

TRAS LAS HUELLAS DE SÓCRATES: REFLEXIONES SOBRE LA EJEMPLARIDAD Y LA EDUCACIÓN DEL CARÁCTER

SARA MARTÍNEZ MARES
JUAN LUIS FUENTES
(Editores)



DYKINSON EBOOK

unir
LA UNIVERSIDAD
EN INTERNET

TRAS LAS HUELLAS DE SÓCRATES: REFLEXIONES SOBRE LA EJEMPLARIDAD Y LA EDUCACIÓN DEL CARÁCTER

SARA MARTÍNEZ MARES
JUAN LUIS FUENTES
(Editores)

ÁNGEL ALEIXANDRE BLASCO
ANA BELÉN ÁLVAREZ HAYA
AMPARO AYGÜES CEJALVO
SARA CARBALLEDA
INMACULADA CUQUERELLA MADOZ
DANIEL DOYLE SÁNCHEZ
ALICIA ENCÍO
JUAN LUIS FUENTES
SANTIAGO ALFONSO LÓPEZ NAVIA
JESÚS IBÁÑEZ PÉREZ
ALEJANDRO LANDERO

JORGE LÓPEZ GONZÁLEZ
MIRIAM MARTÍNEZ MARES
SARA MARTÍNEZ MARES
SALVADOR ORTIZ DE MONTELLANO
JOSÉ MANUEL PAGÁN AGULLÓ
GUADALUPE PÉREZ TORREGROSA
GRACIA PRATS-AROLAS
ANA RISCO LÁZARO
MIQUEL SOLANS
MARIA SILVIA VACCAREZZA

unir
LA UNIVERSIDAD
EN INTERNET

Dykinson, S.L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Los autores

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1070-903-4
DOI: <https://doi.org/10.14679/3735>

Maquetación:

Realizada por los autores

Agradecimientos

A las personas que han ayudado a que este proyecto se lleve adelante: María José Salar, Santi Julián, Silvia Moya y Bosco Corrales.

Al apoyo institucional de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Valencia, por hacer posible la transferencia de conocimientos en esta línea de investigación.

Al Vicerrectorado de Transferencia de la Universidad Internacional de La Rioja, por su generosa financiación de este libro.

A todos los autores y autoras que han sumado sus ideas y entregado su tiempo para la escritura de los textos que hemos tenido el privilegio de reunir en este libro y ofrecer a los educadores de distintas etapas educativas.

“Y en verdad que podría tal vez decirme alguien: «¿No te avergüenzas, Sócrates, de haber observado una conducta tal, que ahora te pone en peligro de muerte?» A ese yo le replicaría con toda razón: «Estás en un error, amigo mío, si crees que un hombre que valga algo, por poco que sea, ha de pararse a considerar los riesgos de muerte, y no ha de considerar solamente, cuando obra, si lo que hace es justo o no lo es o si es propio de un hombre bueno o de un hombre malo»”.

Platón (ed. 1990). Apología, en *Obras completas*. Aguilar. 26e-28c

In memoriam

A todas aquellas personas que perdieron la vida en poblaciones valencianas en 29 de octubre de 2024. A quienes las recordarán por haber ayudado a construir sus vidas y a formar parte de su historia, aunque el dolor evoque la pregunta desgarradora de la pérdida de un amigo: «¿Adónde podía huir mi corazón que huiese de mi corazón?» (Agustín, *Confesiones*, IV, 7).

A ti, porque sí que “llegaste a tiempo” a por tu madre, puesto que has contribuido a que ella tenga un sentido y haya vivido una vida.

A todas aquellas personas que sintieron una oscuridad y soledad aterradoras el miércoles 30 de octubre de 2024 en las localidades valencianas y en otras cercanas, porque ese día no hubo ayuda, no se supo ver la magnitud de la tragedia.

A todas aquellas personas que empiezan de nuevo, porque hacen suyo lo más excelente de las capacidades humanas, “la de transmutar una tragedia personal en un triunfo” (Frankl en *El hombre doliente*); para aquellos que podrán decir “mis bienes se han hundido, pero esto no me ha hundido a mí”.

A todas aquellas personas que siguen adelante porque el amor les empuja a hacerlo, porque hacen suya la frase del *Cantar de los Cantares* “Es fuerte el amor como la muerte (...) Grandes aguas no pueden apagar el amor, ni los ríos anegararlo” (Ct, 8, 6.7).

A todas aquellas personas que han escuchado sin dilación el antiguo grito de los débiles expresado en el libro del *Génesis*: “se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo” (Gn, 4, 10). A todas las personas que han hecho ríos, ríos humanos que muestra que sigue vivo el sentimiento de humanidad y de esperanza, porque encarnan dichos de antiguos filósofos y místicos “La adversidad es ocasión de virtud” (Séneca); “...y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron” (Jn, 1, 5).

A todas aquellas personas que transforman en bien las corrientes aplastantes del mal, porque no desisten en “volver a hacer por amor lo que hace la gravedad” y porque muestran que: “la pendiente de la naturaleza propici[a] la subida hacia el bien” (Simone Weil en *La gravedad y la gracia*, 2002, p. 183).

A todas aquellas personas que hacen suya, a día de hoy, la frase de Hamlet: «Los tiempos están confusos. Oh, maldita desgracia, que haya nacido yo para ponerlos en orden», porque con sus capacidades materiales, personales o profesionales, ponen orden en el campo de batalla y recorren largas distancias para paliar el sufrimiento.

A todas aquellas personas cuya compasión habla al resto del mundo y dice que no somos sólo materia, números y álgebra, sino que, como “Electra, la hija de un rey poderoso, reducida a esclavitud, con la esperanza puesta sólo en su hermano, encuentra a un joven que le anuncia la muerte del hermano –y en el momento más rotundo de su desamparo, se descubre que ese joven es su hermano”. Como María Magdalena, desesperada igualmente al no encontrar el cadáver de su maestro, y detiene a un desconocido “jardinero” para preguntarle, siendo ese jardinero su mismo Maestro... Para todos los que ayudan a “reconocer al hermano en un desconocido”, porque es también “reconocer a Dios en el universo” (Weil en *La gravedad y la gracia*, 2002, p. 167).

A todas aquellas personas ejemplares, a “los santos de la puerta de al lado” (Papa Francisco), a todos aquellos que responden ante lo trágico de manera virtuosa y nunca han sido reconocidos, porque “¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos, o desnudo y te

vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y acudimos a ti?” (Mt, 25, 37-39), y no lo saben, ni tampoco necesitan darle importancia, sólo lo hacen.

A todas aquellas personas que se resisten a posicionarse del lado de una lectura partidista, divisoria y polarizada. “Leemos las opiniones sugeridas por la gravedad”, decía de nuevo Simone Weil, esto es, desde el “papel preponderante de las pasiones [que uno salga bien parado] y del conformismo social [forzar a una opinión mayoritaria]”. A todas aquellas personas que se esmeran en “prestan atención a la realidad”, en otras palabras, ver que el sufrimiento no tiene color político. El samaritano es quien ayuda al judío herido: en la colectividad, enemigos, en lo particular, en el rostro del otro, prójimos.

A todos aquellos que necesitan denunciar la injusticia aunque no pretendan aumentar el círculo del odio, porque es legítimo pedir cuentas, como cuando ordena el sumo sacerdote golpear a Pablo en la boca tras una denuncia legítima y no se limitó a sufrir en silencio el ultraje, sino que respondió al pontífice: «Y a ti te golpeará Dios, muro blanqueado! ¿Y tú, que estás sentado para juzgarme según la ley, me mandas golpear contra la ley?» (Act, 23, 2 s).

