

13 - VIRTUD, PHRÓNESIS Y REGULACIÓN DE LAS EMOCIONES: UNA VÍA PARA LA EDUCACIÓN DEL CARÁCTER

Claudia Navarini*

La relación entre las virtudes y las emociones ha sido investigada ampliamente por parte de la filosofía y por parte de la psicología moral, como también por parte de los estudios sobre la educación del carácter¹. Entre las interpretaciones de tal relación que hunden sus raíces en el pensamiento clásico, un lugar relevante es ocupado, sin duda, por los modelos aristotélicos y neo-aristotélicos. Estos, a diferencia de aquellos de impronta platónica, unifican de modo muy estrecho estas dos realidades de la experiencia humana, inspirándose en la célebre afirmación de la *Ética a Nicómaco* según la cual experimentar las emociones «“cuando” y “en los casos en que”, y “con respecto a quienes”, y “para lo que” y “como” se debe, eso es el término medio y lo mejor —lo cual es propio de la virtud—»².

En esta contribución se intenta evaluar en esa óptica, la posible integración entre las virtudes y las emociones considerando el rol especial que juega en ello la sabiduría práctica o *phrónesis*, incluso en la perspectiva filosófico-educativa. Comenzaremos entonces, desde un enmarcamiento de la relación entre dos tipos de conceptos de la virtud y la emoción a la luz de algunos modelos teóricos, focalizándonos en la noción de «regulación emotiva» en sentido, sobre todo, filosófico. Examinaremos después, la cuestión sobre si la regularización de las emociones es una condición para el desarrollo de las virtudes o si, por el contrario, la adquisición de las virtudes es también un instrumento de regularización de las emociones, intentando justificar esta última opción. Por último, consideraremos la aportación de la sabiduría práctica a la teoría de las virtudes, introduciendo la propuesta elaborada por el grupo italiano *Aretai - Center on Virtues*, el modelo *Aretai*, como contexto para la contribución *phronética* a la regulación emotiva. En la conclusión, intentaremos sacar algunas consecuencias de tal impostación para la educación del carácter a través de la virtud, sugiriendo una metodología basada en la mayéutica de tipo emocional y no intelectualista.

* Claudia Navarini, doctora en filosofía, Universidad Católica de Milán (Italia). Docente de filosofía moral en Universidad Europea de Roma (Italia).

¹ Cf. Julien A. Deonna, *The Emotions: A Philosophical Introduction*, con la asistencia de Fabrice Teroni (Londres: Routledge, 2012); Christine Tappolet, *Philosophy of Emotion: A Contemporary Introduction* (Nueva York: Routledge, 2023).

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b.

1. Algunos modelos teóricos de relación entre virtud y emociones.

La intuición aristotélica del nexo entre virtudes y emociones ha tenido una importancia extraordinaria para la ética y para la gnoseología. De hecho, frente a la tendencia (típica de la tradición platónica de tipo dualista) de ver en las emociones o pasiones un obstáculo para el ejercicio de la razón y por tanto un elemento que ésta debe dominar o controlar, la perspectiva que se atribuye a Aristóteles se ha utilizado para mostrar la relación natural entre el mundo emotivo-corpóreo y el mundo intelectual, proponiendo una visión integrada y sinérgica de las facultades humanas. Los pasajes en los que el Filósofo confirma esta lectura holística son innumerables, pero se aplica a todos el pasaje del *De Anima* en el cual afirma que:

por lo que respecta a la mayor parte de estas afecciones (*pathe*), resulta que el alma no padece y no obra nada independientemente del cuerpo, como es el caso de la cólera, de la valentía, del deseo, y en general de la sensación, mientras el pensamiento (*noein*) se asemeja a una afección propia del alma. Pero si el pensamiento es una especie de imaginación (*phantasia*) o no actúa sin imaginación, tampoco podrá ser independiente del cuerpo³.

Y respecto a la relación con las virtudes morales, Aristóteles aclara que las «disposiciones» son aquellas «por las que nos comportamos bien o mal en relación con las pasiones»⁴ porque la virtud ética «tiene que ver con placeres y dolores»⁵ es decir, con acciones y pasiones. Se trata entonces, de un nexo muy estrecho.

En santo Tomás de Aquino el rol de las emociones llega a ser aún más significativo. Tomás enfatiza, de hecho, la idea aristotélica de que las pasiones del alma, o sea las emociones, acompañan la acción moral, llegando a sostener que aquellas tienen la tarea de perfeccionar la acción a través de la virtud, en un modo tal que lleven al sujeto a gozar de aquello que es bueno y a entristecerse por aquello que es malo. «Corresponde a la virtud que uno se entristezca moderadamente por aquello que conlleva dolor y tristeza [...] Es más, aquello sirve también para huir del mal. Como, de hecho, por el placer se busca el bien con mayor prontitud, así por el dolor se huye del mal con mayor fuerza»⁶. En esta óptica las emociones tendrían como fin superior el indicar al virtuoso en modo rápido e intuitivo el valor, también moral, de una acción humana como

³ Aristóteles, *De Anima*, A, 1, 403a 7-14.

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1105b, 25-26.

⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 3, 1104b, 10.

⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 3.

si fueran un «termómetro ético» para evaluar las opciones decisionales o los eventos de carácter moral.

Se capta desde ya con estas pocas referencias cómo el acercamiento aristotélico-tomista conserva una significativa fuerza explicativa en grado de poner frente a frente la oscilación entre la hiper-valorización y la desvalorización del mundo emocional que ha caracterizado buena parte del pensamiento moderno. La valorización del mundo emocional, de hecho, ha producido en la historia del problema líneas exclusivistas que han dado un valor absolutamente prioritario al sentimiento moral —entre otros, obviamente Hume y la tradición que desde él desciende⁷— junto a la persistencia de líneas negacionistas que han seguido viendo en las emociones un potencial peligro para el ejercicio de la razón y por ello, para la activación de los comportamientos más auténticamente humanos⁸. En estas dos perspectivas tendencialmente unilaterales y antitéticas, la relación entre la virtud y la emoción es compleja: las dos soluciones prevalentes son aquella de la «incompatibilidad» que mantiene que o «eres virtuoso o eres emotivo» o «si eres virtuoso no eres emotivo» o aquella del aplanamiento «identificativo» en cuanto la virtud es una emoción/sentimiento o viceversa.

