

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 X

Perfección y humanidad del sabio estoico

Daniel Doyle Sánchez
Universidad de Navarra

RESUMEN

Este trabajo examina el sabio estoico como modelo de ejemplarismo moral en las teorías de la virtud, analizando su papel en la ética estoica y su capacidad para fundamentar un carácter virtuoso. Se concluye que, aunque el sabio es un modelo aspiracional, no basta para transformar a un agente no virtuoso en uno virtuoso. La admiración hacia el sabio solo es efectiva cuando se acompaña del estudio y la aplicación integral de la teoría filosófica subyacente (física, lógica y ética). El ejemplarismo moral estoico es una consecuencia de una ética que considera la virtud como un conocimiento teórico y práctico profundo, alcanzado mediante la transformación total del agente.

PALABRAS CLAVE

Sabio estoico, ejemplarismo moral, virtud, ética estoica, progreso moral

DOI: <https://doi.org/10.14679/3745>

1. Introducción⁴⁶

El renovado interés en la filosofía estoica, especialmente en su ética, tanto dentro como fuera del ámbito académico, se debe en parte al resurgimiento de enfoques neo-aristotélicos en la ética de la virtud⁴⁷. Estos enfoques han puesto de relieve los conflictos y deficiencias de las posiciones éticas modernas, como el deontologismo y el utilitarismo, que tienden a enfocarse más en los actos y las reglas que en las disposiciones de los agentes morales. Al igual que Aristóteles, los estoicos son eudemonistas, es decir, consideran que el objetivo de la ética debe ser el florecimiento humano dentro de un orden teleológico, con un enfoque en la consecución de la virtud (*areté*) y la felicidad, más que en el deber por sí mismo (Estobeo, *Ecl.* 2.77, 16-27). Siguiendo el argumento aristotélico de la función propia (*érgon*) (*EN* 1.7.), los del Pórtico entienden la eudaimonia como el cumplimiento o perfección de nuestra naturaleza distintiva como animales racionales (DL 7.90). En este sentido, la ética estoica, al igual que la aristotélica, otorga un valor primordial al cultivo del carácter o *éthos* de los agentes. Resulta sorprendente, sin embargo, que, a pesar del énfasis que los estudiosos de la ética de la virtud ponen en la disposición de los agentes morales para alcanzar su florecimiento, la cuestión del papel y la relevancia de los modelos o ejemplares morales no haya cobrado la importancia que se merece hasta hace relativamente poco tiempo⁴⁸. Por paradójico que parezca, creo que esta falta de tematización explícita de los ejemplares morales puede entenderse en parte por la influencia predominante de Aristóteles en los desarrollos de la ética de la virtud. Aunque Aristóteles examina a fondo la naturaleza y variedad de la virtud, y menciona al hombre prudente (*phrónimos*) como guía para juzgar la acción correcta, éste no aparece como *el* tema central, sino como una cuestión implícita y derivada dentro del marco conceptual más amplio de las virtudes (*EN*, esp. VI y VII). En contraste, los estoicos desarrollaron en la antigüedad un modelo explícito de ejemplaridad moral en la figura del sabio como instancia constitutiva de su ética (Silva, 2022)⁴⁹. En la cultura popular, el sabio estoico se concibe a menudo como un monje zen o un Jedi: alguien calmado, racional y en control total de sus emociones. También incluso se le caricaturiza como alguien que, ante cualquier sorpresa, simplemente dice “esto también pasará”, manteniendo una compostura rígida e imperturbable, y ajeno a las preocupaciones mundanas. Esta imagen puede parecer insensible, con un lema de “nada me afecta”, pero simplifica en exceso el estoicismo y subestima al sabio como modelo.

En este trabajo, me propongo examinar cómo el sabio estoico puede ser revalorizado como modelo de ejemplarismo moral dentro de las teorías de la virtud, analizando su papel en la ética estoica y su capacidad para fundamentar un carácter virtuoso.

⁴⁶ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto “DYNA. Deseo y Normatividad en la Antigüedad” (PID2022-138517NA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

⁴⁷ Tanto en sede propiamente moral (Annas, 1993, 2011; Anscombe, 1958; Hursthouse, 1999; MacIntyre, 1981; Sherman, 1989; entre otros) como en la filosofía de la educación (Krijstansson 2006, 2007, 2017; Vaccarezza, 2020; o Zagzebski 2013, 2015, 2017).

⁴⁸ Aunque el tema es familiar para los éticos contemporáneos de la virtud, Zagzebski propone ir más allá, buscando desarrollar una teoría ética normativa completa que pueda competir con otras teorías éticas (2017, pp. 5-9).

⁴⁹ Los estoicos distinguen entre sabios (*sophoi*), excelentes (*spoudaioi*), civilizados (*asteioi*), prudentes (*phrónimoi*) o personas con buen sentido (*hoi ton noún échontes*), por un lado, y los viles, inferiores o ruines (*phauloi*), por el otro (Estobeo, *Ecl.* 2. 99,3-12). El sabio representa el ideal de racionalidad y virtud, equiparado al hombre bueno (*vir bonus*). A diferencia de Aristóteles, para quien el excelente (*spoudaïos*) representa una sabiduría práctica distinta del “prudente” (*phrónimos*), los estoicos consideran que sabio y excelente coinciden en la misma persona. En contraste, el vil carece de valor debido a su incapacidad para evaluar correctamente la realidad y su alejamiento de la filosofía estoica.