Permítannos una aparente dedicación paradójica. A todas aquellas personas que, como último viso de esperanza, puedan dejarse llevar incluso por el ejemplo de Aquiles, a quien Apolo describe ante los dioses como “pernicioso, el cual concibe pensamientos no razonables, tiene en su pecho un ánimo inflexible y medita cosas feroces, (...) espíritu soberbio, se encamina a los rebaños de los hombres para aderezarse un festín (...) perdió Aquiles la piedad y ni siquiera conserva el pudor”. Aquiles tenía el cadáver de Héctor ya 9 días sin sepultar, una trasgresión impía y cruel que cometió dominado por la venganza; no obstante lo iracundo que pudo llegar a ser, ante la súplica del viejo rey Príamo, padre de Héctor, que fue a escondidas a pedirle el cadáver de su hijo diciéndole “respeta a los dioses, Aquiles, y apiádate de mí, acordándote de tu padre” (*Ilíada*, XXIV). Aquiles lo admiró y lloraron juntos acordándose cada uno de sus muertos, devolviéndole el cadáver de Héctor tras pagar su rescate (esto es, le deja honrar al cadáver).

También a todas aquellas personas que intentan sacar tajada del sufrimiento, porque “el mal ejemplo absuelve, el bueno condena” (Gomá en *Universal concreto*), porque vemos buenos ejemplos constantemente, porque los testigos permanecen aquí, en el lugar donde ocurre lo trágico y no sólo en los medios de comunicación, y porque el tiempo pondrá todo en su lugar.

Índice

PRÓLOGO	13
José Manuel Pagán Agulló	
Capítulo I. A vueltas con la ejemplaridad: por qué la educación moral debería tomarla en cuenta.....	15
Sara Martínez Mares - Juan Luis Fuentes	
PRIMERA PARTE. Claves actuales para la orientación del profesorado	
Capítulo II. La ausencia de referentes en la educación. Origen, desafíos y vías de respuesta ante la emergencia educativa actual	35
Ana Risco Lázaro	
Capítulo III. The walking teacher: saints, heroes, and sages ‘in potential’	51
Alicia Encío	
Capítulo IV. Testimony, exemplarity and moral education	65
Jorge López González	
SEGUNDA PARTE. Teorías filosóficas y psicopedagógicas fundamentales en la ejemplaridad y el liderazgo	
Capítulo V. Reflexiones para una ética de las virtudes personalista: la Psicología Positiva y la Teoría del Ejemplarismo Moral a la luz de la antropología de K. Wojtyla.....	79
Jesús Ibáñez Pérez	
Capítulo VI. La <i>relación interpersonal</i> , camino para la educación moral	95
Miriam Martínez Mares	
Capítulo VII. Ética del liderazgo en el pensamiento de Joanne B. Ciulla: Una reflexión en torno a la ejemplaridad moral del buen líder.....	109
Sara Carballeda	
Capítulo VIII. Metodología de emulación moral para el desarrollo del liderazgo	123
Jorge López González, Alejandro Landero y Salvador Ortiz de Montellano	

TERCERA PARTE. Filosofías de la ejemplaridad: El camino abierto por las escuelas de la antigüedad

Capítulo IX.	Imitando a Sócrates. El ejemplarismo socrático en Aristófanes, Jenofonte y Platón	137
	Miquel Solans	
Capítulo X.	Perfección y humanidad del sabio estoico.....	153
	Daniel Doyle Sánchez	
Capítulo XI.	La mártir Vibia Perpetua (s. III A. D.): <i>exemplum fidei</i>	169
	Ángel Aleixandre Blasco	
Capítulo XII.	Caminos hacia el florecimiento: antiguos modelos de vida ejemplar.....	183
	Maria Silvia Vaccarezza	

CUARTA PARTE. Desarrollo moral a través de narrativas y obras artísticas de diversa índole

Capítulo XIII.	Ejemplaridad moral y fragilidad en los hermanos Dardenne. <i>Tori y Lokita</i> (2022), paradigma del cine que educa la mirada y distingue entre modelos imitables	197
	Amparo Aygües Cejalvo	
Capítulo XIV.	Ejemplares morales en el cine de Capra. El papel de la mujer en <i>It's a Wonderful Life</i>	211
	Gracia Prats-Arolas	
Capítulo XV.	Acciones históricas ejemplares. Referentes para la educación secundaria	227
	Guadalupe Pérez Torregrosa	
Capítulo XVI.	“Anda con sabios y te harás sabio”. Conocerse y reconocerse en el ejemplo a través de las narraciones bíblicas	237
	Ana Belén Álvarez Haya	
Capítulo XVII.	Meursault o el martirio de un asesino.....	250
	Inmaculada Cuquerella Madoz	
EPÍLOGO	262
	Santiago Alfonso López Navia	

CAPÍTULO V

Reflexiones para una ética de las virtudes personalista: la Psicología Positiva y la Teoría del Ejemplarismo Moral a la luz de la antropología de K. Wojtyla

Jesús Ibáñez Pérez
Universidad Católica de Valencia, San Vicente Mártir

RESUMEN

Algunas propuestas teóricas en el ámbito de la ética de la virtud están reavivando un diálogo poco frecuente en la actualidad, pero muy necesario, entre la filosofía y la psicología. El manual de virtudes y fortalezas del carácter publicado desde el ámbito de la psicología positiva ofrece una clasificación de las virtudes más valoradas y coincidentes entre distintas culturas presentadas bajo una fundamentación evolucionista y pragmática. Por otro lado, la Teoría del Ejemplarismo Moral propone fundamentar el ejercicio de las virtudes a partir de la experiencia de admiración. Las aportaciones y limitaciones de estas propuestas son revisadas a la luz de la ética personalista de Karol Wojtyla. La propuesta wojtyliana ofrece algunas claves de gran valor para la teoría moral fundamentadas sólidamente sobre una antropología personalista que preserva la integralidad de la persona teniendo en cuenta la riqueza de su mundo interior subjetivo y la realidad objetiva de algunas de sus estructuras y características esenciales. Las estructuras de autodeterminación y autoteleología permiten asentar las bases de una ética realista e integral ordenada «desde» y «para» el amor, a través de la norma personalista.

PALABRAS CLAVE

Ética de la virtud, psicología positiva, ejemplarismo moral, antropología personalista, Karol Wojtyla.

DOI: <https://doi.org/10.14679/3740>

1. Introducción

En los tiempos que corren, la promoción del diálogo entre la psicología y la filosofía parece una asignatura pendiente. Pese a ello, en algunas ocasiones encontramos esperanzadoras aproximaciones. Un caso de dicho diálogo se viene dando en el ámbito de la teoría moral, la ética de las virtudes y la psicología positiva.

En las últimas décadas, el estudio sobre la virtud ha sufrido un renacimiento en el ámbito de la psicología académica gracias a los trabajos de la psicología positiva (p. ej., Peterson y Seligman, 2004). La gran acogida y repercusión de los trabajos sobre las virtudes y fortalezas del carácter ha generado en muchos psicólogos de espíritu humanista un renovado optimismo sobre la posibilidad de recuperar una concepción clásica e integral de la persona en un contexto habitualmente caracterizado por los reduccionismos científicistas. No obstante, una mirada detenida a la obra de Seligman y sus colaboradores nos hace dudar de estos pronósticos tan halagüeños.

Por otro lado, en el contexto de la filosofía moral, la Teoría del Ejemplarismo Moral de L. Zagzebski (2019) está logrando un importante reconocimiento internacional debido a su original intento de establecer unas bases teóricas de la ética a partir de un fenómeno de naturaleza psicológica –la emoción de admiración–. A través de esta teoría se consigue una mayor vinculación a la dimensión práctica de la ética, pudiendo ser de gran utilidad en la mejora de la educación en virtudes en la vida concreta de las personas. Sin embargo, al fundamentarse sobre un fenómeno tan específico, subjetivo y voluble como una simple emoción, podría verse limitada en su solidez teórica y en su alcance.

Aparentemente, en ambos casos se trata de propuestas que proponen un diálogo entre filosofía y psicología. No obstante, tal y como mostraremos, en el caso de Seligman se ha pretendido esconder, relativizar o minimizar el acercamiento a la filosofía, presentando su propuesta cual trampantojo experimental, como si la ética pudiera incluirse entre las ciencias naturales y ceñirse exclusivamente a sus métodos.