Al contrario, acercamientos integrativos como aquellos de derivación aristotélico-tomista han mantenido en el tiempo la atención hacia una visión holística de la persona, en la que el mundo emotivo y el mundo moral obran en estrecha sinergia. Ni las emociones han de sofocarse o sedarse en la tarea moral de edificación del carácter, ni la vida moral ha de ser reducida a las manifestaciones emotivas que aparecen casi independientemente de la voluntad del sujeto bajo el estímulo de los eventos. Más bien, la moralidad humana que se explica a la luz del intelecto puede

⁷ Cf. David Hume, *Trattato delle passioni*, con la asistencia de Paolo Guglielmoni (Milán: Bompiani, 2001) libros I y II; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b; Christine Swanton, «Hume and Virtue Ethics», en *The Oxford Handbook of Hume*, ed. Paul Russell, Oxford handbooks online (Nueva York: Oxford University Press, 2014), 470-488.

⁸ Cf. David Carr, «Feelings in Moral Conflict and the Hazards of Emotional Intelligence» *Ethical theory and moral practice* 5, no. 1 (2002), 3-21; David Carr, «Virtue, Mixed Emotions and Moral Ambivalence», *Philosophy* 84, no. 1 (2009): 31-46; Jon Elster, «Self-poisoning of the Mind», *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 365, no. 1538 (2010): 221-226.

Aquí es evidente la referencia a la línea racionalista de matriz cartesiana y en buena parte también kantiana, si bien — en Kant — la separación neta entre actividad científica y actividad «del espíritu» haya llevado, en la *Crítica del Juicio*, a reconocer un espacio propio de las emociones y de la afectividad. Cf. Immanuel Kant, *Crítica del juicio* (Milán: Bompiani, 2017).

actuar e interactuar con las emociones en modo constante hasta realizar actos auténticamente libres, si bien nunca absolutamente autodeterminados⁹.

2. La vía indirecta hacia la regulación de las emociones.

En la investigación psicológica contemporánea la cuestión se fue mezclando cada vez más con el tema de la regulación emotiva¹⁰. A partir de los estudios de Nico Frijda¹¹, se ha extendido la idea de que el mundo de las emociones sea sistemático y profundamente interconectado¹², es decir que hay una solidaridad interna en la manifestación y en el desarrollo de las emociones. En consecuencia, a la condición de desregulación emotiva se han asociado una multiplicidad de disturbios psicológicos y psiquiátricos, con consecuencias incluso graves para la vida del sujeto y para la estructura de la personalidad¹³. Emociones no reguladas o desreguladas de hecho, producen excesos y oscilaciones importantes en el campo afectivo, haciendo potencialmente no gestionables o muy difícilmente gestionables, situaciones de angustia, de tristeza, de rabia y lo que sigue¹⁴. Por otra parte, la indiferencia emotiva o el bloqueo de la emotividad constituye igualmente una disfunción de la percepción e influye negativamente sobre el comportamiento, como muestran los numerosos estudios sobre la alexitimia y en general sobre los estados no afectivos¹⁵. Más allá de los aspectos clínicos y cognitivos indagados por la psicología, se puede afirmar que, desde un punto de vista antropológico, la capacidad de experimentar emociones adecuadas a las situaciones de vida constituye un aspecto irrenunciable de la salud relacional y moral. Tal inadecuación lleva, entre otras cosas, a reinterpretar radicalmente la noción de «emoción positiva» que en este contexto no son ya sólo aquellas agradables, sino aquellas correspondientes a la situación moral en juego¹⁶.

⁹ Cf. Claudia Navarini, *Autonomia e immaginazione morale: Etica, bioetica e neuroscienze* (Roma: Editori Riuniti University Press, 2012).

¹⁰ Cf. James Gross, «The Emerging Field of Emotion Regulation: An Integrative Review», *Review of General Psychology* 2, no. 3 (1998): 271–299.

¹¹ Cf. Nico H. Frijda, *The emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

¹² Cf. Darcia Narvaez, «The emotional foundations of high moral intelligence», *New Directions for Child and Adolescent Development*, no. 129 (2010): 77–94.

¹³ Cf. Daniel G. Dillon, Christen M. Deveney y Diego A. Pizzagalli, «From Basic Processes to Real-World Problems: How Research on Emotion and Emotion Regulation Can Inform Understanding of Psychopathology, and Vice Versa», *Emotion Review Journal of the International Society for Research on Emotion* 3, no. 1 (2011).

¹⁴ Cf. Judy Garber y Kenneth A. Dodge, *The Development of Emotion Regulation and Dysregulation*, Cambridge Studies in Social and Emotional Development (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

¹⁵ Cf. Graeme Taylor, «Recent developments in alexithymia theory and research», *Canadian Journal of Psychiatry. Revue Canadienne de Psychiatrie* 45, no. 2 (2000): 134–142.

¹⁶ Cf. Barbara L. Fredrickson, «The Role of Positive Emotions in Positive Psychology: The Broaden-and-build Theory of Positive emotions», *American Psychologist* 56, no. 3 (2001): 218–226.

Sin embargo, actuar directamente sobre las emociones puede ser complejo, dado que muchas veces ellas son experimentadas por el sujeto como algo que «sucede»¹⁷. Es ciertamente posible inducir emociones a través de estímulos provocados conscientemente. Por ejemplo, se pueden construir narraciones cinematográficas capaces de producir el llanto, la hilaridad o la indignación en quien las ve; o el espectador puede buscar experiencias que generan determinadas emociones por ver una película que suscita miedo, terror o suspenso. Sin embargo, si bien una emoción puede ser producida por una causa voluntariamente colocada, su manifestación puede no ser activada directamente sino indirectamente, es decir, colocando voluntariamente la causa de la emoción, pero no la emoción en cuanto tal, a diferencia de cuanto sucede con los pensamientos y con las acciones libres. No podemos, de hecho, estar alegres sólo porque hemos decidido estarlo, mientras sí es posible, en cambio, realizar experiencias que nos «hagan estar felices»¹⁸.

He aquí por qué muchas veces las emociones suceden, o bien, se encuentran en la experiencia de manera incluso independiente de nuestra voluntad y de nuestras intenciones. No obstante que haya nexos causales entre algunos eventos y algunas emociones, en algunos casos nuestro juicio sobre el evento o sobre el objeto que genera la emoción no es coherente con lo que experimentamos emotivamente. Es el caso de las emociones recalcitrantes (*recalcitrant emotions*) ampliamente estudiadas por su característica de «huir» del juicio de valor¹⁹. Por ejemplo, se pueden tener miedos ligados a objetos o situaciones que no consideramos en sí peligrosos, como el miedo a la altura incluso en situaciones de seguridad, o aquel miedo a las arañas comunes no venenosas, o el miedo difundido entre los niños a la oscuridad o a los monstruos. La dificultad para encuadrar la génesis de tales experiencias emotivas ha llevado una parte de la investigación a individuar el contenido cognitivo en «pensamientos vagos» o imágenes²⁰, o también en

¹⁷ Cf. Kristján Kristjánsson, *Virtuous Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

¹⁸ Cf. Terence Irwin individua la educabilidad de las emociones, tomísticamente entendidas, en la dirección voluntaria de la atención. No tengo dificultad en admitirlo: afirmar que no se pueda «actuar directamente» sobre las emociones no significa que no sean ineducables o que vengan entendidas en sentido determinístico. Se trata, en todo caso, de vías «indirectas», entre las cuales el trabajo sobre las virtudes puede realizar un rol decisivo. Cf. Terence Irwin, «Education for Virtue», en *Attachment and Character*, ed. Terence Irwin (Oxford University Press, 2021), 154–173.

