofía*[52], y el rol de las *humanidades* y la *educación* en la formación integral de la persona.

Por ello, antes de analizar la necesidad de *hacer inteligible* la filosofía práctica de Aristóteles en la enseñanza académica contemporánea, se debe poner el foco en una serie de conceptos clave que le otorguen pertinencia teórica y práctica a la ética de las virtudes en las mallas curriculares, y que, por tanto, ayuden a responder a la pregunta

[51] En la presente investigación hemos tomado la asignatura de Ética para mostrar, además de lo ya mencionado, una característica que se puede extrapolar a la enseñanza universitaria en general, siempre con las excepciones que pueden existir.

[52] Higgins (2022) en *La educación en el corazón de las humanidades,* advierte que "la filosofía se unió a las filas de las disciplinas académicas formales a finales del siglo XIX" (p. 51) y con ello abandonó su rol tradicional de articular y ejemplificar una forma de vida que pueda orientar la conducta humana, en favor de la construcción de teorías sistemáticas. No es lo mismo, por tanto, la disciplina académica moderna que hoy lleva el nombre de filosofía y lo que fue la filosofía en los albores de la enseñanza académica.

¿cómo reintroducir la formación del carácter y de las virtudes en un contexto universitario estructurado en torno a competencias, normas y evaluabilidad externa?

3.1. Las humanidades y su rol central en la educación universitaria: implicancias y desafíos

Si se tiene en cuenta la proliferación de casas de estudio superior con un corte más orientado en el exitismo del mercado y que capacitan al estudiante para conseguir destrezas prácticas y conocimientos técnicos que les aseguren el éxito laboral, se puede entender que asignaturas como filosofía moral, historia o lógica, por citar algunos ejemplos, han quedado relegadas a los estudios de carreras específicas, olvidando que estas deben ser la base de la educación universitaria en general. Históricamente, las humanidades remiten a la tradición de la *paideia* griega y luego al *studia humanitatis* renacentista: disciplinas[53] orientadas a la formación integral del ser humano. Formación integral que no busca una simple explicación causal, sino comprensión del sentido y formación de mundo (Pieper, 2003)[54]. Cuando se habla de formación integral en relación con las humanidades, no se alude simplemente a "enseñar varias cosas", sino a educar a la persona considerando la totalidad de sus dimensiones, no solo la técnico-productiva. Desde esta perspectiva, *formación integral* quiere decir desarrollo armónico de las dimensiones ética, afectiva, intelectual, social y práctica del ser humano. No se trata, por tanto, de acumular saberes, sino de llegar a ser alguien. Es una educación que integra todas las dimensiones del ser humano. No buscan transmitir únicamente información, sino transformar al estudiante que aprende[55]. Así, las humanidades tienen que ver con la formación de la persona capaz de orientar su vida racionalmente; no se trata de la instrucción de saberes o conocimientos meramente instrumentales, sino que forman el modo de ser del profesional.

Los conocimientos propios de las humanidades estimulan en el estudiante una serie de disposiciones que permiten que el aprendizaje de la virtud sea posible o se logre de forma mucho más eficiente, pues contribuyen al juicio crítico, la imaginación moral y

[53] Literatura, Filosofía, Historia, Arte, Religión, Teología, Música, etc.

[54] En *El ocio y la vida intelectual*, Josef Pieper (2003) propone una interesante diferencia entre instrucción y formación: la primera se caracteriza por que se dirige a una parte especial del hombre y a un sector del mundo; la segunda tiene como fin la totalidad: "persona formada es aquella que sabe lo que pasa en el mundo tomado en su totalidad" (p. 36).

[55] Es Umberto Eco (2006) quien realiza una precisión interesante, en *De la estupidez a la locura,* respecto de la diferencia entre informarse y formarse: lo primero tiene que ver con acumular conocimientos; lo segundo refiere a la capacidad de discernir, a partir de aquellos conocimientos, entre lo verdadero y lo falso, orientando así la toma de decisiones que mejoren la vida.

la capacidad de deliberación pública. Las humanidades ofrecen narrativa histórica (comprensión de tradiciones morales), estimulan la sensibilidad moral, ejercitan la deliberación crítica y desarrollan imaginación ética. Esto es así dado que las humanidades no solo refieren a un conjunto de disciplinas, sino que suponen el espacio por antonomasia para abordar las preguntas fundamentales que deben orientar la educación. Sin embargo, llegado a este punto se debe afirmar que la educación misma ha sufrido una transformación dado el empobrecimiento conceptual desde el cual se la piensa hoy en día, empobrecimiento originado por la marginalización de las humanidades y la filosofía[56] en la educación contemporánea (Higgins, 2022).

En las facultades universitarias, las humanidades y la filosofía de la educación han perdido su protagonismo, su centralidad, lo cual se debe al concepto frívolo que se le otorga hoy a lo *educativo*[57], que orienta la investigación en términos meramente empíricos sobre aquello que "funciona", desplazando, de esta manera, a las preguntas filosóficas sobre el sentido y la trascendencia de la educación. En consecuencia, el tipo de reflexión que pueden ofrecer las humanidades —con preguntas sobre nuestra condición humana, nuestras motivaciones, aquello que hace más rica y significativa la vida, las virtudes humanas más importantes, aquello que nos aqueja como sociedad o lo que hay de esencial, cultural o histórico en el ser humano— quedará fuera de los objetivos de la investigación educativa.

Una interesante propuesta a esta problemática es la que realiza Chris Higgins (2022) en *La educación en el corazón de las humanidades,* para quien "algo es educativo si favorece el crecimiento humano[58]" (p. 54). Su planteamiento consiste en volver a unir la educación con sus raíces humanísticas, lo cual significa que las preguntas antropológicas y éticas propias de las humanidades vuelvan a tomar un lugar central en la educación. "La educación es la conversación en curso que tiene lugar en el espacio abierto por la pregunta de qué es aquello que más y mejor favorece el crecimiento humano" (p. 56). Esta visión, es decir, que la educación siempre presupone preguntas filosóficas fundamentales y profundas, es la que se debe retomar hoy en día en la práctica educativa universitaria. Estas preguntas corresponden a tres dimensiones

[56] En su artículo *La Educación en el corazón de las humanidades* Higgins (2022) inicia aseverando: "Tal y como están las facultades de educación organizadas actualmente, los filósofos de la educación tienen una existencia marginal y furtiva" (p. 49).
[57] Higgins utiliza el término *educativo* para intentar definir la educación, dado que este último vocablo suele tener un sesgo incorporado hacia los procesos formales y las estructuras institucionales.
[58] También puede hablarse de florecimiento humano.

interrelacionadas: antropológica (qué es el ser humano), ética y política (qué es el florecimiento humano), pedagógica (cómo educar para ese bien). Así, nuestro autor plantea un modelo que denomina "triángulo educativo filosófico" en cuyo núcleo se conectan estas tres dimensiones, y que evoca la motivación formativa de la educación. ¿En qué consiste nuestra naturaleza, qué constituye el florecimiento humano individual y colectivo, y qué nos mueve hacia este bien dadas nuestras condiciones?

En el contexto de la educación superior, es importante rescatar esta idea vinculada a la formación integral universitaria: las humanidades forman a personas capaces de enfrentar no solo desafíos profesionales, sino también sociales y morales. La noción clásica de humanidades no se identifica como especialización disciplinaria, sino como proyecto formativo integral. Como se ha mencionado, su finalidad no era producir expertos, sino formar seres humanos capaces de deliberar, juzgar y vivir bien. Y aquí el puente necesario con la ética de las virtudes: en el libro II de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles sostiene que la virtud no es un conocimiento teórico, sino un hábito adquirido por repetición de actos deliberados (*hexis*). Y en el libro VI desarrolla la *phronesis* (prudencia) como virtud intelectual práctica que permite deliberar rectamente sobre lo que es bueno en cada situación concreta.