En el presente trabajo realizaremos un breve análisis crítico de ambas propuestas a la luz de la ética y de la antropología de Karol Wojtyła –uno de los máximos exponentes de la filosofía personalista– poniendo el énfasis en aquellas limitaciones que se observan en tales propuestas. Además, propondremos algunas ideas alternativas a partir de las aportaciones de la ética wojtyliana.

2. La Psicología Positiva: El vaciamiento de la noción de virtud

La teoría de las virtudes de Martin Seligman surge en el contexto del desarrollo de la *Psicología Positiva* (PP). En el momento de su surgimiento, el que fuera presidente de la *American Psychological Association* (APA) y principal promotor de la PP, la definió como la nueva ciencia de las fortalezas humanas y predijo que supondría un giro copernicano para la psicología como ciencia (Seligman, 1999). El objetivo de la PP quedó establecido como la promoción del bienestar y/o felicidad en personas carentes de psicopatología (Seligman, 2017).

Seligman pretendió desarrollar un modelo de felicidad basado en la combinación de una perspectiva hedónica –que pone el énfasis en la prevalencia del afecto positivo respecto del negativo (p.ej., Bradburn, 1969; Diener, 1984)–, y una perspectiva eudaimónica –que hace hincapié en el funcionamiento positivo y el desarrollo humano (p.ej., Rogers, 1961; Ryff, 1989)–. Pero desde el momento en que optó por sustituir el concepto de felicidad (*happiness*) –dadas las dificultades que entrañaba su uso en el ámbito científico– por el concepto de bienestar (*well-being*), la balanza se fue inclinando del lado de la perspectiva hedónica. Esta perspectiva partía de la reducción del mundo

afectivo a una dicotomía entre emociones positivas y negativas, y se concretó en la proliferación de propuestas basadas en buscar modos de aumentar la vivencia de emociones positivas y minimizar la aparición de las negativas como vía primordial para lograr ese ansiado bienestar (Wong, 2017; Wong y Roy, 2017).

La noción de virtud fue desarrollada con posterioridad al basto trabajo de revisión transcultural que Seligman realizó junto a sus colegas Katherine Dahlsgaard y Christopher Peterson (Dahlsgaard et al., 2005). En esta investigación se identificaron las virtudes más valoradas por las principales culturas humanas a lo largo de la historia, las cuales sirvieron de fundamento para la publicación de una suerte de taxonomía sobre las virtudes humanas bajo el título *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Peterson y Seligman, 2004), basada en aquellas virtudes que parecían comunes a la mayoría de los grupos humanos más allá de las diferencias culturales o históricas.

Este estudio se concretó en 24 fortalezas organizadas en 6 categorías denominadas virtudes básicas: (1) sabiduría y conocimiento: creatividad, curiosidad, juicio, amor por aprender, perspectiva, (2) coraje: valentía, perseverancia, honestidad, entusiasmo, (3) humanidad: amor, bondad, inteligencia social, (4) justicia: trabajo en equipo, equidad, liderazgo, (5) templanza: perdón, humildad, prudencia, autorregulación, y (6) trascendencia: apreciación de la belleza y la excelencia, gratitud, esperanza, humor, espiritualidad (Peterson y Seligman, 2004).

Desde este modelo, el concepto de virtud no tiene un fundamento relevante. Las virtudes son simples categorías que a modo de paraguas permiten reunir un conjunto de fortalezas del carácter y facilitan su clasificación. La importancia recae sobre la noción de «fortaleza del carácter», que siguiendo a Yearley (1990, p. 13) se definen –de forma parecida a la virtud aristotélica– como “una disposición a actuar, desear y sentir que implica el ejercicio del juicio y conduce a una excelencia humana reconocible o un ejemplo de florecimiento humano” (Park et al., 2004a).

El empeño de la PP en no sobrepasar los márgenes de la ciencia experimental hace que sus promotores insistan en no pretender desarrollar una teoría *a priori* sobre las virtudes, sino más bien, mostrar los datos extraídos de sus estudios correlacionales, según los cuales, existen ciertas habilidades o competencias transculturales que se relacionan con el bienestar (Park, 2013). De hecho, Seligman y sus colegas se limitan a presentar listados de componentes, habilidades o fortalezas del carácter que han mostrado estadísticamente la existencia de una correlación positiva con la variable «bienestar» (Cfr. Park et al., 2004a; Park et al., 2004b). Desde el punto de vista de estos autores, aquí se encuentra una de las principales ventajas de su propuesta, pero para sus críticos, se trata de uno de los principales problemas que lastran su alcance real.

Esta actitud supuestamente atórica ha sido tildada de «objetivismo ingenuo» (Gancedo, 2007), y de ella surgen varios problemas. Por un lado, todo dato obtenido a través de un estudio experimental requiere ser interpretado, en caso contrario no sirven para la comprensión de la realidad a la que hacen referencia. Los estudios correlacionales no escapan de tal necesidad y la PP no ofrece una sólida y fundamentada teoría que permita una integración seria y coherente de los resultados de sus estudios (Dodge et al., 2012). Por otro lado, cada una de las culturas de las que provienen las virtudes o fortalezas del carácter identificadas en estos estudios posee su particular cosmovisión que dota a dichas virtudes de significado –es su *a priori* teórico que las justifica–. Normalmente son “cosmovisiones integrales que involucran lo moral y lo espiritual” (Polo-Santillán, 2021, p. 21). Al separar las virtudes de su significado contextual, cultural y trascendental éstas pierden el sentido de su realización. Por ejemplo, en una virtud como la gratitud, tener un «a qué» un «a quién» o un «por qué» agradecer situado más allá de los límites de las

contingencias de la vida terrenal –la cual, en ocasiones, puede ser realmente injusta y cruel–, parece fundamental para que esta actitud tenga sentido y consistencia.

Hay que añadir otro problema del objetivismo ingenuo: cree haberse librado del sesgo teórico *a priori*, pero ignora que eso no es posible. La realidad es que el propio Seligman, como cualquier persona, posee una forma específica de entender el mundo, la cual, en este caso, funciona a modo de teoría –aunque poco explícita– que ofrece las claves para la interpretación y comprensión de las fortalezas del carácter. Ciertamente, su proceder consistió en extraer el componente moral que subyace a las virtudes y mostrarlas de forma aséptica, desligadas de su tradición cultural. Ahora bien, las presentó transformadas en simples habilidades compatibles con la filosofía pragmática occidental-norteamericana y engarzadas a la teoría evolucionista (Seligman, 2017). Las virtudes se transforman así en habilidades moduladas por la selección natural al servicio de una adaptación más eficaz al medio¹⁵.

Otro inconveniente de la PP es el cientificismo. Los psicólogos dedicados a la ciencia del bienestar solo aceptan como metodología legítima la investigación cuantitativa-experimental, excluyendo otras vías de conocimiento cualitativas o filosóficas –p.ej., el método fenomenológico– que podrían ser más apropiadas dado su objeto de estudio o, al menos, podrían complementarse (Frawley, 2015). De hecho, Wojtyła (2010, p. 29) afirma tajantemente que “las ciencias exactas, con su carga positivista, tienen poco o nada que decir en este campo”, y que solo “una auténtica filosofía del ser constituye el justo apoyo de la ética”.

Además, diversos autores han señalado la dificultad que ha mostrado la PP para delimitar inequívocamente los conceptos en los que se apoya (p. ej. Fernández-Ríos y Novo, 2012), y en la medida en que ha conseguido operativizar algunos conceptos, el resultado ha consistido en ofrecer definiciones superficiales y vacías, sin hacer justicia a la realidad que intentan representar (Wong y Roy, 2017).