¹⁹ Cf. Michael S. Brady, «The Irrationality of Recalcitrant Emotions», *Philosophical Studies* 145, no. 3 (2009): 413–430.

²⁰ Cf. Andrew Ortony, Gerald L. Clore y Allan Collins, *The Cognitive Structure of Emotions*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

percepciones relacionadas con ellos²¹ según la noción aristotélica de *phantasia* capaz de generar fantasmas (*phantásmata*).

¿Habrá entonces que afirmar que la vida emotiva se sustrae a la educación moral y al ejercicio de la voluntad? Como ya hemos mencionado, existen vías indirectas de acceso a la esfera de las emociones que podrían consentir no solo a hacerlas explícitas, sino también a intervenir sobre su forma, es decir, a plasmarlas oportunamente. Se comprende aquí con bastante mayor claridad la propuesta, antigua pero innovadora, de Aristóteles, pero aún más de Tomás, de interpretar las virtudes morales como instrumentos de regulación de las emociones. Decir que sentir una emoción «“cuando” y “en los casos en que”, y “con respecto a quienes”, y “para lo que” y “como” se debe»²² es propio de la virtud podría significar que el desarrollo de las virtudes actúa indirectamente sobre la génesis y sobre la manifestación de las emociones en al menos dos sentidos principales: i) a través de la activación de las emociones apropiadas a la situación moral en juego, ii) a través de la regulación de su intensidad, de manera que pueda permanecer en la disponibilidad del sujeto agente y no lo arrastre a la irracionalidad emotiva. Este segundo aspecto, en un tiempo mal comprendido, es lo que constituye el corazón de la distinción tomista entre pasiones ordenadas y pasiones desordenadas. No se trata de una imposición de racionalidad sobre la afectividad y una desvalorización de la vida emotiva, sino una visión armónica de las facultades humanas que les asigna una jerarquía natural, gracias a la cual todo aspecto humano (entre los cuales ciertamente se encuentra la emotividad) pueda ocupar «su lugar» y contribuir al florecimiento moral del sujeto²³.

El instrumento clave para tal objetivo, en la tradición moral aristotélico-tomista, es justamente la virtud y específicamente la virtud moral y la *phrónesis* cuya forma son las virtudes morales²⁴. Esta, caracterizándose como una disposición habitual para el bien de carácter práctico —o sea dada por el ejercicio—, conforme a la razón y en tal manera que se coloca en la *medietas* entre excesos opuestos, puede consentir un camino de edificación del carácter que desarrolla la competencia moral, la vida buena —u orientada al bien— y el equilibrio entre emociones y razón.

²¹ Cf. Mauro Rossi y Christine Tappolet, «What Kind of Evaluative States are Emotions? The Attitudinal Theory vs. the Perceptual Theory of Emotions», *Canadian Journal of Philosophy* 49, no. 4 (2019): 544–563.

²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b.

²³ Cf. Stephen Theron, *Thomas Aquinas on Virtue and Human Flourishing* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018).

²⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 1.

3. ¿Va primero la virtud o la regulación emotiva?

Aquí se coloca, sin embargo, un problema teórico importante. Se puede preguntar, si la posesión de las virtudes es para favorecer la regulación de las emociones o si más bien el trabajo sobre las emociones y sobre su regulación es favorecer la adquisición de las virtudes.

La razón principal por la cual se sostiene que la regulación emotiva precede a las virtudes es el hecho de que en el campo educativo se trabaja con las emociones del niño, para hacerle reconocer y distinguir unas de otras, mucho antes de que la virtud sea entendida por ellos²⁵. Este elemento se une, entre otras cosas, a la idea bastante difundida en la investigación psicológica de que —al contrario— una regulación emotiva carente es muchas veces fruto de elementos relacionales y educativos, o incluso de factores genéticos y neuropsicológicos que preceden por mucho a las elecciones libres y conscientes de la persona, las cuales son más bien esenciales para adquirir las virtudes y para ser verdaderamente virtuosos²⁶.

En una visión inversa, sin embargo, no se afirma que la adquisición de las emociones venga gracias a las virtudes —y menos por las virtudes plenamente poseídas (*full blown*)—, ni que sin las virtudes no pueda haber un sistema emotivo naturalmente bien regulado, sino que el trabajo sobre las virtudes pueda producir incluso efectos de tipo regulador sobre las emociones, dado que las virtudes morales tienen en gran medida que ver justo con las emociones²⁷. Por otra parte, varios modelos de educación del carácter afirman que el aprendizaje de la virtud no sucede siendo adultos, sino que es fundamental exponer la virtud a los niños cuanto antes, incluso si su plena posesión se manifieste más tarde, con un nivel de elaboración cognitiva y de capacidad decisional más maduro²⁸. Si acaso, se puede hipotetizar que entre algunas virtudes morales y algunas «emociones virtuosas» hay un nexo tan estrecho que se trata en la práctica de una única área de aprendizaje en la cual al desarrollar una significa, *ipso facto*, desarrollar la otra²⁹.

Otra observación formulada por quienes critican la potencialidad de las virtudes en este ámbito respecta al cuidado de la desregulación emotiva. Se afirma que tal síntoma tiene una

²⁵ Cf. Nicole B. Perry et al., «Maternal Socialization of Child Emotion and Adolescent Adjustment: Indirect effects through emotion regulation», *Developmental Psychology* 56, no. 3 (2020): 541–552.

²⁶ Cf. Gopal Sreenivasan, *Emotion and Virtue*, Princeton scholarship online (Princeton: Princeton University Press, 2021).

²⁷ Cf. Claudia Navarini y Ettore de Monte, «Fear as Related to Courage: An Aristotelian-Thomistic Redefinition of Cognitive Emotions», *Humana.Mente: Journal of Philosophical Studies* 12, no. 35 (2019): 167–189.

²⁸ Cf. James Arthur et al., *Teaching Character and Virtue in Schools* (Nueva York: Routledge, 2017).