Si en el Capítulo 1 la ética antigua pregunta qué tipo de persona debo llegar a ser; en el Capítulo 2 la ética moderna pregunta qué acción debo realizar conforme a normas y principios; en este Capítulo 3 las humanidades permiten recuperar la pregunta por el ser del agente dentro del mundo profesional contemporáneo. Sin formación en humanidades, la ética aplicada podría convertirse en mera técnica normativa, incapaz de formar profesionales virtuosos. Las humanidades entonces podrían definirse como el conjunto de saberes orientados a la comprensión del sentido de la acción humana, la formación del juicio práctico y la configuración del carácter.

Considerando esta perspectiva de las humanidades, se puede afirmar que una educación que ponga en el centro la enseñanza de estos conocimientos hará posible la formación de la persona, en contraposición a la formación por competencias, tan en boga en las casas de estudios actuales. El modelo universitario contemporáneo, sobre todo en sociedades con gran cantidad de sectores tecnocráticos, se estructura en función de: resultados de aprendizaje verificables, competencias medibles, estándares de desempeño y eficiencia profesional. Este enfoque es funcional al mercado laboral, sin embargo, ha producido lo que se podría considerar una transformación antropológica: el estudiante ya

no es más un sujeto en formación, sino que se ha convertido en capital humano en entrenamiento. Y con ello la enseñanza universitaria ha dejado de ser lo que antaño fue, para lo cual fue concebida: verdadera formación orientada a la producción científica y la expresión estética[59].

Como se observa, la preocupación por recuperar el protagonismo de las humanidades en la enseñanza universitaria tiene enormes implicancias para la formación humana: los profesionales hoy se gradúan con saberes técnicos que los capacitan para trabajar en sectores específicos; de lo que se trata es de complementar su instrucción con verdadera formación que les estimule la sensibilidad moral, el juicio crítico, el conocimiento del pasado y la virtud como eje central de la vida ética y la formación del carácter, todo lo cual contribuirá a consolidar una educación tal que neutralice la inclinación a la corrupción[60] (a pequeña y gran escala), al egoísmo individualista, al puro exitismo del mercado, y prevenga contra la indiferencia ante las injusticias sociales, la violencia y el mal.

3.1.1. Universidad y saber

Como bien se ha señalado, se debe volver a unir a la enseñanza académica universitaria con sus raíces humanísticas, por lo que resulta pertinente tocar ahora la idea de universidad y el tipo de saber se debe difundir y enseñar. El teólogo y filósofo John Henry Newman en su obra *La idea de una universidad*[61] defiende que la universidad debe ser el espacio de difusión del saber universal[62]. El influyente académico concebía a la universidad conformada por académicos de gran nivel que, en libertad de discusión, se ocuparan de los temas centrales y dieran solución a problemas importantes, y a partir de sus contribuciones pudieran ampliar el acervo cultural e intelectual de la época. Entendía, además, que el saber universitario debía orientarse a "mejorar la condición humana" y ser educación liberal. Un espacio donde se aprenda las grandes líneas del saber y los principios en los que descansa. Newman (2017) sostiene que la universidad debe formar un "intelecto cultivado" y no simplemente limitarse a producir especialistas útiles, formar

[59] Una breve definición dada por el profesor Gonzalo Gamio en sus clases de la maestría en Filosofía.
[60] "Dicen que los tiempos son malos; sean ustedes buenos y los tiempos serán buenos. Ustedes son los tiempos". Famosa frase de San Agustín que nos recuerda que la corrupción no es asunto únicamente de los políticos y la política, sino de todos nosotros.
[61] Se ha tomado como referencia una de las últimas ediciones en español con la traducción de Paula Jullian (2017). Ediciones UC.
[62] Si bien, dado el contexto de la época en la Irlanda del siglo XIX, Newman pretendía una universidad que fuese síntesis entre la teología y la investigación científica, su intención fue, fundamentalmente, preparar a los estudiantes para el mundo, dejando de lado la concepción de seminario o convento.

al individuo para que sea capaz de integrar saberes y comprender la totalidad. De esta manera, la educación liberal que él defiende es formación del juicio, ante todo, y no mera capacitación técnica. Este es uno de sus principales argumentos en su idea de una Universidad, es decir, que la institución universitaria debe promover el cultivo del intelecto.

Así explica Henry Newman lo que llama el "fruto singular de la educación universitaria":

> Se forma con ella un hábito de la mente que dura toda la vida, y cuyas características son libertad, sentido de la justicia, serenidad, moderación y sabiduría. Es lo que me he atrevido a denominar hábito filosófico. Esto es lo que considero el fruto singular de la educación suministrada en una Universidad, en contraste con otros lugares o modos de enseñanza. Este es el fin principal de una Universidad en el trato con sus estudiantes (…) Saber liberal es sólo aquel que se basa en un régimen propio, que es independiente de sus resultados, que no busca complemento alguno, y se niega a ser conformado por ningún fin. (Newman, como se citó en Martín y Cáceres, 2015, p. 348)

Como se lee, su aporte sobre el saber universitario reside en considerarlo la base para una forma de pensar, un hábito de la mente, y esto es especialmente importante en un contexto universitario como el actual que prioriza la enseñanza de saberes prácticos, utilitarios o técnicos. Además, enfatiza en la importancia de valores como la libertad, sentido de la justicia, serenidad, moderación y sabiduría, tan poco estimados en la pedagogía universitaria contemporánea. Aquí el punto de partida es la persona, y naturalmente el punto de llegada será la toma de decisiones para la vida, la formación del juicio práctico que se orienten al bien. "La concepción de educación en Newman hace referencia a la capacidad del individuo para pensar. Lo prioritario para el ilustre inglés es la persona. De este modo, la Universidad deberá promover los aprendizajes que hagan que esta adquiera autonomía en la toma de decisiones y en su puesta en marcha para la vida" (Martín y Cáceres, 2015, p. 357).

En la misma línea de reflexión, Felipe Portocarrero (2017), en *La idea de universidad reexaminada y otros ensayos,* retoma los esfuerzos de Newman en su interés por defender la razón de ser "profunda y más permanente" de la universidad. El autor entiende que la universidad sigue ocupando un rol fundamental en las sociedades contemporáneas, pero critica esa manifiesta vocación actual por "la enseñanza de las competencias necesarias para el desempeño eficiente de alguna ocupación cualquiera" (p. 20). No puede ser solo eso y habla de la pertinencia de otras funciones, aunque de

"naturaleza pedagógica distinta y más duradera" como estimular preguntarse de una forma metódica sobre cualquier asunto humano desde una perspectiva crítica o incentivar nuestra imaginación y articular nuestra capacidad reflexiva mediante el uso de conceptos y categorías, trayendo orden al caos con el que usualmente percibimos la realidad que nos rodea.

Portocarrero habla contra lo que él considera la *marketización*[63] de la educación superior. Defiende el objetivo de una "elaboración filosófica más profunda" acerca del tipo de educación universitaria que debería ser promovida y defendida. Y afirma también que esta concepción puede encontrar enemigos: una mal entendida racionalidad práctica que sigue una dirección contraria bajo el pretexto del pragmatismo, la utilidad y las urgencias del presente. Habla, además, de esa "relativa pérdida de legitimidad" que ha sufrido la universidad en las últimas décadas, pues en parte ha perdido los ideales que forjaron su identidad, a saber: ser formadora de jóvenes estudiantes y generadora de "conocimientos valiosos y pertinentes", buscar la verdad, conocer mejor el mundo y la realidad que nos rodea para transformarlos y traer mayor progreso y bienestar. La presencia de fuerzas del mercado, en tiempos de capitalismo tardío, han producido una mercantilización de la vida intelectual en las universidades que les ha hecho perder su verdadera razón de ser: promover la formación integral del estudiante a partir de la consolidación de saberes universales.