El cientificismo se traduce también en una ilusión de neutralidad moral que se resuelve realmente en una postura subjetivista. Se pretende alejar la noción de plenitud vital de cualquier elemento susceptible a juicio ético-moral. Actualizar o no actualizar las virtudes es una cuestión independiente de la maldad o bondad humana. El ejercicio de la virtud solo afecta a la mejor o peor adaptación al entorno o la mejor o peor capacidad para encontrar tu propio bienestar¹⁶. Siguiendo el ejemplo de la gratitud, según la propuesta de Seligman, el sentido del agradecimiento se encuentra en su utilidad y en la

¹⁵ “La conducta de los lagartos ha evolucionado de forma que primero acechan a su presa, luego se lanzan sobre ella, la destrozan y finalmente la devoran. La capacidad de cazar es, pues, una virtud de los lagartos. La puesta en práctica de esta fortaleza era tan esencial para la vida del lagarto que era imposible despertar su apetito en ausencia de dicha conducta. Para el animal del ejemplo no existía ninguna fórmula rápida para alcanzar la felicidad. Los seres humanos son inmensamente más complejos que los lagartos del Amazonas, pero toda nuestra complejidad reside en un cerebro emocional que ha sido modelado durante cientos de millones de años por la selección natural” (Seligman, 2017, p. 149).

¹⁶ “Imagine a un sadomasoquista que se recrea en los asesinatos en serie y obtiene un gran placer con los mismos. Imagine a un asesino a sueldo que obtiene gratificación acechando y matando. Imagínese a un terrorista de Al-Qaeda que estrella un avión secuestrado contra el World Trade center. ¿Podría decirse que estas tres personas han obtenido, respectivamente, la vida placentera, la buena vida y la vida significativa? La respuesta es «sí». Por supuesto, condeno sus actos, pero por motivos ajenos a la teoría explicada en este libro. Los actos son moralmente despreciables, pero la teoría no es una ley moral ni una visión del mundo, es una descripción. Estoy convencido de que la ciencia es moralmente neutral, pero éticamente relevante. La teoría expuesta en este libro describe qué es la vida placentera, la buena vida y la vida significativa. Describe cómo alcanzarlas y cuáles son las consecuencias de vivirlas. No las prescribe ni tampoco valora ninguna de ellas más que otra desde el punto de vista teórico” (Seligman, 2017, p. 290).

repercusión sobre los propios sentimientos: conviene ser agradecido porque puede hacerte sentir bien y puede contraerte beneficios individuales de tu contexto social.

De todo esto se transluce que los trabajos de Seligman son, cuando menos, ambiguos y contradictorios sobre la cuestión moral (Gancedo, 2007), y hacia donde parecen apuntar es hacia una moral fuertemente individualista (Cabanas, 2018). Aunque pretenden poner en valor la importancia de las relaciones sociales –p.ej., Peterson y Seligman (2004) destacan el amor, la bondad o la ciudadanía como fortalezas del carácter–, en última instancia todo parece estar ordenado hacia el bien mayor –a su parecer–: el bienestar subjetivo personal. La antropología que subyace a la PP nos presenta un hombre egoísta, encerrado en sí mismo, encadenado a la búsqueda de su satisfacción personal y que, en el caso de que busque el bienestar ajeno, será sólo porque así alcanza también el propio (Cfr. Pérez-Álvarez, 2012).

Se trata, pues, de una antropología emotivista que parece conducir al hombre hacia la obsesión por el bienestar como mero «estar-bien» que se traduce fundamentalmente en «sentirse-bien», tal y como se deduce de la artificiosa separación que se hace de las emociones positivas y negativas, en la que las positivas son las que están relacionadas con la felicidad, en detrimento de las negativas. Para alcanzar la felicidad habría que fomentar las emociones positivas y reducir las negativas (Cfr. Fredrickson, 2009). Es evidente que la búsqueda del placer y la evitación del dolor es una realidad profundamente arraigada a la naturaleza humana, pero esta polarización o dicotomía llevada a la cuestión de la felicidad es algo simplona e ingenua. Los afectos displacenteros pueden ser muy apropiados para una vida buena (p.ej. un moderado temor, la frustración en el proceso de aprendizaje, la culpabilidad que nos conduce hacia la reconciliación, etc.) y los afectos placenteros muy inapropiados (p.ej. un exceso de optimismo, la alegría por el mal ajeno, el placer derivado del consumo de sustancias psicoactivas, etc.). Además, se desprecian otros factores que están involucrados en estos procesos como, por ejemplo, el contexto concreto en el que se producen (Ivtzan, 2016).

Desde la psicología positiva se justifica la importancia de realizar intervenciones en personas o grupos como modo de mejorar su bienestar subjetivo y para generar reacciones positivas en los demás –lo cual se concreta, por ejemplo, en contagiarse de emociones positivas–. Estas intervenciones consistirían en modificar conductas (p.ej. expresar gratitud y amabilidad), creencias (p.ej. fomentar una interpretación optimista de la vida) y objetivos (p. ej. establecer metas personales) (Soria y Gumbau, 2016).

En definitiva, la propuesta de Seligman al respecto del ejercicio de la virtud se basa en una cuestión pragmática de adaptación al entorno, las fortalezas del carácter son habilidades importantes dada su utilidad para el individuo que las realiza y el grupo social al que pertenece y conviene ejercitarlas como forma de lograr experimentar un bienestar vital.

3. La Teoría del Ejemplarismo Moral: la admiración como origen de la ética

A diferencia de la propuesta de Martin Seligman, la *Teoría del Ejemplarismo Moral* (TEM) desarrollada por Linda Zagzebski (2017, p. 3) pretende ser una “una teoría ética integral que sirva a los mismos propósitos que la teoría deontológica, consecuencialista y de la virtud¹⁷”. La filósofa norteamericana, muy alineada con la perspectiva scheleriana de la cuestión (p. ej., Scheler, 2018), fundamenta su sugerente propuesta sobre las teorías de la referencia directa y la semántica externalista, principalmente los modelos de Putman

¹⁷ Traducción del autor: “I have the philosophical purpose of creating a comprehensive ethical theory that serves the same purposes as deontological, consequentialist, and virtue theories” (Zagzebski, 2017, p. 3).

(1975) y Kripke (1980). Asegura que conocemos con alto grado de certeza las virtudes gracias a la experiencia directa que tenemos con aquellas personas que las ejemplifican, mucho antes de que sepamos racionalizarlas, hacerlas conscientes o conceptualizarlas. Esto es posible gracias a la *admiración*. La admiración, entendida desde su dimensión cognitiva –juzgar algo como admirable– y afectiva –sentir admiración– nos permitiría, por un lado, identificar a las personas ejemplares y, por otro, impulsarnos a la acción, primero haciendo que imaginemos ser como ellos y después empujándonos a su emulación a través de nuestros comportamientos.

De modo que, Zagzebski establece que el origen de la ética se halla en la admiración de ejemplares. Los ejemplares no son simples personas buenas, son personas “supremamente excelentes” y, por lo tanto “supremamente admirables” (Zagzebski, 2017, p. 2). Una premisa previa desde la que parte la autora es que la emoción de la admiración es bastante confiable, pues existe una disposición natural a admirar lo que es «verdaderamente admirable». No obstante, Zagzebski admite la posibilidad de que esta tendencia natural se desvíe o que cometamos equivocaciones. Sin embargo, esta plasticidad también permite que podamos ir refinando la capacidad de admiración a través de la experiencia. Por ello, la certeza que nos proporciona la experiencia de admiración ha de superar un posterior juicio reflexivo que nos garantice la ausencia de posibles errores de interpretación de la realidad.

Para Zagzebski (2018), los conceptos clave que debe incluir cualquier teoría ética se definen en referencia a la admiración de ejemplares. Así pues, la «virtud» se entiende como un rasgo admirado de un ejemplar; un «acto virtuoso» es un acto admirable; un «fin bueno» es aquel estado de las cosas que un ejemplar pretende conseguir; la «vida deseable» es la vida deseada por un ejemplar; o el «deber» es aquello que las personas admirables se exigen a sí mismos y a los demás¹⁸.