²⁹ Cf. Paul Carron, «Virtue Cultivation and the Skill of Emotion Regulation», en *Skill in Ancient Ethics: The Legacy of China, Greece and Rome*, ed. Tom Angier y Lisa Raphals (Londres: Bloomsbury Academic, 2022), 115–140.

relevancia clínica importante, asociada generalmente a psicopatologías complejas que necesitan de psicoterapia y, en su momento, de terapias farmacológicas, por lo que sería inadecuado pensar en intervenir en una condición semejante con un recorrido moral como el desarrollo de las virtudes³⁰. Incluso aquí se puede contraargumentar, un nivel patológico de disfuncionalidad en la articulación de las emociones, así como de otras funciones cognitivas, necesita naturalmente de instrumentos de diagnóstico y de cuidado apropiados y validados científicamente. El desarrollo de las virtudes no apunta al fin de reemplazar las terapias clínicas, sino de ayudar a la formación del carácter, lo cual es una tarea educativa o auto educativa imprescindible y por sí misma, no clínica. La aportación de las virtudes podría ser indicada como una estrategia preventiva o como aspecto coadyuvante o motivante en las tendencias comportamentales subclínicas o al interno de los procesos de cuidado, pero en tal extensión es accesoria respecto a sus funciones principales³¹. En otras palabras, incluso desde fuera de un contexto psicológico clínico, se puede hablar de regulación y de desregulación emotiva como factores importantes del crecimiento moral implicados por el desarrollo de las virtudes.

Al mismo tiempo que algunos autores proponen la regulación emotiva como precondition de las virtudes o también como factor que predispone a ellas³², varios modelos afirman que la regulación emotiva pueda surgir como efecto de la virtud, o al menos de su proceso de adquisición³³. Tal interpretación reactualiza la cuestión de la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, donde se afirma que «la pasión es un movimiento del apetito sensitivo [...] mientras que la virtud moral no es un movimiento, sino más bien *principio del movimiento* apetitivo»³⁴. Aún más claramente, Tomás explica que la virtud no puede ser ella misma una emoción, sino más bien

³⁰ Cf. Laura Campbell-Sills y David Barlow, «Incorporating Emotion Regulation into Conceptualizations and Treatments of Anxiety and Mood Disorders». en *Handbook of emotion regulation*, ed. James Gross (Nueva York: The Guilford Press, 2007), 542–559.

³¹ Cf. Carmel Proctor, «Virtue Ethics in Psychotherapy: A Systematic Review of the Literature», *International Journal of Existential Positive Psychology* 8, no. 1 (2019): 1–22; Peter J. Jankowski et al., «Virtue, Flourishing, and Positive Psychology in Psychotherapy: An Overview and Research Prospectus», *Psychotherapy* 57, no. 3 (2020): 291–309; Peter J. Jankowski, Laura E. Captari y Steven J. Sandage, «Exploring Virtue Ethics in Psychodynamic Psychotherapy: Latent Changes in Humility, Affect Regulation, Symptoms and Well-Being», *Counselling and Psychotherapy Research* 21, no. 4 (2021): 983–991.

³² Cf. Joshua A. Skorburg, «Where are virtues?», *Philosophical Studies* 176, no. 9 (2019): 2331–2349; Matt Stichter, «Learning from Failure: Shame and Emotion Regulation in Virtue as Skill», *Ethical Theory and Moral Practice* 23, no. 2 (2020): 341–54.

³³ Cf. Gülden Gökçen, Coşkun Arslan y Zeliha Traş, «Examining the Relationship between Patience, Emotion Regulation Difficulty and Cognitive Flexibility», *European Journal of Education Studies* 7, no. 7 (2020): 131-152. <http://dx.doi.org/10.46827/ejes.v7i7.3160>; Kristjánsson, *Virtuous Emotions*; Navarini y Monte, «Fear as Related to Courage: An Aristotelian-Thomistic Redefinition of Cognitive Emotions».

³⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 1. (Énfasis de la autora).

es lo que, como efecto suyo, establece el justo medio entre pasiones contrarias: «La virtud es el [justo] medio entre las pasiones no en base a su esencia, sino en base a sus efectos, es decir en cuanto establece el justo medio entre [dos] pasiones»³⁵. Se podrían traer varios ejemplos de cómo esta lectura funciona en la vida práctica, permitiendo, por ejemplo, a la virtud de la valentía no sólo «mediar» entre las emociones opuestas del miedo y la temeridad, y menos aún a «combatir» simplemente el miedo, sino a regular «desde dentro». La persona virtuosa no elimina las emociones que la impulsan a temer o a arrojarse a situaciones difíciles, ni se limita a encontrar un compromiso para actuar, sino que plasma tales emociones de tal modo que ellas contribuyan a la perfección de la acción³⁶.

Esto permite comprender el rol causal de las virtudes en la manifestación emotiva regulada, que lleva, de hecho, a que Tomás afirme con claridad que «cuanto más una virtud es perfecta, tanto más causa la pasión»³⁷ en modo conforme a la razón. El conflicto entre «razón y corazón» entonces, es para Tomás fruto de una condición moral todavía imperfecta que va sintonizándose gracias al desarrollo de las virtudes, con el progresar de la vida moral hasta hacer que perciba el bien con tal espontaneidad hasta llegar a ser «casi señalado» por la emoción. En otras palabras, la sensibilidad para el bien puede llegar así de refinada para el virtuoso que alcance una dimensión casi intuitiva y que permita a las emociones ser casi transparentes del bien percibido y querido³⁸.

4. El rol de la virtud, o bien, de la *phrónesis*.

Este aspecto pone a la luz el rol especial de la sabiduría práctica o *phrónesis*³⁹, la cual transversalmente a todas las virtudes corresponde justamente a tal «sensibilidad moral» con la cual llega a ser capaz de ver y realizar el bien particular. De hecho, incluso las interpretaciones de la relación entre virtud y emoción que ven en la regulación emotiva una condición o causa de las virtudes particulares, coinciden después en el reconocer a la *phrónesis* el carácter de «reguladora de las emociones»⁴⁰. Conviene entonces dedicar algunas líneas a la relación entre sabiduría

³⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 1.

³⁶ Cf. Navarini y Monte, «Fear as Related to Courage: An Aristotelian-Thomistic Redefinition of Cognitive Emotions».

³⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 5.

³⁸ Cf. Giacomo Samek Lodovici, *L'emozione del bene: Alcune idee sulla virtù*, *Filosofía morale* 39 (Milán: Vita e Pensiero, 2011).

³⁹ Cf. El concepto se superpone en gran medida con la noción de prudencia de Tomás como el «razonamiento correcto de las cosas que deben hacerse», o en latín, «recta ratio agibilium»: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 65, a. 1; cf. Giuseppe Barzaghi, «Senso e valore della “ratio” tomística», *Divus Thomas* 95, no. 1 (1992); 9-20.