Este saber propio de la universidad que se defiende y que debe ser el sustrato de la enseñanza universitaria conviene definirlo y aclararlo: se trata del saber libre, un saber como fin en sí[64]. El filósofo alemán Josef Pieper (2003) en su obra *El ocio y la vida intelectual* realiza una interesante precisión al respecto. Tomando como referencia a Tomás de Aquino en su definición de las *artes libres* y *artes serviles,* Pieper nos dice que el saber útil es el que está ordenado, mediante el ejercicio de una actividad, al logro de un bien útil; mientras que el saber libre es el saber por el saber mismo, aquel que va al

[63] El autor sostiene que las universidades casi que se han convertido en corporaciones que "venden servicios corporativos a clientes", perdiendo esa noble vocación de ser educación liberal que proporciona una experiencia académica amplia y no especializada cuyo objetivo es formar estudiantes con un pensamiento autónomo e independiente.

[64] Al respecto, Aristóteles en *Metafísica* subrayará que "entre las ciencias, la que escogemos por sí misma con el único fin de saber es más filosófica que aquella que elegimos en vista de los resultados" (libro primero, II, traducción de R. Blánquez Augier y J.F. Torrres Samsó, 1985, p. 30)

entendimiento y se hace filosofía. Así, la libertad de este saber reside en que no está dispuesto para fin alguno y no necesita legitimarse por su función social[65].

Un lector atento podría preguntar si entonces no tiene ninguna utilidad, ¿para qué enseñarlo? Hablamos que no tiene utilidad en sentido práctico o funcional, o en un sentido inmediato o instrumental[66], pero comporta este saber grandes beneficios para la persona en formación: nos realiza, a pesar de que no sepamos muy bien en qué o cómo utilizarlo; amplía nuestro acervo cultural y nos previene frente a lecturas reduccionistas y prejuiciosas de los acontecimientos y la realidad; nos otorga una visión más rica y profunda del fenómeno y la actuación humanos; forma el juicio, el carácter y la capacidad de deliberación del profesional; ayuda a ver la vida con más hondura y a captar la esencia de las cosas; agranda el espíritu y nos humaniza, y un largo etcétera. En un mundo en donde pareciera que todo lo que existe es la materia, el consumo y la diversión entendida no como ocio legítimo, sino como distracción momentánea que prepara volver al quehacer materialmente productivo (Pieper, 2003), este tipo de saber representa el equilibrio fundamental para una vida sana y fructífera en todos sus sentidos, y para la verdadera plenitud a la que está llamado el ser humano.

Una formulación, muy compatible con Aristóteles, respecto de este saber diría que no basta con formar expertos capaces de producir resultados, pues es también imprescindible formar personas capaces de deliberar prudentemente sobre el bien y ordenar la acción profesional hacia fines éticamente valiosos. En consecuencia, el proceso de formación es concebido como proceso de autoconfiguración mediante el encuentro con la tradición y el diálogo crítico. De esta manera, la formación humanística implica trabajo y cambio interiores, no simple adquisición de habilidades o capacidades técnicas.

Este es, pues, terreno fértil para la enseñanza de las virtudes. A partir de disciplinas como la historia, filosofía, literatura o ética, el estudiante será interpelado con preguntas sobre la responsabilidad, el carácter y la deliberación práctica, dimensiones que no se pueden reducir al dominio técnico de las capacidades o competencias de los sílabos universitarios. Las humanidades favorecerán el desarrollo de hábitos no solo

[65] Pieper se refiere al saber útil como propio de la función profesional especializada, y realiza una crítica en la medida en que el mundo del hombre no debe agotarse en ser simplemente "mundo del trabajo". Entendiendo que esta es la forma normal de la actuación humana, Pieper enfatiza que la plenitud de la existencia humana no debe agotarse en ser exclusivamente existencia que trabaja cotidianamente, un fenómeno que ocurre dentro de lo que denominó "el mundo totalitario del trabajo".

[66] Propio de la *razón instrumental* que se rige bajo el criterio de la utilidad de un medio respecto de un fin.

intelectuales, sino —y, sobre todo—morales, como la justicia, la templanza o la prudencia, virtudes tan necesarias para el ejercicio responsable en la vida profesional.

3.1.2. Asombro y filosofía

La reivindicación del rol formativo de las humanidades en la educación superior conlleva a plantear una interrogante —incluso tan fundamental como la necesidad de estas disciplinas académicas— acerca de la actitud intelectual[67] que posibilita este tipo de saber en el estudiante. Hablamos de esa disposición reflexiva que abre el entendimiento para aproximarse y conocer la realidad, una apertura del tipo tal que dispone a la persona para conocer no solo el funcionamiento de las cosas, sino, sobre todo, su sentido. Para indagar y acaso encontrar lo que hay de esencial en la realidad y no solo lo que aparece ante nuestros sentidos, y para interrogar el mundo y buscar la verdad más allá de la sola utilidad práctica. En la tradición filosófica, esta disposición ha sido descrita como *asombro* y constituye la base de la filosofía. Como enseñan los griegos, el filosofar nace del asombro, de aquello que parece común, cotidiano. Aristóteles, en su *Metafísica,* escribía así respecto del asombro:

> En realidad, fue la admiración lo que movió, como lo es hoy, a los primeros pensadores en sus indagaciones filosóficas. Al principio, les llamaron la atención las dificultades más aparentes, después, avanzando despacio, buscaron la solución de los problemas más importantes, tales como los fenómenos de la luna, del sol y de las estrellas (…) Darse cuenta de una dificultad y admirarse, es reconocer la propia ignorancia. (libro primero, II, traducción de R. Blánquez Augier y J.F. Torrres Samsó, 1985, p. 31)

El asombro no nace necesariamente —ni empieza— por cuestiones conceptuales que solo un intelecto cultivado puede llegar a comprender. Como se lee en la argumentación de Aristóteles, el asombro nace de su cercanía con lo práctico y cotidiano, con los problemas reales y acuciantes de la condición humana[68]. Ese mirar primero por lo "más aparente" para luego ir "avanzando despacio" hacia cuestiones más hondas e importantes es el camino que se inicia[69] con el asombro. A este respecto, Pieper (2003)

---

[67] Para conocer la realidad, hace falta no solo nuestro intelecto y el objeto que será *conocido,* sino una disposición del entendimiento con la que uno se aproximará al objeto, a la realidad.

[68] Para Pieper (2003) la pregunta ¿qué significa filosofar? no es una cuestión previa a la filosofía, sino eminentemente filosófica; como sí podría ser una pregunta previa a la física el preguntarse ¿qué significa hacer física? o ¿qué es la investigación física? Esto es así porque la filosofía siempre está pensando sobre su propia naturaleza, como ninguna otra disciplina. "No puedo decir nada sobre la esencia de la filosofía y del filosofar sin afirmar algo sobre la esencia del hombre, y con ello designamos ya un territorio central de la filosofía misma" (p. 80).

[69] Hablamos de inicio no en el sentido de comienzo o primer escalón, sino en el sentido de origen permanente del filosofar. Este es el verdadero sentido del asombro como *inicio* de la filosofía. Pieper aclara

sostiene que el comienzo del filosofar es el asombro, que no significa alejarse de lo cotidiano, sino más bien de sus interpretaciones corrientes, de las valoraciones de las cosas que rigen ordinariamente; y esto no porque uno quiera distinguirse del vulgo, sino porque "repentinamente se manifiesta un nuevo semblante de las cosas. Exactamente, es esta realidad: que en las mismas cosas que manejamos todos los días se hace perceptible una faz más profunda de lo real" (p. 126). Es esta mirada propia del asombro la que permite captar de las cosas, presentes en la experiencia diaria, aquello que no es habitual, evidente u obvio. "Captar en lo cotidiano y habitual lo verdaderamente desacostumbrado e insólito, *mirandum,* es el comienzo del filosofar" (Pieper, 2003, p. 129). Esta actitud, que confiere a la persona ver más allá de lo aparente y que otorga hondura a la propia perspectiva, es lo que distingue al ser humano de las demás especies, y así lo entendieron los antiguos.