La referencia directa a los ejemplares implica que descubrimos en ellos un «algo» admirable de naturaleza no conceptual que nos inspira y nos conduce a la emulación, no solo a la imitación de la conducta externa sino también a la captación de las reglas, motivos y actitudes que subyacen a los actos admirados. La admiración se dirige hacia estructuras psicológicas profundas que, aunque no podamos definirlas en primera instancia se podrían descubrir a través de un proceso más sistemático de investigación empírica. De esto se deduce que tales conceptos y descripciones objetivadas no estarían a la base del funcionamiento ordinario del proceso de emulación y del desarrollo de la virtud (Zagzebski, 2017).

Zagzebski es consciente de las limitaciones de la emulación como modo de aprendizaje. Por un lado, la simple imitación de comportamientos no es suficiente para la adquisición de virtudes ya que conduciría a la reproducción de aspectos superficiales que restan autenticidad a la persona y que no modifican su interioridad. Por este motivo, subraya la emulación como un proceso dirigido a la integración de rasgos del carácter o de «motivos virtuosos» (Zagzebski, 2013). Además, a través de la emulación no podemos adquirir ni razones para actuar ni creencias de otras personas, lo cual obliga a buscar diferentes explicaciones sobre el aprendizaje de estos aspectos para tener una mirada

¹⁸ “(1) A *virtue* is a trait we admire in an exemplar. It is a trait that makes a person like that admirable in a certain respect. (2) A *good motive* is a motive we admire in an exemplar. It is a motive of a person like that. (3) A *good end* is a state of affairs that exemplars aim to bring about. It is the state of affairs at which persons like that aim. (4) A *virtuous act* is an admirable act, an act we admire in a person like that. (5) An *admirable life* is a life lived by an exemplar. (6) A *desirable life* (a life of flourishing) is a life desired by an exemplar. (7) A *right act* for person A in some set of circumstances C is what the admirable (practically wise) person would take to be most favored by the balance of reasons for A in C. (8) A *duty* is what persons like that demand of themselves and others. (9) A *wrong act* is what persons like that demand not be done. It is intolerable” (Zagzebski, 2018, p. 60).

completa del asunto (Zagzebski, 2018). Por último, hace constar que no se puede aspirar a conseguir la virtud suprema a través de la emulación –este camino, en realidad, como cualquier otro, solo nos conduce hacia metas parciales y en constante desarrollo–, ni tampoco a convertirnos en copias de los modelos emulados ya que cada persona es única e irrepetible (Zagzebski, 2017).

Uno de los principales problemas de la TEM es su carácter subjetivista, –al menos en lo concerniente a la forma de entender los conceptos clave–, que podría tender al solipsismo. Zagzebski convierte la admiración-a-un-modelo en el núcleo de la comprensión del asunto y omite toda referencia objetiva hasta el punto de que las definiciones de conceptos esenciales como «virtud», «deber» o «acto bueno» dependen de un modelo indeterminado al que alguien indeterminado admira. El peso que recae sobre las diferencias personales, culturales, sociales, contextuales en la consideración de qué es –y qué no es– virtuoso parece desmedido. Este hecho nos lleva a considerar la TEM como una mini teoría que describe uno de los mecanismos que intervienen en el proceso de aprendizaje de virtudes, pero no como una teoría integral sobre la virtud como se pretende.

Diversos autores han señalado varias limitaciones de la TEM. Una de ellas se deriva del hecho de situar en el centro de la teoría de las virtudes la admiración de ejemplares. Es indiscutible la importancia del modelado en el aprendizaje del comportamiento y en el aprendizaje de virtudes en particular, pero parece necesario hacer una exposición más exhaustiva de las diferentes vías a través de las cuales llegamos al ejercicio de la virtud. En la práctica encontramos que algunos problemas éticos los resolvemos sin referencia a modelos (p. ej., Nora et al., 2015), que algunos modelos suponen una mala influencia para nuestra virtuosidad (p. ej., López-Hernández, 2015) o incluso que algunos modelados se podrían explicar mejor por la cercanía o el tiempo pasado junto al modelo que por la admiración hacia este (p. ej., Rojas, 2018).

En segundo lugar, la TEM se basa en la idea de que la admiración conduce a la emulación, pero en algunos casos admiramos ejemplares a los que no intentamos emular, entre otros motivos, porque pueden parecernos inalcanzables (Vaccarezza y Niccoli, 2018). De hecho, modelos menos virtuosos pueden convertirse en referencias más útiles para la imitación debido a que nos resultan más accesibles (Croce, 2020).

También parece importante destacar que la TEM olvida que el ejercicio de la virtud se traduce en acciones que van dirigidas hacia otras personas que se convierten en el objeto de nuestro obrar. Los actos buenos se realizan hacia otras personas a las que se les desea el bien. El amor benevolente parece estar a la base de cualquier acto virtuoso, convirtiéndose en un elemento motivador esencial para que la persona quiera obrar virtuosamente. Desde este punto de vista, la TEM podría explicar por qué optamos por una forma concreta de hacer el bien, pero no permitiría explicar globalmente por qué hacemos el bien.

Es cierto que Zagzebski expresa abiertamente que la TEM no tiene pretensión de exclusividad, es decir, que es compatible con otras teorías que a modo de «piezas» completen el «puzle» de la teoría moral, pero en la práctica parece ir más lejos. Sería poco razonable que cada pieza del puzle contuviera una definición distinta de los conceptos esenciales tales como virtud, bondad, etc. Al hacerlo ella, revela una pretensión fundacional.

En síntesis, la propuesta teórica sobre las virtudes de Zagzebski está fundamentada en una experiencia emotiva, concretamente en la emoción de la admiración, la cual funciona como agente motivador para la emulación de los rasgos admirables de un modelo dado. El ejercicio de la virtud consiste en un intento por parecerse al modelo admirado, pero no se reduce a la imitación de formas superficiales de conducta, sino que tiene un mayor

alcance, puesto que pretende la asimilación e integración personal de aquellas motivaciones virtuosas que subyacen al comportamiento del ejemplar.

4. La ética personalista de K. Wojtyla: de la experiencia integral al *ordo amoris*

La última propuesta ética a revisar es la del filósofo polaco Karol Wojtyla. Se trata de una propuesta fundamentada sobre una antropológica personalista que podría ayudar a superar algunas limitaciones de las propuestas anteriores.

La pretensión de Wojtyla no fue desarrollar un sistema ético completo y cerrado, sino más bien, justificar el porqué de la ética acercándola al ámbito de la experiencia personal concreta. A pesar de la conocida influencia que ejerció la filosofía aristotélico-tomista en el pensamiento de Karol Wojtyla, el punto de partida de sus reflexiones éticas está más vinculado al método fenomenológico scheleriano.

Wojtyla tenía claro que la realidad está compuesta por aspectos objetivos y subjetivos, y que era necesario buscar un modo de abarcar la totalidad de la realidad que fuese integral, sin renunciar a ninguno de estos aspectos. Por ello creyó más conveniente recorrer un camino diferente, original hasta el momento. Partió de la experiencia de moralidad “como horizonte de realización” (Ferrer, 2014, p. 474) para superar la principal limitación de la ética clásica, la omisión de “la subjetividad y lo irreductible” de la persona humana (Wojtyla, 2005), pero sin renunciar al alcance ontológico de la filosofía realista.

El análisis de la experiencia condujo a Wojtyla a descubrir dos estructuras antropológicas objetivas: la autodeterminación y la autoteleología. La autodeterminación es una estructura incomunicable de la persona que permite la autoposesión y el autodomínio. La persona se puede gobernar a sí misma en cuanto que se posee a sí misma (Wojtyla, 2011). En este sentido, la persona es libre, ya que la libertad personal se expresa a través de la autodeterminación, que se actualiza mediante la intencionalidad de la voluntad (Woelkers, 2016).