⁴⁰ Monika Ardel, «Empirical Assessment of a Three-dimensional Wisdom Scale», *Research on aging* 25 (2003): 275–324; Dilip V. Jeste et al., «The New Science of Practical Wisdom», *Perspectives in Biology and Medicine* 62, no. 2

práctica y virtud, para iluminar mejor incluso la relación entre virtudes y emociones. A excepción de pocas posiciones críticas, como por ejemplo Lapsley⁴¹ y Miller⁴², el tema está suscitando gran interés en la comunidad científica⁴³, que atribuye a la *phronesis* el valor clave de la meta-virtud, de integradora de la virtud, o de «virtud fundamental»⁴⁴.

Si la sabiduría práctica se identificase con la virtuosidad, o sea con un elemento esencial o forma común a las virtudes⁴⁵, entonces el rol de regulación de las emociones de la virtud se seguiría lógicamente. En la propuesta teórica denominada «Aretai Model» —en proceso de elaboración— la *phronesis* viene justamente interpretada como *ethical expertise* fundamental que habilita al sujeto moral a actuar virtuosamente, mientras las virtudes singulares son vistas como declinaciones de la *phronesis* en las situaciones morales concretas⁴⁶. En consecuencia, adquirir la sabiduría práctica significa en esta óptica, llegar a ser virtuosos o sea capaces de activar las distintas virtudes como exigencias de la virtuosidad —o sabiduría práctica— cuando es necesario. Sería entonces

(2019): 216–36; Catherine Darnell, Blaine J. Fowers y Kristján Kristjánsson, «A multifunction approach to assessing Aristotelian phronesis (practical wisdom)», *Personality and Individual Differences* 196 (2022): 1–10.

Entre los modelos que por el contrario toman distancia de la idea de que la regulación emotiva sea una componente de la *phronesis* véase, por ejemplo, Roger Walsh, «What is Wisdom? Cross-Cultural and Cross-Disciplinary Syntheses», *Review of General Psychology* 19, no. 3 (2015): 278–293.

⁴¹ Cf. Daniel Lapsley, «The Developmental Science of Phronesis», en Caro; Vaccarezza, *Practical wisdom*, 138–59;

⁴² Cf. Christian Miller, «Flirting with skepticism about Practical Wisdom», en Caro; Vaccarezza, *Practical wisdom*, 52–69.

⁴³ Cf. Igor Grossmann et al., «The Science of Wisdom in a Polarized World: Knowns and Unknowns», *Psychological Inquiry* 31, no. 2 (2020): 103–133; Mario de Caro y Maria S. Vaccarezza, eds., *Practical Wisdom: Philosophical and Psychological Perspectives*, Routledge studies in ethics and moral theory (Londres: Routledge, 2021).

⁴⁴ La reflexión virtud eurística se ha recientemente interrogado sobre cuáles son —si existen— los componentes de la sabiduría práctica. Entre los modelos propuestos, Monika Ardelt, en la elaboración de su escala de medición de la sabiduría —Three-Dimensional Wisdom Scale (3D-WS)— individua tres características de personalidad «cognitivas, reflectivas, afectivas» (cf. Ardelt, «Empirical Assessment of a Three-dimensional Wisdom Scale»), con una perspectiva explícitamente pedagógica, poniéndose el objetivo de formar la sabiduría sobretudo en los niños, a través del cultivo de las tres diversas partes de las que se compone. El «Modelo Jubilee» (cf. Darnell, Fowers y Kristjánsson, «A multifunction approach to assessing Aristotelian phronesis (practical)») atribuye a la *phronesis* cuatro funciones (*constitutive, emotional regulative, blueprint, integrative*), elaborando un nuevo modelo empíricamente fundado en el cual la sabiduría se podría cuantificar a través de un instrumento de investigación componencial que utiliza sobre todo escalas existentes o partes de ellas. Nancy Snow y colegas (cf. Snow, Nancy; Wright, Jennifer y Michael Warren, «Phronesis and Whole Trait Theory: An Integration», en Caro; Vaccarezza, *Practical Wisdom*, 70–95) sugieren también la subdivisión en cuatro componente no muy distintas a las del Modelo Jubilee (*action guidance, regulation of a multiplicity of virtues within character, emotion regulation, reflection on one's life as a whole*), para probar empíricamente la sabiduría práctica con la «*ethical expertise*» buscando individualar analogías y diferencias entre la *expertise* en general y la *ethical expertise* cf. Jason Swartwood y Valerie Tiberius, «Philosophical Foundations of Wisdom», en *The Cambridge Handbook of Wisdom*, ed. Robert J. Sternberg y Jennifer Jordan (Nueva York: Cambridge University Press, 2019), 10–39; Mario de Caro y Maria S. Vaccarezza, «Morality and Interpretation: the Principle of Phronetic Charity», *Ethical Theory and Moral Practice* 23, no. 2 (2020): 295–307; Cheng-hung Tsai, *Wisdom: A skill theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).

⁴⁵ Cf. Caro y Vaccarezza, «Morality and Interpretation: the Principle of Phronetic Charity».

⁴⁶ Cf. Maria Silvia Vaccarezza, Kristján Kristjánsson y Michel Croce, *Phronesis (Practical Wisdom) as a Key to Moral Decision-Making: Comparing Two Models*, Insight Series (Jubilee Centre for Character and Virtues, 2023).

necesario y suficiente detectar la *phrónesis* para encontrar la virtuosidad del sujeto, y sería necesario y suficiente formar la sabiduría práctica para adquirir simultáneamente las virtudes, si bien en modo variable en cuanto un sujeto puede ser más experto moralmente en algunos contextos respecto a otros. Al mismo tiempo, adquirir la sabiduría práctica y entonces la virtud, se convertiría en un camino para la regulación de las emociones, desde el momento en que la capacidad de regulación emotiva parece ser justamente una característica de la *phrónesis*.

Desde el punto de vista de la educación moral entonces, emerge que el formar el carácter significa esencialmente hacerse sabios, es decir educar en la sabiduría práctica. Esto hace surgir dos cuestiones, i) ¿cuáles son los componentes, si existen, de la sabiduría práctica?; y ii) si cultivar separadamente los componentes sea el modo para educar para la *phrónesis*, a su vez relacionada con la regulación moral de las emociones.