Ahora bien, asombrarse significa ser conmovido, experimentar que el mundo es más profundo, más amplio y más rico en misterio[70] de como aparece a la razón común y cotidiana. El asombro también es reconocer la propia ignorancia, pero no solo es eso, es decir, no solo es no saber, sino percatarse de que uno no sabe. Por lo tanto, el asombro incluirá, primero, que la persona se quede perpleja por un instante y que luego se ponga a la búsqueda. Es deseo de saber, "activa exigencia de saber". Esta actitud intelectual conlleva, entonces, también un deseo permanente de saber, de no quedarse con ese no saber, sino estar siempre abierto a conocer, a aprender. Esta sabiduría, objeto de la filosofía, será búsqueda amorosa de la verdad, y no algo que se poseerá enteramente[71]. Una actitud tal que se logre inculcar en los estudiantes les permitirá reflexionar de otra manera, siempre abiertos al conocimiento y a la verdad.

Sin embargo, esta actitud intelectual descrita como *asombro* tiene que ser estimulada para que produzca frutos en el terreno del saber. Naturalmente, no todos poseen la inclinación al saber y al cultivo del intelecto. En la universidad son los profesores quienes deben estimularla. Si bien inculcar el amor al saber es una tarea que inicia —o debería iniciar— en los círculos familiares y a temprana edad desde el colegio,

---

que "el que filosofa no es que venga *desde* el asombro, sino que *no sale* del asombro, a no ser que deje de filosofar de verdad" (p. 133).

[70] Misterio no en el sentido de oscuridad o contrasentido, sino en el sentido de que una realidad es incomprehensible "puesto que su luz es insondable e inagotable. Y esto es lo que el que se asombra capta propiamente" (Pieper, 2003, p. 133).

[71] Partimos de que la posesión de conocimiento nunca puede ser definitiva, en dos sentidos: i) este es inconmensurable y ii) siempre sujeto a corroboraciones y demostraciones. Lo que hoy puede ser una certeza, mañana tal vez no.

los profesores universitarios, sobre todo los que dictan los cursos de humanidades, también pueden complementar idealmente esta labor. Para ello se debe retomar un concepto de *filosofía* que acerque a los estudiantes a este campo del saber y no los aleje. Una concepción de la filosofía que no sea exclusivamente análisis conceptual, elaboración e interpretación de sistemas teóricos abstractos o esclarecimiento del significado de los términos, sino que, cuidando el rigor y la precisión intelectuales, sea también reflexión crítica sobre los problemas concretos de la existencia humana y de la vida cotidiana.

Popper (1994), en *En busca de un mundo mejor,* defiende una concepción de la filosofía que resulta esclarecedora al respecto. Afirma que la filosofía debe buscar verdades interesantes e importantes; es decir, teorías verdaderas, al tiempo que se ocupa de los genuinos problemas de la condición humana, muy a menudo arraigados en problemas fuera de la filosofía, como son la política, la vida social, la religión, la cosmología, la matemática, la ciencia natural y la historia. "Los grandes filósofos no estuvieron empeñados en una labor estética, sino que —al igual que los grandes científicos— fueron, ante todo, a la búsqueda de la verdad, en pos de soluciones verdaderas a problemas genuinos" (p. 229).

La filosofía debe volver su mirada a los problemas reales de la existencia humana, siendo esta disciplina el marco de reflexión que, a través de la razón y la crítica, pueda arribar a soluciones prácticas. Y aparece aquí otro sentido relevante que debe tomar la filosofía, esto es, ser espacio para avanzar en el conocimiento a través de la crítica[72]. La filosofía no es, como sí otras disciplinas, un conjunto de saberes o dogmas, sino una actitud interrogativa respecto de la comprensión de la realidad, a partir de la cual nos ponemos en camino hacia la búsqueda de la verdad sabiendo, al mismo tiempo, que nunca llegaremos a alcanzarla de forma definitiva. Este permanente caminar en la búsqueda –o como ha expresado Pieper este *amoroso buscar*– es el objeto de la filosofía.

Esta actitud crítica que debe tomar la búsqueda de la verdad y el conocimiento desde la filosofía también debe incluir la capacidad de considerar críticamente las propias ideas, sin volverse –empero– relativista o escéptico, y sin perder el valor y la determinación de luchar por las propias convicciones, aun cuando se constate que estas convicciones siempre están sujetas a corrección, a mejorar, y que únicamente

[72] Popper enseña que toda filosofía debe partir de ideas dudosas y perniciosas del sentido común acrítico, con la finalidad de llegar al sentido común esclarecido y crítico (1994, p. 231)

corrigiéndolas se puede uno liberar del error, lo que lo capacita para progresar en el conocimiento. La educación que tiene como base esta actitud ético-filosófica ayuda a la creación o conformación de una sociedad libre y pluralista. Al respecto, Popper (1992)[73] argumenta en la importancia de principios éticos esenciales en la construcción del saber, como: i) el principio de falibilidad, que consiste en reconocer que quizá uno esté equivocado y quizá el otro tenga razón. Pero también es fácil que ambos estemos equivocados; ii) principio de discusión racional, consistente en desear intentar sopesar, de manera tan impersonal como sea posible, las razones en pro y en contra de una teoría o de una postura, que debe ser definida y criticable; iii) principio de aproximación a la verdad, significa que en discusiones en las cuales se evite los ataques personales, casi siempre se pueden acercar las personas a la verdad.

Una educación que tenga como base estos principios, que son tanto epistemológicos como éticos[74], implica, entre otras cosas, la tolerancia y el aprecio por el aporte que se recibe del otro. Así, desde las aulas universitarias se puede contribuir a una sociedad más libre y humana, recuperando este sentido de la filosofía, tanto los aportes de Pieper, que recupera la idea de asombro de los antiguos para el verdadero filosofar, como las reflexiones de Popper, que sienta las bases éticas para el progreso del conocimiento y la verdad.

De esta manera, para luchar contra la marginalización de las humanidades en la enseñanza universitaria, se debe promover una filosofía que se preocupe y sea campo de reflexión de los problemas reales de la vida humana, lo cual toma relación directa con la enseñanza y el aprendizaje de las virtudes. Es verdad que la reflexión filosófica académica se orienta al análisis conceptual del pensamiento de grandes filósofos que han contribuido al progreso de la ciencia y de las humanidades; sin embargo, debe también retomar y fortalecer su sentido de vínculo con la experiencia concreta y cotidiana, puesto que es allí desde donde se toman decisiones éticas y donde la actuación moral se realiza efectivamente. Es de esta instancia desde donde nace la reflexión crítica acerca de lo que es bueno o malo, justo o injusto, conveniente o inconveniente, etc., conformado el marco idóneo y real para la formación del juicio práctico (*phronesis*) y el carácter. En tal sentido, la enseñanza de las virtudes encuentra en este tipo de filosofía un espacio apropiado para ejercitar la deliberación prudencial y orientar así el ejercicio profesional.

[73] La actualidad científica de Sócrates. *Punto Crítico,* (2), 65-68.
[74] Para Popper estos principios éticos constituyen la base de la ciencia.