La persona es libre porque “la dinamización del propio sujeto depende de sí mismo” (Wojtyla, 2011, p. 186). El «yo» personal no solo es sujeto sino también objeto de los propios actos. Esto abre la puerta a considerar la autoteleología: la persona es un fin para sí misma. La persona tiene la posibilidad y la responsabilidad de ser una tarea para sí misma, trascendiendo de algún modo su propia naturaleza, trascendiendo su dinamización como sujeto instintivo y pasivo.

La persona como ser inacabado tiene que realizar acciones y tomar decisiones que repercuten inevitablemente en su autorrealización. Dicha realización implica la captación y realización de aquellos verdaderos bienes para la persona, aquellos bienes que preservan el valor de la persona y la perfeccionan como tal. No se trata de una simple captación lógica o intelectual de la verdad. La captación de la verdad implica capas muy profundas de la persona (Wojtyla, 2011).

La verdad posee una fuerza que de forma natural tiende a su transformación en norma (Wojtyla, 2011). Cuando captamos algo verdaderamente bueno experimentamos el deber de actuar conforme a ello, aunque nunca perdamos la posibilidad de resistirnos a la fuerza de atracción que tiene tal bien y optar por obrar de otro modo.

Así pues, la tarea de realización personal es fundamentalmente moral. Consiste en “realizar aquel bien mediante el que el hombre como persona se hace bueno y es bueno” (Wojtyla, 2011, p. 256). Esto hace considerar la vida como un proceso caracterizado por una constante tensión autoperfectiva. En la medida que la persona va venciendo las fuerzas internas y externas que operan contra este fin, va desarrollando disposiciones morales hacia lo bueno, hábitos buenos o virtudes. Esta tarea siempre está inacabada, pero

eso no evita que, como consecuencia de la realización del bien, podamos experimentar una cierta paz o felicidad (Wojtyla, 2005). Sin embargo, la perfección moral no se dirige hacia la felicidad como fin. En realidad, cuando las personas experimentan el deber moral, cuando se sienten apeladas a dar una respuesta hacia el bien en una circunstancia concreta, es la búsqueda de ese bien y no la búsqueda de la felicidad propia lo que dirige la acción¹⁹.

Para Wojtyla, el bien personal es inseparable del bien común. De hecho, sólo es posible llevar a cabo la tarea de autorrealización “en el marco del orden universal, de todos los seres y de todos los bienes que encierra” (Wojtyla, 2010, p. 47).

Por todo ello, el filósofo polaco encuentra en el amor “la actitud apropiada y válida” para conseguir esta realización, ya que el amor es “la realización más completa de las posibilidades del ser humano” (Wojtyla, 2016, p. 102). Este amor implica no usar como un medio a la persona, a cualquier persona (ni a uno mismo ni a los demás), sino dar primacía al valor y dignidad de la persona concreta por encima de cualquier otro bien.

Si la persona posee la estructura de autodeterminación, está diseñada para la realización y el amor es la actitud que permite esta realización, se hace evidente que el amor es lo que necesitamos y lo que debemos dar. Solo a través del amor, amando y siendo amados, podemos actualizar todas las potencialidades del hombre. Es así como Wojtyla enuncia la denominada norma personalista²⁰. Una norma no inventada por el hombre, ni dependiente de una cultura concreta, ni sujeta a unos ideales subjetivos o un contexto histórico específico, sino que se trata de una norma insertada en lo profundo de la naturaleza humana, de ahí su importancia antropológica y su alcance universal. El amor para la persona es un impulso natural y, a su vez, una necesidad primordial para su desarrollo personal integral (Wojtyla, 2016).

5. Las limitaciones de las propuestas de Seligman y Zagzebski a la luz de Karol Wojtyla

La perspectiva y el alcance de las teorías revisadas hasta ahora es muy dispar, lo que impide hacer una comparación al uso. El objetivo perseguido en las siguientes líneas es, más bien, identificar algunas fortalezas de la ética personalista de Karol Wojtyla como respuesta a las limitaciones observadas en las otras dos propuestas.

5.1. Aportaciones de Wojtyla a la Psicología Positiva

Observamos que la propuesta de Peterson y Seligman (2004) sobre las fortalezas del carácter busca, a través del método experimental, objetivar un listado de virtudes o fortalezas del carácter con pretensión universalista. La necesidad de unificar y dotar de coherencia sus hallazgos multiculturales, llevó a estos autores a desvincular tales virtudes de su contexto cultural, reduciéndolas a habilidades adaptativas cuyo valor reside en su

¹⁹ [...] “lo que es verdaderamente bueno, lo que me ordenan la ética y mi conciencia, muchas veces se halla ligado precisamente con alguna pena y exige que renunciemos a un placer. (...) la actitud subjetiva de entender el bien (bien = placer) conduce directamente –y, tal vez, inconscientemente– al egoísmo. La única salida de este egoísmo inevitable es reconocer, fuera del bien puramente subjetivo, es decir, fuera del placer, el *bien objetivo*, que también puede unir a las personas, tomando entonces el carácter de bien común” (Wojtyla, 2016, pp. 46-48).

²⁰ Estas claves antropológicas revelan un principio connatural al ser humano: “la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio” (Wojtyla, 2016, p. 51). Y de este principio se deduce su correlato en positivo, la denominada «norma personalista»: la persona es “un bien tal que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto de ella” (Wojtyla, 2016, p. 51).

utilidad y su correlación con el bienestar. Mediante esta maniobra las virtudes fueron vaciadas de contenido, separadas de la ética y alejadas de todo significado trascendente.

Wojtyla, en cambio, consigue establecer la norma personalista como fundamento de la ética y base para la realización moral personal partiendo del análisis de la experiencia, adentrándose en la subjetividad humana. Se trata del análisis de la interioridad personal, pero no solo individual, sino de la experiencia de «sí mismo» y de los «demás hombres». Es un proceso de intersubjetivación como base para la objetividad (Franquet, 1996). Así logra enunciar una norma de alcance universal con fundamento antropológico y abierta a la dimensión trascendente, que puede ser dotada de contenido y sentido específico por distintas cosmovisiones con las que es fácilmente compatible.

El desarrollo de las fortalezas del carácter desde la perspectiva de la PP se basa en su entrenamiento a través de técnicas cognitivo-conductuales que se limitan a generar cambios en una parte superficial de la estructura personal –comportamientos y pensamientos–. Sin embargo, para Wojtyla, la cuestión adquiere mayor profundidad ya que la experiencia de amor es clave para el ejercicio del amor. Para el desarrollo de las virtudes dependemos de alguien que nos ayude a descubrir y actualizar la tendencia al amor, principalmente mediante la recepción de su amor. Asimismo, es necesaria una actitud de humildad para aceptar y acoger el amor de otro que se entrega como don gratuito, exento de interés (García-Casas, 2018). Se trata de una actitud que implica el descubrimiento del alto valor y dignidad de la persona humana.

Peterson y Seligman (2004) consideran el amor de forma muy distinta. Para ellos, el amor es una fortaleza del carácter más, como cualquier otra, perteneciente a la virtud de la «humanidad». Además, identifican el amor con el apego, lo cual resulta algo confuso. El apego es un concepto que tiene amplio recorrido en la literatura académica psicológica, pero no es común presentarlo como una virtud. El apego (Bowlby, 2014) se entiende como una necesidad psicológica, especialmente importante durante la primera infancia, cuya satisfacción depende de la relación con los principales cuidadores. El modo en el que el niño satisface esta necesidad dinamiza las posteriores relaciones en la edad adulta (ya sean familiares, de amistad o románticas).

Peterson y Seligman (2004) no entienden el amor como algo exclusivo del ser humano. Lo definen como una postura cognitiva, conductual y emocional hacia los demás que implica afecto, protección y cuidado. Pero fundamentan su existencia explicando que es un tipo de comportamiento que han desarrollado diversas especies animales cuyas crías nacen con especial vulnerabilidad y dependencia para hacer posible su desarrollo, supervivencia y posterior procreación. También creen que si disponemos de esta habilidad llamada «amor» es porque ha servido a la especie humana como una estrategia útil para poder retener a la pareja el tiempo suficiente para conseguir reproducirse y dejar descendencia.