¿Existen partes o componentes o funciones en la sabiduría práctica, si se define como «esencia» de las virtudes, o sea como la virtuosidad? Sin entrar en la complejidad de un discurso metafísico u ontológico, se puede genéricamente consentir la idea de que la esencia sea aquello por lo cual una cosa es eso y no otra cosa. Socráticamente hablando, la «caballeidad» del caballo. Entonces, la sabiduría práctica puede definirse como aquello por lo cual una virtud es tal —y no otra, por ejemplo, mera continencia o disposición natural o vicio—. Más aún, podría definirse como aquella apropiación (*expertise*) ética que da razón del ser (*ratio essendi*) de las virtudes. En la práctica, las diversas virtudes se pueden considerar como *expertise* ética declinada en las situaciones de la vida y en los sujetos que encuentran varios tipos de bienes, emociones, de sollicitaciones, de objetivos, de valores. Reconocemos a una persona buena, es decir, prácticamente sabia por sus comportamientos virtuosos, o bien por las virtudes que nos hacen conocer (*ratio cognoscendi*) su virtuosidad. Entre *phrónesis* y virtudes particulares, a fin de cuentas, hay una correspondencia como entre la esencia y los accidentes o incluso —aristotélicamente— como entre la forma y la materia. Y como la esencia la inferimos por los accidentes, sin verla e incluso debiendo admitirla como elemento de inteligibilidad de las categorías, así ocurre con la sabiduría práctica respecto a las virtudes.

En este sentido, tal vez, el empeño en buscar los componentes «esenciales de la esencia» es menos importante que la capacidad de distinguir la *phrónesis* en su complejidad como *ethical expertise*. Para evitar que la noción de sabiduría práctica se parcele en una sumatoria de partes que enlistar en modo más o menos exhaustivo, será entonces importante concebir las características de

la *phrónesis* como simples descripciones. De todas maneras, desde el punto de vista educativo y psicológico, ii) la investigación de aspectos cuantificables para caracterizar la *phrónesis* como *ethical expertise* tiene su relevancia incluso con la finalidad de traducir el modelo en programas de formación. En este momento de la investigación, el *Aretai Model* está evaluando las habilidades intuitivas, deliberadas y emotivas entre las características de la *phrónesis*.

Conclusiones: Educación phronética y mayéutica

Se ha intentado proponer que, en vez de considerar los componentes separados de la *phrónesis*, es preferible hacer referencia simplemente a características que se presentan unitariamente en la experiencia moral y que sirven prevalentemente para probar el constructo desde el punto de vista psicológico y pedagógico.

El nexa con la educación de las emociones debería entonces aparecer claro. Si experimentar rabia, alegría, tristeza, miedo, amor y todas las demás emociones «“ cuándo” y “en los casos en que”, y “con respecto a quiénes”, y “para lo que” y “como” se debe» viene de la virtud, entonces la virtud, o sea la *phrónesis*, permite a las emociones ser «reguladas» o bien corresponder a los bienes y a los males ínsitos en las distintas opciones decisionales. Buscar desarrollar la virtud o *phrónesis*, en otras palabras, significa desarrollar *ipso facto* la regulación emotiva como un proceso coherente de educación del carácter.

Abrazar una hipótesis de este tipo significa también revisar en parte la modalidad de educación de las virtudes. En algunos modelos se sugiere utilizar una metodología que transfiera la visión ejemplarizadora de la educación de Zagzebski⁴⁷ a través del recurso, por ejemplo, de textos literarios que presentan ejemplos virtuosos⁴⁸. El modelo de educación del carácter del «Jubilee Center for Character and Virtues» de la Universidad de Birmingham obra en este sentido, partiendo de la idea de que la dimensión de «exposición» a la virtud del sujeto en edad evolutiva, preferentemente a tierna edad, sea un elemento decisivo para acelerar y optimizar la adquisición de las virtudes y el florecimiento moral. Tal impostación se basa en la idea de que las virtudes van más «cultivadas» a través de la observación del comportamiento ajeno que, si se aprenden con la

⁴⁷ Cf. Linda Trinkaus Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory* (Nueva York: Oxford University Press, 2017).

⁴⁸ Cf. James Arthur et al., *Knightly Virtues: Enhancing Virtue Literacy through Stories Research Report* (Birmingham: Jubilee Centre for Character & Virtues, 2014); Ian Davison et al., «How to assess Children's Virtue Literacy: Methodological Lessons learnt from the Knightly Virtues programme», *Journal of Beliefs and Values* 37, no. 1 (2016): 16-28.

enseñanza y la explicación, mientras sólo en un segundo momento vendrían buscadas en primera persona.

Esta estrategia educativa puede superar las dificultades de una comunicación moral abstracta e intelectual como demuestran los resultados de las «*schools of character*» que ha adoptado como modelo en sus programas escolares en varias escuelas del Reino Unido. Sin embargo, permanece el riesgo de que la fuerza motivacional sea anulada por algunos factores⁴⁹. Por ejemplo, la presentación del ejemplar virtuoso a través de la narración podría permanecer en un espacio virtual, eficaz al interior del *setting* narrativo, pero no fácilmente transferible a la vida real. Esto se ha hecho muy frecuente por la actual división entre identidad narrativa y vida real, alimentada por el uso intensivo de internet, de las redes sociales y de la realidad aumentada, a la que los niños y jóvenes hacen siempre mayor alusión⁵⁰.

Conviene entonces intentar introducir elementos ulteriores que puedan interceptar siempre mejor las necesidades educativas morales, justamente a partir de la integración entre virtudes y emociones hecha posible por una *educación phronética*⁵¹. Podrá ser de ayuda, en vía tentativa, el empleo del método mayéutico, basado fundamentalmente en colocar preguntas de sentido progresivas en una escucha empática, siempre que se integre con una atención situacional que module el diálogo sobre la factibilidad de la recepción y que apunte a una implicación emotiva dirigida a la aspiración y al florecimiento de quien aprende. Tal visión no reinsertaría disimuladamente la procedencia de la regulación emotiva respecto a la educación del carácter, en cuanto trabajaría sobre las emociones «así como son» para generar un deseo de bien y una práctica gradual de la virtud que, consecuentemente, puedan contribuir también al orden de las emociones.

⁴⁹ Cf. Michel Croce y Maria Silvia Vaccarezza, «Educating through Exemplars: Alternative Paths to Virtue», *Theory and Research in Education* 15, no. 1 (2017): 5–19.

⁵⁰ Cf. Claudia Navarini y Elena Ricci, «Ètica degli spazi virtuali: La responsabilità morale degli influencer», en *Etica, conoscenza, spazio pubblico: Atti del convegno nazionale SIFM-Roma, 29-28 maggio 2022*, ed. AA.VV. (Orthotes, por publicar), 159–167.