3.2. La importancia de hacer inteligibles las virtudes aristotélicas en la enseñanza académica y en la formación profesional

Considerando el marco filosófico que proporciona Aristóteles, las virtudes dentro de la enseñanza ética universitaria deben ser presentadas de forma comprensible y relevante para la experiencia profesional contemporánea. Si existe una dificultad, y consecuentemente una necesidad de hacer inteligible las virtudes aristotélicas, esta reside no tanto en su teoría en sí, sino más bien en la posibilidad de adaptarla al contexto institucional y pedagógico de las profesiones descrito con anterioridad. Para lo cual, como se ha venido argumentando, se debe recuperar el nexo fundacional entre la enseñanza superior y las humanidades, al tiempo que se recupera también una noción primordial de filosofía y se cultiva esa disposición intelectual, denominada asombro, que activa y hace fecundo el natural impulso humano hacia el conocimiento y la verdad[75].

Así, la ética de las virtudes se vuelve inteligible en la educación universitaria en la medida en que ilumina decisiones concretas que se deben tomar en el ejercicio profesional, y no se muestra únicamente como una teoría moral histórica. Sin embargo, para que la ética de las virtudes sea significativa en la enseñanza universitaria actual, es necesario hacer inteligibles sus categorías y argumentar su pertinencia frente a los desafíos éticos de las diferentes profesiones.

Hacer inteligible significa hacer comprensible o entendible un concepto o teoría que resulta, inicialmente, difícil de comprender; aclarar de modo que pueda ser comprendido dentro de un determinado contexto. Dicho de otro modo, no solo estudiar a Aristóteles históricamente, sino mostrar cómo sus ideas éticas siguen siendo especialmente relevantes para un mundo como el actual. Por ello, hacer inteligible la ética de las virtudes implica: i) presentar las virtudes no como disposiciones abstractas, sino como cualidades morales necesarias para un ejercicio profesional responsable; ii) mostrar que la formación del carácter ayuda a afrontar dilemas concretos que día a día enfrentan educadores, abogados, médicos o científicos; iii) explicar cómo virtudes como justicia, integridad, prudencia o templanza se traducen en decisiones profesionales específicas.

[75] Aristóteles formula de forma clara la idea de que existe una natural disposición a buscar el conocimiento, una tendencia propia de nuestra naturaleza racional: "todos los hombres, por naturaleza, desean saber" (Metafísica, una afirmación con la que inicia el libro I). Platón ya había expresado que la sabiduría solo podía surgir de la verdad, lo cual significó una de las grandes revoluciones en la historia de las ideas humanas, luchando contra el pensamiento mitológico y contra los sofistas.

Una de las principales dificultades que surge al intentar integrar la ética de las virtudes en la enseñanza superior contemporánea consiste en considerar a las virtudes como disposiciones abstractas que estarían desligadas de las exigencias específicas de la vida y práctica profesionales. Sin embargo, esta interpretación puede ser refutada considerando los aportes a la concepción de la virtud desde la filosofía moral contemporánea, que encuentra en *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes* de Alasdair MacIntyre[76] una acertada elaboración acerca de su comprensión en un mundo como el actual. El pensador escocés sostiene que una adecuada comprensión de la virtud debe partir de una concepción del ser humano como un animal racional cuya vida se desarrolla, inevitablemente[77], dentro de prácticas sociales y redes de dependencia y cooperación mutuas. MacIntyre critica, por ello, las concepciones morales modernas que describen al ser humano como un agente plenamente autónomo e independiente[78]. Desde esta perspectiva, las virtudes no aparecen como cualidades morales meramente ideales, sino como disposiciones necesarias para que los seres humanos puedan alcanzar los bienes propios de sus actividades y sostener las formas de cooperación que hacen posible la vida social. Esta condición de dependencia es la que lleva a MacIntyre a enfatizar en la necesidad de las "virtudes de la dependencia reconocida", aquellas virtudes que permitirán que las personas reconozcan tanto su propia vulnerabilidad como la de los demás, y actúen en consecuencia mediante prácticas de cuidado, justicia y generosidad. Así, la concepción de las virtudes no solo refiere la excelencia del agente racional, sino la capacidad de cooperación mutua dentro de comunidades humanas interdependientes. "Las virtudes que necesitamos son aquellas que

[76] Se tomó la edición en español de la editorial Paidós, con la traducción de Beatriz Martínez de Murguía (2001).

[77] Ya Aristóteles ha explicado en *Política* que somos seres esencialmente sociales (*zoon politikon),* y quien no necesita de los otros o es una "bestia o un dios", en ambos casos una imagen quimérica del ser humano.

[78] Para MacIntyre, esta concepción del ser humano será la base para el desarrollo de la racionalidad práctica, lo cual es precisamente la crítica que le realiza a la filosofía moral de la ilustración en su propósito por fundar una ética que parte de una noción abstracta, desarraiga, del ser humano, y que rechaza la noción clásica de *telos* como eje articulador de modos de ser y prácticas comunitarias. Esta explicación es fundamentada por Gamio (2002) en *Alasdair MacIntyre: animales racionales y dependientes*: "El filósofo escocés está convencido de que una de las más graves deficiencias de la filosofía moral –patente en las éticas ilustradas, pero también en el programa filosófico abierto por After Virtue– consiste en iniciar las reflexiones acerca de los asuntos humanos suponiendo la existencia de un agente racional ya formado, con sus habilidades deliberativas y perceptivas plenamente constituidas, apto y bien dispuesto para la tarea filosófica realmente relevante, a saber, la constitución de los principios rectores de la justicia, la estructura del juicio moral o la reflexión acerca del sentido de las virtudes en el contexto de una vida significativa" (p. 144).

nos permiten reconocer nuestra dependencia de otros y responder adecuadamente a ella" (MacIntyre, 2001, p. 120).

MacIntyre (2001) insiste en que las virtudes deben comprenderse siempre en relación con los bienes humanos y con el *telos* o finalidad de la vida humana. Para ello, el ser humano debe partir de la consideración de su propia dependencia, de la necesidad de los vínculos sociales para poder desarrollarse; en suma, de su propia vulnerabilidad[79]. De esta manera, al asumir todo ello podrá "convertirse en un razonador práctico independiente; vale decir, un agente libre que define el sentido de sus acciones, y en general su vida, en diálogo e interacción crítica con otros miembros de su comunidad" (Gamio, 2002, p. 144)[80]. Y como el bien propio del hombre no se puede precisar de forma inmediata, se debe discernir acerca de una diversidad de bienes que toman forma en situaciones concretas y en prácticas sociales al interior de diferentes comunidades. En esta dinámica de cooperación mutua y de dependencia de los otros es que una persona adquiere independencia formando su carácter y su buen juicio. "A través de esta *paideia* el agente aprende a reconocer y a evaluar intensamente los bienes comunes –anteponiéndolos, si el caso lo requiere, a sus bienes particulares–, así como a considerar reflexivamente sus deseos inmediatos[81]" (Gamio, 2002, p. 145).

En consecuencia, lo que MacIntyre nos está diciendo es que, al entender nuestra condición de dependencia, el florecimiento humano solo es posible dentro de comunidades y prácticas cooperativas que buscan alcanzar bienes comunes, como argumenta Gamio. El desarrollo de las capacidades racionales y morales del ser humano depende de la participación en prácticas sociales y formas de vida comunitarias cuyos bienes atañen por igual a quienes se desarrollan dentro de ellas. Las personas no se desarrollan en el aislamiento, sino dentro de relaciones sociales que transmiten bienes, normas y formas de deliberación práctica. De modo que el florecimiento humano requiere estructuras sociales que permitan el ejercicio de las virtudes, particularmente aquellas que posibilitan el cuidado mutuo, la cooperación y la justicia.

---

[79] La comprensión de la vulnerabilidad como una característica esencial del ser humano es fundamental para su desarrollo ético y moral. Partiendo de esta idea, se puede comprender con mayor profundidad la existencia del ser humano en el mundo y su racionalidad práctica. Estos conceptos son elaborados en *Vulnerabilidad, virtud y cuidado*, de J.M. Montoya y J.M. Giménez (2025). EUNSA.