La tendencia biologicista e individualista que se deriva de la búsqueda del bienestar es contrarrestada en la ética wojtyliana por la perspectiva del amor como donación. Esta segunda perspectiva no renuncia a considerar la importancia de participar de los bienes agradables –como la alegría o la satisfacción– derivados de la realización del bien, pero los desplaza a una posición diferente. No son el fin, son una consecuencia indirecta derivada de nuestra acción. El fin de la acción amorosa no es sentirse bien sino realizar el bien objetivo, incluso aunque ignoremos si la realización de este bien nos conducirá a experimentar ese tipo de emociones agradables.

Al situar el amor en el centro de la realización personal y el desarrollo de las virtudes, la tarea se vuelve incompatible con el egoísmo. Para Wojtyla amar a la persona es lo opuesto de usar a la persona. Amar implica procurar el bien objetivo al otro. Esta actitud, en ocasiones, implica renunciar a uno mismo y a las formas más básicas de afectividad

agradable –como el bienestar, la tranquilidad, el placer, etc.– por la búsqueda de un bien mayor de naturaleza espiritual, que también tiene sus formas afectivas agradables –gozo, paz, plenitud, sentido–. La felicidad adecuadamente entendida es pues irreductible a la búsqueda de placer y es diferente a la idea de bienestar (Wojtyla, 2011, p. 259). También cabe añadir que la tensión autoperfectiva que propone Wojtyla puede suponer, en ocasiones, una molestia o una llamada a salir de la tranquilidad y la despreocupación, lo que desde el punto de vista de la valencia afectiva se situaría en el polo que tiende al displacer. A pesar de ello, es una condición importante para transitar el camino de realización y plenitud que propone el filósofo personalista.

5.2. *Aportaciones de Wojtyla a la Teoría del Ejemplarismo Moral*

Mientras que se hace evidente el alto grado de divergencias entre la teoría de las virtudes de la PP y la ética wojtyliana, en el caso de la TEM desarrollada por Zagzebski es muy diferente. Consideramos que existe una mayor compatibilidad antropológica entre la TEM y la ética personalista de Wojtyla y que, en cierta medida, podrían complementarse.

Zagzebski (2017) fundamenta la TEM en base a las teorías de la referencia directa y la semántica externalista. Las personas somos capaces de reconocer las virtudes a través de la observación de ejemplares antes de ser capaces de conceptualizarlas. De algún modo, existe un conocimiento subjetivo respecto de la virtud que puede ser complementado con un conocimiento objetivo, el cual se encargarían de desarrollar los expertos. Existen verdades necesarias adquiridas *a posteriori* y descubiertas empíricamente. En este sentido, Zagzebski muestra claramente una postura realista sobre el conocimiento. Asume al igual que Wojtyla, que la realidad está compuesta por una parte objetiva y otra subjetiva que no se pueden separar si se quiere comprender correcta e integralmente. Por ello, Zagzebski resalta que la emoción de la admiración ha de superar la prueba del juicio reflexivo para asegurar la «verdadera admirabilidad» de los rasgos de un ejemplar.

La TEM explica con mucho detalle un mecanismo psicológico que permite comprender –al menos en parte– la emulación de ejemplares y la realización moral personal. Este es un nivel de concreción del proceso de realización moral que la propuesta wojtyliana no alcanza, pero que es perfectamente compatible. Del mismo modo que es compatible con el énfasis que pone Zagzebski en la importancia radical de considerar la cuestión relacional o interpersonal a la base del proceso de desarrollo de las virtudes, la tensión autoperfectiva existente entre el «yo actual-lo que soy» y el «yo ideal-lo que debo ser», o en la importante influencia que se atribuye al papel de las narraciones.

Ahora bien, como propuesta teórica integral consideramos que descansa en exceso sobre una cuestión demasiado simple y aislada como la admiración personal. La admiración, como fenómeno universal, dota a la teoría de una gran capacidad para traspasar las barreras de la multiculturalidad, pero lo hace a costa de caer en una cierta inconcreción. No se llegan a establecer referencias objetivas a las virtudes, sino que éstas quedan relegadas a rasgos admirados de personas admirables, encerrados en la subjetividad de la persona que observa. El único filtro que deben pasar es el de los propios juicios y reflexiones de esta misma persona.

Como algunos han señalado (p. ej. Ortiz, 2024), la TEM adolece la falta de especificación de las circunstancias que rodean la aparición de la admiración y que permiten que ésta se concrete en deseo de emulación y, seguidamente, en acción.

Hemos visto que la ética de Wojtyla, sin renunciar a la subjetividad y la interioridad humana, consigue mostrar la existencia de universales objetivos y concretos. Desde el prisma personalista wojtyliano, las diferentes virtudes no son solo rasgos admirables, sino

que son diferentes formas que adopta el amor. Es la verdadera bondad que subyace de ellos lo que los hace atractivos y admirables. Una verdadera bondad que el observador puede captar, admirar y emular gracias a una experiencia interpersonal previa de connotación amorosa que ha favorecido su predisposición.

Desde este punto de vista el amor recibido podría ser uno de los primeros agentes motivacionales, promoviendo la búsqueda de formas concretas de agradecimiento. De modo que la emulación podría ser una vía para adquirir formas concretas de amar y poder usarlas con otras personas. Aquí aparecen al menos dos elementos importantes en los que creemos que Zagzebski no ha profundizado. (1) Uno de ellos sería la importancia de la «humildad» como actitud fundamental. La humildad permite la aceptación y acogida del don del amor y la conciencia de imperfección, la cual facilita el esfuerzo continuo por desarrollar la virtud y la certeza de estar siempre por debajo de los modelos ideales de virtud (Wojtyla, 2005, p. 87). (2) El otro elemento sería la persona receptora de los actos virtuosos. El observador emula al ejemplar y, posteriormente, ejercita la virtud con sus seres queridos. De modo que, esas personas a las que van dirigidas las acciones virtuosas han de ser amadas en alguna medida para convertirse en objeto de mi acción bondadosa.

6. Conclusiones

El renovado interés en el contexto académico de la psicología por el estudio de la virtud puede suponer una oportunidad para profundizar en las claves que nos conducen hacia una vida plena, pero no todos los enfoques están basados en una antropología adecuada que tenga en cuenta la dimensión trascendente de la persona y la centralidad de su dinamismo moral.

Desde una perspectiva psicológica y experimental, la PP en general y M. Seligman en particular, realizan una propuesta elogiada, pero con importantes deficiencias de fundamentación teórico-antropológica. En ella se reducen las virtudes a meras habilidades adaptativas, se desvinculan de la cuestión moral y se valoran por su utilidad y por su correlación con la experiencia de bienestar.

Por su parte, la TEM propone una sugerente teoría sobre el desarrollo de las virtudes basada en la emoción de la admiración, experimentada al contemplar a personas ejemplares. Esta emoción sería la motivación que nos inclina a querer emularlos y fundamentaría el proceso por el cual adquirimos sus motivos virtuosos y creamos imágenes ideales de nosotros mismos hacia las que intentamos dirigirnos. La teoría de corte realista y personalista desarrollada por Zagzebski amplía los horizontes de la ética y aporta una explicación parcial, pero de gran utilidad para el ámbito de la educación de las virtudes. Sin embargo, muestra algunas carencias al centrarse en exceso en la emoción de la admiración y no explicar otros elementos y procesos implicados en la adquisición de virtudes.

Desde una perspectiva antropológica –de calado psicológico–, Karol Wojtyla propuso una renovada teoría moral basada en evidencias fenomenológicas –o si se quiere, experienciales– y, a su vez, con alcance ontológico. Esto le permitió destacar el papel de la interioridad y la emotividad personal sin caer en el subjetivismo, el idealismo o el emotivismo. La teoría wojtyliana proporciona claves muy importantes para el estudio de la virtud de una manera integral, también desde una perspectiva psicológica.