⁵¹ Cf. El Centro de Educación en Virtudes y Valores de la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, por ejemplo, está desarrollando un modelo de formación centrado en las virtudes evidenciando su diferencia y analogía con conceptos afines, como el de competencia y de valor. Cf. Verónica Fernández Espinosa y Jorge López González, «Virtues and Values Education in Schools: a Study in an International Sample», *Journal of Beliefs & Values*, 2023, 1–17. Basándose en el modelo antropológico de Paul C. Vitz, William J. Nordling y Craig S. Titus, en *Un meta-modelo cristiano católico de la persona: Integración con la psicología y la práctica de la salud mental* (Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2021), se puede individualar el elemento motivacional principal en la exposición a la virtud entendida no tanto como «historia de un ejemplar virtuoso», o como imitación de un modelo, sino como capacidad de partir desde la propia experiencia emotiva —relativa a los hechos de vida— para suscitar «deseos de bien», o para desarrollar una orientación al fin de tipo no intelectualista.

La impostación mayéutica sobre la cual construir programas de trabajo en los diversos ámbitos formativos se presenta coherente con la educación de la virtud de tipo *phronético*, la cual busca una sensibilización moral a través de la práctica ética, hasta la *ethical expertise*, dirigiendo así a activar las virtudes apropiadas y contextualmente a regular lo mejor posible la esfera de las emociones.

Bibliografía

- Ardelt, Monika. «Empirical Assessment of a Three-dimensional Wisdom Scale». *Research on Aging* 25 (2003): 275–324. <https://doi.org/10.1177/0164027503025003004>.
- Aristóteles. *De anima*.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*.
- Arthur, James, Thomas Harrison, David Carr, Kristján Kristjánsson y Ian Davison. *Knightly Virtues: Enhancing Virtue Literacy through Stories Research Report*. Birmingham: Jubilee Centre for Character & Virtues, 2014.
- Arthur, James, Kristján Kristjánsson, Thomas Harrison, Wouter Sanderse y Daniel Wright. *Teaching Character and Virtue in Schools*. Nueva York: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315695013>.
- Barzaghi, Giuseppe. «Senso e valore della “ratio” tomistica». *Divus Thomas* 95, no. 1 (1992): 9-20. <https://www.jstor.org/stable/45076227>.
- Brady, Michael S. «The irrationality of recalcitrant emotions». *Philosophical Studies* 145, no. 3 (2009): 413–430. <https://doi.org/10.1007/s11098-008-9241-1>.
- Campbell-Sills, Laura y David Barlow. «Incorporating Emotion Regulation into Conceptualizations and Treatments of Anxiety and Mood Disorders». En *Handbook of emotion regulation*. Editado por James Gross, 542–559. Nueva York: The Guilford Press, 2007.
- Caro, Mario de y Maria Silvia Vaccarezza. «Morality and Interpretation: the Principle of Phronetic Charity». *Ethical Theory and Moral Practice* 23, no. 2 (2020): 295–307. <https://doi.org/10.1007/s10677-019-10054-2>.
- eds. *Practical Wisdom: Philosophical and Psychological Perspectives*. Londres: Routledge, 2021.
- Carr, David. «Feelings in Moral Conflict and the Hazards of Emotional Intelligence». *Ethical Theory and Moral Practice* 5, no. 1 (2002): 3-21. <https://doi.org/10.1023/A:1014434021266>.
- «Virtue, Mixed Emotions and Moral Ambivalence». *Philosophy* 84, no. 1 (2009): 31–46. <https://doi.org/10.1017/S0031819109000023>.
- Carron, Paul. «Virtue Cultivation and the Skill of Emotion Regulation». En *Skill in ancient ethics: The legacy of China, Greece and Rome*. Editado por Tom Angier y Lisa Raphals. Londres: Bloomsbury Academic, 2022. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350104358.ch-006>.

- Croce, Michel y Maria Silvia Vaccarezza. «Educating through exemplars: Alternative paths to virtue». *Theory and Research in Education* 15, no. 1 (2017): 5–19. <https://doi.org/10.1177/1477878517695903>.
- Darnell, Catherine, Blaine J. Fowers y Kristján Kristjánsson. «A multifunction approach to assessing Aristotelian phronesis (practical wisdom)». *Personality and Individual Differences* 196 (2022): 111684. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2022.111684>.
- Davison, Ian, Thomas Harrison, Daniel Hayes y Jenny Higgins. «How to Assess Children’s Virtue Literacy: Methodological Lessons learnt from the Knightly Virtues Programme». *Journal of Beliefs and Values* 37, no. 1 (2016): 16–28. <https://doi.org/10.1080/13617672.2016.1141526>.
- Deonna, Julien A. *The Emotions: A Philosophical Introduction*. Con la asistencia de Fabrice Teroni. Londres: Routledge, 2012. <https://doi.org/10.4324/9780203721742>.
- Dillon, Daniel G., Christen M. Deveney y Diego A. Pizzagalli. «From Basic Processes to Real-World Problems: How Research on Emotion and Emotion Regulation Can Inform Understanding of Psychopathology, and Vice Versa». *Emotion Review Journal of the International Society for Research on Emotion* 3, no. 1 (2011): 74–82. <https://doi.org/10.1177/1754073910380973>.
- Elster, Jon. «Self-poisoning of the mind». *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 365, no. 1538 (2010): 221–26. <https://doi.org/10.1098/rstb.2009.017>.
- Fernández Espinosa, Verónica y Jorge López González. «Virtues and Values Education in Schools: a Study in an International Sample». *Journal of Beliefs & Values*, 2023, 1–17. <https://doi.org/10.1080/13617672.2022.2158018>.
- Fredrickson, Barbara L. «The Role of Positive Emotions in Positive Psychology: The Broaden-and-build Theory of Positive Emotions». *American Psychologist* 56, no. 3 (2001): 218–226. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.218>.
- Frijda, Nico H. *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Garber, Judy y Kenneth A. Dodge. *The Development of Emotion Regulation and Dysregulation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Gökçen, Gülden, Coşkun Arslan y Zeliha Traş. «Examining the Relationship between Patience, Emotion Regulation Difficulty and Cognitive Flexibility». *European Journal of Education Studies* 7, no. 7 (2020): 131-152. <http://dx.doi.org/10.46827/ejes.v7i7.3160>.