[80] Gamio (2002). Alasdair MacIntyre: animales racionales y dependientes. *ARETE, 14*(1), p. 144.

[81] La reflexión de Gamio resulta pertinente, puesto que la perspectiva que se debe tener para evaluar los bienes no es la egoísta -que inaugura A. Smith con la idea de perseguir mis propios fines para contribuir a los fines generales- o la altruista -que postula que los bienes ajenos deben buscarse incluso más que los propios-; sino, más bien, una perspectiva que denota una cierta forma de vida, mediante la cual solo se pueden perseguir aquellos bienes en la medida en que también son de los otros.

Al trasladar esta perspectiva al mundo profesional, las virtudes se deben interpretar como cualidades del carácter que posibilitan la realización adecuada de las prácticas propias de cada profesión. Nociones como integridad, justicia o prudencia ya no son vistas como ideales morales abstractos, pues se entienden como disposiciones necesarias para orientar la acción hacia los bienes que constituyen el propósito mismo de las prácticas profesionales. Y es esta naturalmente la finalidad de la práctica de las virtudes al interior de estos espacios laborales y profesionales: aparecen como cualidades morales necesarias al reconocer la condición humana de vulnerabilidad y dependencia mutua, pues se considera que las prácticas profesionales no deben depender únicamente de competencias técnicas o del cumplimiento de normas y protocolos.

En el ámbito profesional, esto implica reconocer que toda práctica orientada al servicio de otros —ya sea el derecho, la educación, la medicina o las comunicaciones— posee ciertos bienes internos que se podrán alcanzar solo a través del ejercicio responsable de quienes participan en ella. Por tanto, las virtudes no son disposiciones morales abstractas simplemente, sino cualidades del carácter que permiten a los profesionales ordenar su actividad hacia esos bienes y contribuir, al mismo tiempo, al florecimiento de la comunidad en la que su práctica toma lugar.

Conviene, ahora, presentar algunas situaciones concretas[82] que ayuden a entender mejor la concepción de las virtudes como cualidades necesarias para un ejercicio adecuado y responsable de la profesión, casos en los que el profesional debe deliberar y tomar decisiones. Aquí lo que se pretender mostrar, a partir de ejemplos plausibles, es que las reglas, normas o códigos no bastan por sí solos, sino que lo realmente decisivo es el carácter del agente.

i) Derecho: justicia frente a intereses institucionales. Un abogado, que se desenvuelve en una compañía, se da cuenta que una práctica interna de la propia empresa, a pesar de que no viola ninguna norma o ley, afecta injustamente a un grupo de trabajadores. Legalmente, el abogado puede limitar su actuación a la defensa de los intereses de su cliente. No obstante, el ejercicio del derecho tiene como bien propio la realización de la justicia dentro de un marco legal. En ese sentido, la virtud de la justicia implica no solo la defensa técnica de una posición, sino considerar también cómo inciden

[82] Cada uno de los ejemplos ha sido cuidadosamente pensado, y surge de la experiencia, la observación de diferentes casos y noticias diarias en la televisión y en las redes sociales, combinando diferentes elementos, situaciones y circunstancias que despiertan el juicio crítico, y cuyo esclarecimiento en la toma de decisiones implica el ejercicio de diferentes virtudes, entre las cuales destaca la prudencia.

las decisiones en las personas afectadas. La virtud propia del abogado residirá, por tanto, en deliberar sobre su actuación para que su práctica profesional no traicione el bien que la justifica socialmente.

ii) Medicina: los protocolos y la prudencia clínica. Un médico debe atender a un anciano con una diversidad de males crónicos. El protocolo clínico sugiere un tratamiento agresivo que, fundamentado en la evidencia empírica, alarga la vida unos años. La prioridad del paciente, sin embargo, es mantener una determinada calidad de vida y evitar lo más que se pueda tratamientos agresivos o invasivos. En este caso, la decisión que debe tomar el médico no puede circunscribirse a la mera aplicación de una regla general. El médico debe ejercer prudencia (*phronesis*) para saber qué decisión respeta mejor el bien del paciente. La virtud aquí consiste no solo en conocer el protocolo a aplicar, sino en saber cómo interpretarlo en función del fin propio de la medicina, esto es, el cuidado y la salud del paciente. Esta situación muestra que la virtud no es un ideal abstracto: la prudencia del médico permite integrar datos médicos y estadísticos, la voluntad del paciente y las consecuencias inmediatas y previsibles del tratamiento. Así, la virtud del médico permite orientar la acción hacia el bien interno de la práctica médica.

iii) Ingeniería: integridad frente a presiones económicas. Un ingeniero forma parte del diseño de una obra pública. Durante el proceso de ejecución la empresa contratista plantea utilizar materiales de menor calidad a fin de reducir algunos gastos y acabar más rápido. Estos materiales, aunque de una muy menor calidad, cumplen con la normativa exigida; sin embargo, el ingeniero, dada su experiencia, sabe que esta decisión puede comprometer la durabilidad y seguridad de la infraestructura. La virtud de la integridad, que es la disposición a mantener la fidelidad a los bienes propios del ejercicio profesional, entra en juego, pues la seguridad y confiabilidad de la obra están en entredicho con estos materiales. La integridad debe ejercerse incluso frente a diferentes presiones económica o institucionales; sin esta importante virtud, el ingeniero podría apelar a un cumplimiento mínimo de la normativa, pero su responsabilidad va más allá de ello.

iv) Educación: responsabilidad del educador en la formación del educando. Un profesor encontró a un alumno plagiando. La institución educativa establece sanciones claras al respecto. Sin embargo, el profesor conoce la historia de vida del alumno y sabe que tiene problemas familiares y personales. La decisión que debe tomar el profesor demanda no solo la aplicación de la norma, sino cumplir el bien propio de la educación,

a saber: la formación intelectual y moral del estudiante. La virtud en este caso se manifiesta como prudencia pedagógica cuya decisión deberá incluir la justicia, la responsabilidad y la finalidad educativa.

v) Caso Adrián Villar (Lima, 2026). El 17 de febrero de este año, Adrián Villar, un estudiante universitario de 21 años, atropelló y mató a la deportista peruana Lizeth Marzano, en San Isidro[83]. Las investigaciones realizadas concluyeron: conducía a alta velocidad y realizó maniobras imprudentes; luego del atropello Adrián se fugó decidiendo no auxiliar a la víctima; la deportista permaneció algunos minutos con vida y no murió de forma inmediata. Además, el caso generó algunas controversias jurídicas respecto de la posibilidad de ser un homicidio doloso debido al comportamiento posterior de Adrián.

Se ha incluido este caso porque es filosóficamente relevante para la tesis al demostrar la insuficiencia de la perspectiva de una ética basada solo en normas, reglas o códigos —propia de la ética del acto— que analiza si: i) existió imprudencia al conducir, ii) si se infringieron reglas de tránsito, y iii) si se configuró algún tipo penal específico. Todas estas consideraciones, si bien son básicas, no agotan la dimensión moral del caso. Aquí se muestra la importancia de la centralidad del carácter, propio de la ética de la virtud: lo moralmente relevante no solo es el accidente y sus circunstancias, sino la respuesta del agente una vez cometida la falta. El hecho de no auxiliar a la víctima y huir no solo refiere a una infracción de tipo penal o normativa, sino a una manifestación del carácter. Las virtudes (o su ausencia) aparecen nítidamente: la prudencia en la conducción responsable, la benevolencia o humanidad cuando se asiste a la víctima, la justicia para reconocer el daño irreparable que se ha causado, la integridad para asumir la responsabilidad y no evadirla.