Su robusta fundamentación antropológica, la descripción de las estructuras de autodeterminación y autoteleología o la norma personalista son algunos de los elementos que pueden iluminar el desarrollo de nuevas propuestas o complementar las carencias que presentan las teorías actuales, especialmente en el caso de la TEM.

El reconocimiento de la psicología como ciencia de la persona impele a los psicólogos a mantener una actitud de apertura hacia las aportaciones que se realizan desde la filosofía y la antropología, con el objetivo de evitar caer en psicologismos y otras clases de reduccionismos antropológicos y metodológicos. El ámbito de la teoría moral y las virtudes nos ofrece, hoy en día, una oportunidad para mantener vivo este diálogo interdisciplinar.

Referencias

- Acosta, M. y Reimers, A. (2016). *Karol Wojtyła's Personalist Philosophy: Understanding Person and Act*. The Catholic University of America Press. <https://doi.org/gtxd>
- Allers, R. (1939). *Self-Improvement*. Benziger Brothers.
- Arnold, M. B. y Gasson, J. A. (1954). *The Human Person. An Approach to an Integral Theory of Personality*. The Ronald Press Company.
- Bradburn, N. (1969). *The Structure of Psychological Well-Being*. Aldine.
- Bowlby, J. (2014). *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*. Morata.
- Cabanas, E. (2018). Positive Psychology and the Legitimation of Individualism. *Theory & Psychology*, 28(1), 3-19. <https://bit.ly/3lfKsLj>
- Croce, M. (2020). Moral Exemplars in Education: A Liberal Account. *Ethics and Education*, 15(2), 186-199. <https://doi.org/10.1080/17449642.2020.1731658>
- Dahlsgaard, K., Peterson, C. y Seligman, M. E. P. (2005). Shared Virtue: The Convergence of Valued Human Strengths across Culture and History. *Review of General Psychology*, 9(3), 203-213. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.9.3.203>
- Diener, E. (1984). Subjective Well-being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542-575. <https://doi.org/bw5wxd>
- Ferrer, U. (2014). La noción de experiencia ética en Karol Wojtyła. *Studia Etckie*, 16(4), 471-481. <https://bit.ly/3CbMzmY>
- Fredrickson, B. (2009). *Positivity: Top-notch Research Reveals the 3-to-1 Ratio that Will Change Your Life*. Harmony.
- Gancedo, M. (2007). Virtudes y fortalezas: el revés de la trama. *Psicodebate*, 7, 67-80. <https://doi.org/10.18682/pd.v7i0.428>
- García-Casas, P. (2018). *Dimensión donal de la persona humana desde la fundamentación antropológica de la norma personalista en Karol Wojtyła*. [Tesis Doctoral]. Universidad de Murcia. <https://bit.ly/3pdPto4>
- Ivtzan, I., Lomas, T., Hefferon, K. y Worth, P. (2016). *Second Wave Positive Psychology: Embracing the Dark Side of Life*. Routledge.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Blackwell.
- López-Hernández, L. (2015). Agresión entre iguales. Teorías sobre su origen y soluciones en los centros educativos. *Opción*, 31(2), 677-699. <https://www.redalyc.org/pdf/310/31045568037.pdf>
- Nora, C. R. D., Zoboli, E. L. C. P. y Vieira, M. M. (2015). Deliberación ética en salud: revisión integrativa de la literatura. *Revista Bioética*, 23, 114-123. <https://doi.org/10.1590/1983-80422015231052>
- Ortiz, E. (6 de marzo, 2024). *On the Circumstances of Admiration and Exemplarism* [Conferencia no publicada]. International workshop on Linda Zagzebski. Exemplarist moral theory. Universidad Católica de Valencia. <https://www.ucv.es/oferta-academica/congresos-y-jornadas/congresos-y-jornadas-2024/international-workshop-on-linda-zagzebski-exemplarist-moral-theory/programa>

- Park, N., Peterson, C. y Seligman, M. E. (2004a). Strengths of Character and Well-being. *Journal of social and Clinical Psychology*, 23(5), 603-619. <https://doi.org/10.1521/jscp.23.5.603.50748>
- Park, N., Peterson, C. y Seligman, M. E. (2004b). Strengths of Character and Well-being: A Closer Look at Hope and Modesty. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 23(5). <https://doi.org/10.1521/jscp.23.5.628.50749>
- Pérez-Álvarez, M. (2012). La psicología positiva: magia simpática. *Papeles del Psicólogo*, 33(3), 183-201. <https://bit.ly/3ldrIJc>
- Peterson, C. y Seligman, M. E. P. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Vol. 1). Oxford University Press.
- Polo-Santillán, M. A. (2021). Tres concepciones asiáticas de la virtud y del término medio. *Veritas*, (49), 9-30. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732021000200009>
- Putnam, H. (1975). The meaning of 'meaning'. En H. Putman (Ed.), *Mind, Language, and Reality (Philosophical Papers vol. 2)* (pp. 215–271). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625251.014>
- Ryff, C. D. (1989). Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069-1081. <https://doi.org/dvp4hb>
- Rogers, C. R. (1961). *On Becoming a Person*. Houghton Mifflin.
- Rojas, V. (2008). Influencia de la televisión y videojuegos en el aprendizaje y conducta infanto-juvenil. *Revista chilena de pediatría*, 79, 81-85. <http://dx.doi.org/10.4067/S0370-41062008000700012>
- Seligman, M. E. P. (1999). The President's Address. *American Psychologist*, 54(8), 559-562. <https://bit.ly/3zk4d6m>
- Seligman, M. E. P. (2017). *La auténtica felicidad*. Ediciones B.
- Scheler, M. (2018). *Modelos y líderes*. Sígueme.
- Soria, M. S. y Gumbau, S. L. (2016). Hacia una psicología positiva aplicada. *Papeles del psicólogo*, 37(3), 161-164. <https://www.papelesdelpsicologo.es/pdf/2770.pdf>
- Vaccarezza, M. S. y Niccoli, A. (2018). The Dark Side of the Exceptional: On Moral Exemplars, Character Education, and Negative Emotions. *Journal of Moral Education*, 48(3), 332–345. <https://doi.org/10.1080/03057240.2018.1534089>
- Von Hildebrand, D. (2016). *Las formas espirituales de la afectividad*. Encuentro.
- Woelkers, M. A. (2016). Freedom for Responsibility: Responsibility and Human Nature in the Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła. *Studia Gilsoniana*, 5(4), 633-647. <https://bit.ly/2WxII4C>
- Wojtyła, K. (2005). *El Hombre y su destino: ensayos de antropología*. Palabra.
- Wojtyła, K. (2010). *Mi visión del hombre*. Palabra.
- Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Palabra.
- Wojtyła, K. (2016). *Amor y responsabilidad*. Palabra.
- Wong, P. T. P. (2017). Meaning-Centered Approach to Research and Therapy, Second Wave Positive Psychology, and the Future of Humanistic Psychology. *The Humanistic Psychologist*, 45(3), 207-216. <https://doi.org/gdj4xd>
- Wong, P. T. P. y Roy, S. (2017). Critique of Positive Psychology and Positive Interventions. En N. J. L. Brown, T. Lomas y F. J. Eiroa-Orosa (Eds.), *The Routledge International Handbook of Critical Positive Psychology* (pp. 142-160). Routledge. <https://bit.ly/3tITJfL>
- Yearley, L. H. (1990). *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*. State University of New York Press.

- Zagzebski, L. T. (2018). Exemplarist Moral Theory. *Virtue Ethics*, 38(2), 55-64. <https://www.rivistateoria.eu/index.php/teoria/article/view/44/43>
- Zagzebski, L. T. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. Oxford University Press.
- Zagzebski, L. T. (2013). Moral Exemplars in Theory and Practice. *Theory and Research in Education*, 11(2), 193-206. <https://doi.org/10.1177/1477878513485177>