- Gross, James. «The Emerging Field of Emotion Regulation: An Integrative Review». *Review of General Psychology* 2, no. 3 (1998): 271–299. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.2.3.271>.
- Grossmann, Igor, Nic M. Weststrate, Monika Ardel, Justin P. Brienza, Mengxi Dong, Michel Ferrari, Marc A. Fournier, Chao S. Hu, Howard C. Nusbaum y John Vervaeke. «The Science of Wisdom in a Polarized World: Knowns and Unknowns». *Psychological Inquiry* 31, no. 2 (2020): 103–133. <https://doi.org/10.1080/1047840X.2020.1750917>.
- Hume, David. *Trattato delle passioni*. Con la asistencia de Paolo Guglielmoni. 1739. Milán: Bompiani, 2001.
- Irwin, Terence. «Education for Virtue: Aquinas on Passions and Attention». En *Attachment and Character: Attachment Theory, Ethics, and the Developmental Psychology of Vice and Virtue*. Editado por Edward Harcourt, 154–173. Oxford University Press, 2021. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192898128.003.0009>.
- Jankowski, Peter J., Laura E. Captari y Steven J. Sandage. «Exploring Virtue Ethics in Psychodynamic Psychotherapy: Latent Changes in Humility, Affect Regulation, Symptoms and Well-Being». *Counselling and Psychotherapy Research* 21, no. 4 (2021): 983–991. <https://doi.org/10.1002/capr.12389>.
- Jankowski, Peter J., Steven J. Sandage, Chance A. Bell, Don E. Davis, Emma Porter, Mackenzie Jessen, Christine L. Motzny, Kaitlin V. Ross y Jesse Owen. «Virtue, flourishing, and positive psychology in psychotherapy: An overview and research prospectus». *Psychotherapy (Chicago, Ill.)* 57, no. 3 (2020): 291–309. <https://doi.org/10.1037/pst0000285>.
- Jeste, Dilip V., Ellen E. Lee, Charles Cassidy, Rachel Caspari, Pascal Gagneux, Danielle Glorioso y Bruce L. Miller et al. «The New Science of Practical Wisdom». *Perspectives in Biology and Medicine* 62, no. 2 (2019): 216–236. <https://doi.org/10.1353/pbm.2019.0011>.
- Kant, Immanuel. *Critica del giudizio*. 1790. Milán: Bompiani, 2017.
- Kristjánsson, Kristján. *Virtuous Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Lapsley, Daniel. «The Developmental Science of Phronesis». En Caro; Vaccarezza, *Practical wisdom*, 138–159. <https://doi.org/10.4324/9780367854966>.
- Miller, Christian. «Flirting with skepticism about Practical Wisdom». En Caro; Vaccarezza, *Practical wisdom*, 52–69. <https://doi.org/10.4324/9780367854966>.
- Narvaez, Darcia. «The Emotional Foundations of High Moral Intelligence». *New Directions for Child and Adolescent Development*, no. 129 (2010): 77–94. <https://doi.org/10.1002/cd.276>.

- Navarini, Claudia. *Autonomia e immaginazione morale: Etica, bioetica e neuroscienze*. Roma: Editori Riuniti University Press, 2012.
- Navarini, Claudia y Ettore de Monte. «Fear as Related to Courage: An Aristotelian-Thomistic Redefinition of Cognitive Emotions». *Humana.Mente: Journal of Philosophical Studies* 12, no. 35 (2019): 167-189. <https://www.humanamente.eu/index.php/HM/article/view/263>.
- Navarini, Claudia y Elena Ricci. «Etica degli spazi virtuali: La responsabilità morale degli influencer». En *Etica, conoscenza, spazio pubblico: Atti del convegno nazionale SIFM-Roma, 29-28 maggio 2022*. Editado por AA.VV., 159–167. Orthotes, por publicar.
- Ortony, Andrew, Gerald L. Clore y Allan Collins. *The cognitive structure of emotions*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Perry, Nicole B., Jessica M. Dollar, Susan D. Calkins, Susan P. Keane y Lilly Shanahan. «Maternal Socialization of Child Emotion and Adolescent Adjustment: Indirect Effects through Emotion Regulation». *Developmental Psychology* 56, no. 3 (2020): 541–552. <https://doi.org/10.1037/dev0000815>.
- Proctor, Carmel. «Virtue Ethics in Psychotherapy: A Systematic Review of the Literature». *International Journal of Existential Positive Psychology* 8, no. 1 (2019): 1–22.
- Rossi, Mauro y Christine Tappolet. «What kind of evaluative states are emotions? The attitudinal theory vs. the perceptual theory of emotions». *Canadian Journal of Philosophy* 49, no. 4 (2019): 544–563. <https://doi.org/10.1080/00455091.2018.1472516>.
- Samek Lodovici, Giacomo. *L'emozione del bene: Alcune idee sulla virtù*. Filosofia morale 39. Milán: Vita e Pensiero, 2011.
- Skorburg, Joshua August. «Where are Virtues?». *Philosophical Studies* 176, no. 9 (2019): 2331–49. <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1128-1>.
- Snow, Nancy; Wright, Jennifer y Michael Warren. «Phronesis and Whole Trait Theory: An integration». En Caro; Vaccarezza, *Practical wisdom*, 70–95. <https://doi.org/10.4324/9780367854966>.
- Sreenivasan, Gopal. *Emotion and Virtue*. Princeton scholarship online. Princeton: Princeton University Press, 2021. <https://doi.org/10.1515/9780691208701>.
- Stichter, Matt. «Learning from Failure: Shame and Emotion Regulation in Virtue as Skill». *Ethical Theory and Moral Practice* 23, no. 2 (2020): 341–54. <https://doi.org/10.1007/s10677-020-10079-y>.

- Swanton, Christine. «Hume and virtue ethics». En *The Oxford Handbook of Hume*. Editado por Paul Russell, 470–88. Oxford handbooks online. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- Swartwood, Jason y Valerie Tiberius. «Philosophical Foundations of Wisdom». En *The Cambridge handbook of wisdom*. Editado por Robert J. Sternberg y Jennifer Jordan, 10–39. Nueva York: Cambridge University Press, 2019.
- Tappolet, Christine. *Philosophy of emotion: A contemporary introduction*. Routledge contemporary introductions to philosophy. Nueva York: Routledge, 2023.
- Taylor, Graeme. «Recent developments in alexithymia theory and research». *Canadian journal of psychiatry. Revue canadienne de psychiatrie* 45, no. 2 (2000): 134–42. <https://doi.org/10.1177/070674370004500203>.
- Theron, Stephen. *Thomas Aquinas on virtue and human flourishing*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*.
- Tsai, Cheng-hung. *Wisdom: A skill theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Vaccarezza, Maria Silvia, Kristján Kristjánsson y Michel Croce. *Phronesis (Practical Wisdom) as a Key to Moral Decision-Making: Comparing Two Models*. Insight Series. Jubilee Centre for Character and Virtues, 2023.
- Vitz, Paul C., William J. Nordling, y Craig Steven Titus, eds. *Un meta-modelo cristiano católico de la persona: Integración con la psicología y la práctica de la salud mental*. 1. ed. Razón abierta. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2021.
- Walsh, Roger. «What is Wisdom? Cross-Cultural and Cross-Disciplinary Syntheses». *Review of General Psychology* 19, no. 3 (2015): 278–93. <https://doi.org/10.1037/gpr0000045>.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. *Exemplarist moral theory*. Nueva York: Oxford University Press, 2017.