Este caso puede analizarse a la luz de la teoría de MacIntyre de las *virtudes de la dependencia reconocida*[84]*,* que parte del hecho de que los seres humanos son vulnerables y dependientes; así, en situaciones como el momento posterior al accidente que provocó la muerte de la deportista, la vida de uno depende de las acciones de otro, por lo que se requieren virtudes que respondan apropiadamente a esa dependencia.

---

[83] Para más información acerca del caso lea: https://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/adrian-villar-cronologia-atropello-lizeth-marzano-n516348

[84] Con MacIntyre podemos entender que existen dos tipos de virtudes: las de la dependencia, que hacen alusión a nuestra insoslayable condición biológica y social (justicia, cuidado, humanidad, cooperación mutua, generosidad); y las de la independencia, que se llega a partir del reconocimiento de nuestra dependencia, y cuando logramos ser "razonadores prácticos independientes", que podemos dotar de un sentido propio a nuestras acciones, gracias al diálogo y la interacción crítica con los otros (justicia, templanza, fortaleza, prudencia, entre otras).

Cada uno de los casos aquí mencionados demuestra que la dimensión moral de la acción no puede reducirse al cumplimiento de normas, protocolos, reglas o códigos deontológicos, sino que se necesita una respuesta adecuada del agente, cuyo carácter oriente sus decisiones hacia los bienes propios de cada práctica profesional. Como sostiene MacIntyre, las prácticas humanas se estructuran en función de bienes que solo se alcanzarán a través de la participación virtuosa de quienes las ejercen. Cuando esta perspectiva se hace inteligible en la enseñanza universitaria, las virtudes aristotélicas se entienden como cualidades necesarias en el ejercicio profesional, y ya no como meros elementos de una teoría moral histórica.

CONCLUSIONES

- A lo largo del desarrollo de la presente tesis, se ha demostrado que la ética aplicada es necesaria, pero insuficiente sin bases sólidas en la persona como las que aporta la ética de las virtudes. Mediante una crítica a la ética contemporánea que domina las diferentes facultades universitarias estudiadas —que reduce la ética a normas, reglas, códigos deontológicos, acciones correctas, y cuyo enfoque externo está fuertemente influido por la evaluabilidad del acto—, se ha querido recuperar la ética de las virtudes a través de un contraste primordial: la ética de la virtud tiene como núcleo moral la vida interior, mientras que la ética aplicada enfatiza la acción exterior. Para ello, se ha estudiado la filosofía práctica de Aristóteles y sus elementos teóricos principales —centralidad en el agente, formación del carácter, vida interior, deliberación y hábito— para luego contextualizarla en el problema educativo universitario: no se puede recuperar la ética de las virtudes si no se vuelve a conectar la enseñanza superior con sus raíces humanísticas, entendiendo que la instrucción técnica debe estar fundamentada en una formación moral e intelectual que responda a todas las dimensiones de la persona. Partiendo de esta recapitulación general, las conclusiones específicas de cada capítulo son las siguientes:
- El Capítulo 1 muestra cómo la ética de las virtudes es el resultado de una transformación histórica y conceptual importante y profunda, desde la cual existe un tránsito de la noción homérica de *areté,* que se entiende como excelencia funcional en el cumplimiento del rol social —aquí se hablará de las virtudes del guerrero—, a la noción de *areté* como cualidad moral propiamente de Aristóteles, cuyo énfasis ahora es la disposición del carácter que se adquiere a través de la educación y la habituación. La ética de las virtudes se entiende como formación interior, dominio de las pasiones y deseos, y construcción del carácter. Esta ética, que entiende que primero debe trabajar la dimensión del *ser* para poder dar frutos en el *hacer,* estimula la pregunta ¿qué tipo de persona debo ser?, y coloca en el centro la vida racional, la

mesura y prudencia, y el perfeccionamiento moral para lograr el florecimiento humano.

- Asimismo, el Capítulo 1 relieva la estructura teleológica de la ética de las virtudes, esto es, toda acción tiende hacia un fin, y aquello que otorga sentido pleno a la vida moral es el bien supremo, la eudaimonía entendida como un estado de ánimo estable que se consigue en el vivir bien y ser bueno. Este bien solo se alcanza mediante la práctica de las virtudes, que permiten actualizar las potencialidades del ser humano. En este proceso la prudencia (*phronesis*) es medular al permitir deliberar correctamente y aplicar principios generales a situaciones concretas, integrando razón, deseo y acción. De esta manera, la ética de las virtudes es una ética de la situación y del discernimiento práctico que persigue fundamentalmente el bien humano —los bienes humanos— al interior de la vida en comunidad.
- El Capítulo 2 muestra que la ética que se enseña en las facultades universitarias constituye, fundamentalmente, una ética del acto que es producto de un *giro moderno* cuya reflexión moral ya no reside en la importancia de formar el carácter del agente, sino en evaluar normativamente acciones correctas. Este giro implica que la reflexión y el juicio morales ya no tienen como eje principal al agente —sus disposiciones, motivaciones y proyecto de vida—sino que se trata de la corrección objetiva del acto conforme a códigos deontológicos, reglas y principios. Al desvincular las acciones de su contexto teleológico y de la unidad narrativa de la vida humana —crítica que señalan Williams, Anscombe y MacIntyre— se reduce la ética a un sistema de procedimientos y obligaciones que pueden ser operativamente eficaces, pero que distorsionan y no abarcan completamente la experiencia moral. Esta orientación toma forma en la enseñanza universitaria y en la ética profesional —como se observa en los sílabos estudiados— como una ética mínima que enfatiza criterios verificables de comportamiento, asegurando así una cierta pluralidad de visiones del bien humano en sociedades como la contemporánea. Se demuestra, por tanto, lo insuficiente que resulta esta ética, pues se trata de formar profesionales con una sólida vida interior que se traduzca en el carácter para tomar decisiones orientadas al bien de cada profesión, y no solo actúen correctamente.
- El Capítulo 3 muestra cómo esta formación profesional contemporánea, centrada en competencias técnicas y capacidades que eleven la empleabilidad laboral, es insuficiente si no se vincula con una concepción humanista de la educación

universitaria que aporta contexto filosófico a la ética de las virtudes. Así, la recuperación de las humanidades debe realizarse considerando dos nociones fundamentales: i) una comprensión filosófica del saber —tal como plantean Higgins, Newman o Pieper— que permite comprender que la universidad no es un mero espacio de capacitación instrumental, sino que debe estimular la formación integral de la persona; ii) y una disposición intelectual fundamental, denominada por los antiguos como *asombro*, que estimula en el estudiante una apertura a la realidad tal como es, su sentido y profundidad, y le permite trascender la mera adquisición de competencias técnicas para situarlo en la búsqueda del bien y la verdad. Este saber y esta actitud intelectual constituyen la condición de posibilidad de una verdadera educación humanista. Desde este marco filosófico-educativo, la ética de las virtudes aristotélicas ofrece bases sólidas para volver a retomar la dimensión del carácter, el juicio prudencial y la deliberación sobre el bien en la vida profesional.

- Al hacer inteligible la ética de las virtudes en el contexto contemporáneo se muestra que las virtudes no son ideales abstractos propios de una teoría moral histórica, sino cualidades morales indispensables para un adecuado ejercicio profesional. Esta inteligibilidad se realiza partiendo de una lectura neo aristotélica de las virtudes que tiene con MacIntyre un diagnóstico bastante certero de la naturaleza humana: no solo somos racionales, también debemos reconocer nuestra condición de dependencia de los demás. Es aquí que cobran pertinencia las "virtudes de la dependencia reconocida", aquellas virtudes que permitirán que las personas reconozcan tanto su propia vulnerabilidad como la de los demás, y actúen en consecuencia mediante prácticas de cuidado, justicia y generosidad. Así, la concepción de las virtudes no solo refiere la excelencia del agente racional, sino la capacidad de cooperación mutua dentro de comunidades humanas interdependientes, como lo son los ámbitos profesionales. Esta interpretación, junto con el análisis de casos concretos, permite apreciar que el ejercicio profesional se desarrolla en contextos de interdependencia, vulnerabilidad y cooperación, donde las normas y los códigos, aunque necesarios, son insuficientes. Desde esta perspectiva, las virtudes —entendida como disposiciones estables del carácter— orientan la acción hacia los bienes internos de cada práctica profesional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agejas, J., Parada, J., y Oliver, I. (2007). La enseñanza de la ética profesional en los estudios universitarios. *Revista Complutense de Educación*, *18*(2), 67-84. https://revistas.ucm.es/index.php/RCED/article/view/RCED0707220067A

Alfaro, J. (2022). El concepto de vida (bíos) para Aristóteles y su importancia en la ética eudaimonista. *Apuntes de Bioética, 5*(2), 5-18. https://revistas.usat.edu.pe/index.php/apuntes/article/view/779/1543

Anscombe, E. (1957). *Intention.* Oxford University Press.

Anscombe, E. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy, 33*(124). https://sites.pitt.edu/~mthompso/readings/mmp.pdf

Anscombe, E. (2006). Filosofía moral moderna. En *Conceptos éticos fundamentales.* (compilación, introducción y revisión técnica de las traducciones de Mark Platts). Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. https://epaginapersonal.unam.mx/app/webroot/files/5880/Asignaturas/1878/Archivo2.4497.pdf

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (Trad. R. Sala Carbó). (5ª ed.). Paidós.

Aristóteles. (1970). *Ética a Nicómaco*. (Traducción, introducción y notas de Julián Marías). Centro de Estudios Filosóficos.

Aristóteles. (1977). *Ética a Nicómaco.* (Trad. J. Pallí Bonet). Editorial Gredos.

Aristóteles. (1984). *Gran ética*. (Traducción de J.C. García Borrón). Sarpe.

Aristóteles. (1985). *Metafísica*. (Traducción de R. Blánquez Augier y J.F. Torres Samsó). Sarpe.

Aristóteles. (1991). *Ética a Eudemo*. En Obras Completas, vol. II. (Traducción de Antonio Gómez Robledo). Gredos.

Aristóteles. (1994). *Refutaciones sofísticas.* (Trad. J.L. Calvo Martínez). Gredos.

Aristóteles. (1994). *Política*. (Traducción de Manuel Cruz). Alianza Editorial, 1994.

Beck, H. (1995). ¿Ética normativa o ética de la situación? *Revista filosófica, 2* 163-169. https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/17901/17890

Bolivar, B. (2023). Ética y valores en el desempeño profesional pedagógico del docente del sistema de Educación Superior. *Conrado, 19*(91). http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S1990-86442023000200046&script=sci_arttext&tlng=pt

Buganza, A. (2017). La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética. *Estudios de filosofía,* (55). http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-36282017000100054&script=sci_arttext

Cortina, A. (2000). *Ética mínima* (6ta ed.). Tecnos. https://tallersurzaragoza.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/11/cortina_adela-etica_minima.pdf

Cortina, A. (2005). El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas. *Agora Philosophica,* 12. https://www.agoraphilosophica.com/Agora12/agora12-Cortina.pdf

Cruz, O., y Cordero, M. (2022). Formación ética del contador público en instituciones de educación superior en Colombia. *Reflexiones contables UFPS, 5*(1), 22-34. https://revistas.ufps.edu.co/index.php/RC/article/view/3598/4933

Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro: Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI*. UNESCO.

Echeverría, C. (2013). Educación ética: ¿normas o virtudes? ¿qué giro debe tomar la enseñanza de la ética en la formación de universitarios solidarios? *Persona y Bioética, 17*(2). http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0123-31222013000200002&script=sci_arttext

Eco, U. (2016). *De la estupidez a la locura.* DeBolsillo.

Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford University Press.

Galvao, G. (2021). *La moral kantiana como paradigma moderno de la ética normativa: una revisión crítica de la lectura tradicional*. (Tesis doctoral, Universidad de Navarra).

Gamio, G. (2002). Alasdair MacIntyre: animales racionales y dependientes. *ARETE, 14*(1), 143-148.

Gamio, G. (2005). *¿Qué significa "dar a cada uno lo suyo"?* Justicia distributiva y concepciones del bien en el debate ético-político contemporáneo. Investigación ICALA.

Gamio, G. (2014). *Deliberación y conflicto. Reflexiones sobre el juicio en la ética pública.*

Hesíodo. (2000). *Trabajos y días* (trad. A. Pérez Jiménez). Gredos.

Higgins, C. (2022). La educación en el corazón de las humanidades. *Teoría de la Educación. Revista Universitaria, 34*(1), 49-68.

Hortal, J. (2002). *Ética general de las profesiones*. Desclée de Brouwer.

Hoyos, D. (2011). Revisiones de la ética de la virtud. *Estudios de filosofía*, (44), 61-75.

Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.

Hurtado, A. (2013). La educación del carácter moral. *Franciscanum, 55*(159). http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-14682013000100006&script=sci_arttext

Lara, M., Criscioni, P., Rojas, L., Núñez, H., Lezcano, D., y Solesio, M. (2022). Ética, equidad, transparencia en la modalidad virtual de la educación superior. *Investigaciones y Estudios-UNA,13*(1), 36-46. https://doi.org/10.47133/IEUNA22104a

MacIntyre, A. (1991) *Historia de la ética.* Ediciones Paidos.

MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes* (Traducción de Beatriz Martínez de Murguía). Paidós.

MacIntyre, A. (2013). *Tras la virtud.* Espasa Libros S.L.U.

Martín, M., y Cáceres, J. (2015). La idea de universidad del cardenal John Henry Newman. *Cauriensia, 10.* http://dx.medra.org/10.17398/1886-4945.10.335

Montoya, J.M., y Giménez, J.M. (2025). *Vulnerabilidad, virtud y cuidado*. EUNSA.

Newman, J. (2017). *La idea de una universidad* (Trad. De Paula Jullian). Ediciones UC.

Nussbaum, M. (1986). *La fragilidad del bien:* fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega. Antonio Machado.

Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities*: The human development approach. Belknap Press of Harvard University Press.

Pieper, J. (2003). *El ocio y la vida intelectual.* RIALP.

Popper, K. (1992). La actualidad científica de Sócrates. *Punto Crítico,* (2), 65-68.

Popper, K. (1994). *En busca de un mundo mejor.* Paidós.

Portocarrero, F. (2017). *La idea de universidad reexaminada y otros ensayos.* Universidad del Pacífico.

Rachels, J. (2007). *Introducción a la filosofía moral*. Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, M., Navarro, E., y Redondo, O. (2022). Metodologías vinculadas a la formación ética del administrador. *Revista de Filosofía, 39*, 656-666. https://repositorio.cuc.edu.co/bitstream/handle/11323/9362/Metodolog%c3%adas%20vinculadas%20a%20la%20formaci%c3%b3n%20%c3%a9tica%20del%20administrador.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Scruton, R. (2018). *Cómo ser conservador.* Homo Legends.

Torres, I., y Gallardo, Y. (2023). La enseñanza de la ética en las profesiones jurídicas. *Derecho global. Estudios sobre derecho y justicia, 8*(23).

https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2448-51362023000100069&script=sci_arttext

Vernant, J.P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego.* Paidós.

Williams, B. (1985) *Ethics and the limit of philosophy.* Routledge. https://e-docs.eplo.int/phocadownloadpap/userupload/aportinou-eplo.int/bernard_williams_ethics_and_the_limits_of_philosophy.pdf