2. El sabio estoico como paradigma moral: descripción y dificultades del modelo

2.1. Precedentes en la tradición filosófica

Los estoicos desarrollaron un modelo explícito de ejemplaridad moral en la figura del sabio, pero no fueron los primeros en proponer paradigmas morales. Una rica tradición en el pensamiento occidental los precede, ofreciendo diversos enfoques. En la antigua Grecia, Homero (ca. VIII a.C.) ya presentaba ejemplos morales a través de sus héroes, utilizados principalmente para educar a jóvenes aristócratas. Antes de la existencia de códigos legales, las normas se transmitían mediante mandatos religiosos y las hazañas extraordinarias de los héroes. En los relatos míticos, caracterizados por su dramaticidad y acción, el poeta revela que la heroicidad no se basa en la perfección del personaje, sino en su capacidad para sobresalir en un aspecto particular de su vida y, generalmente, en una conducta específica. Por ejemplo, en la *Iliada*, Aquiles es célebre por su valentía y destreza en el combate. Aunque no es un personaje perfecto, su grandeza radica en su habilidad como guerrero y su inquebrantable valor en la batalla, lo que lo convierte en un paradigma de heroísmo a pesar de sus defectos y limitaciones personales.

Más tarde, los filósofos griegos, si bien continuaron con esta tradición, rechazaron la exclusividad de los paradigmas épicos por sus limitaciones y prefirieron modelos ideales como las formas de Platón (427-347 a.C.). En el marco de su teoría, que es tanto metafísica y epistemológica como moral, la ejemplaridad de la forma opera como un estándar universal que trasciende lo factible y sirve como guía para la vida moral. El ascenso hacia las ideas y su imitación implican un intento, siempre imperfecto, de conformarse a ellas (*Timeo* 28a-50; *Rep.* 484c-d, 592b). Platón también introduce la categoría de comunidad política paradigmática como la *kallipolis*. Pero, además de las formas y la comunidad ideal, Platón se sirve de un modelo humano (Sócrates) para mostrar cómo las virtudes guerreras homéricas son reemplazadas gradualmente por las virtudes filosóficas. A través de la forma literaria y dramática de sus escritos, Platón nos ofrece un retrato amplio y convincente del filósofo como héroe y modelo, así como en sus descripciones del amante y buscador de la sabiduría (e.g. *Fedro*, *Banquete* o *República*). El fundador de la Academia destaca no solo la importancia del *lógos* en la búsqueda de sabiduría, sino también el papel crucial del *érgon* en la educación moral. No solo nos inspira con sus diálogos y discursos sobre la virtud, sino también con la vida y acciones de su filósofo ideal. A través de Sócrates, Platón exhibe cómo un verdadero filósofo debe vivir, priorizando la sabiduría sobre el dinero, el honor o el poder, y estando dispuesto a enfrentar la muerte con ecuanimidad antes que cometer injusticia. En último término, Platón nos enseña que un individuo paradigmático debe reflejar cualidades valiosas arraigadas en la tradición a la que pertenece para ser una guía eficaz hacia la buena educación (Boeri, 2023).

2.2. Perfilando el sabio estoico

Las caracterizaciones estoicas del sabio siguen, en cierta medida, el modelo socrático-platónico (Brouwer, 2014; Long, 1988; Silva, 2022)⁵⁰, proponiendo a un individuo ideal que sirve como puente entre la razón universal y las particularidades cambiantes del contexto. También la comunidad de sabios de Zenón representa una línea de reflexión heredada del platonismo (Schofield 1999; Vogt 2008).

⁵⁰ Véase e.g. Plutarco, *Stoic. Rep.* 1042f-1043a o *Comm. Not.* 1062b; Estobeo, *Ecl.* 2.113.12-16.

En la filosofía estoica, el sabio –un ser humano que ha alcanzado la perfección– se encuentra en el centro de muchas paradojas que desafían nuestra comprensión de la ética estoica y han contribuido a la percepción de que esta ética es casi impracticable⁵¹. Según los estoicos, este ideal, que encarna la culminación de la virtud y una vida en total armonía con la razón universal, es muy raro y casi no se encuentra en ninguna parte (Brouwer 2014, pp. 92-135). En este sentido, plantea profundos interrogantes sobre la naturaleza de la virtud, la posibilidad de alcanzarla completamente y el papel que un modelo tan exigente puede desempeñar en la vida de quienes aún buscan perfeccionarse moralmente. La existencia del sabio también genera tensiones entre la aspiración humana hacia un ideal perfecto y las limitaciones inherentes a la condición humana, abriendo un espacio para debatir cuestiones sobre motivación, inspiración y la viabilidad de vivir según un ideal tan elevado. Como en todas las teorías éticas de la antigüedad, esta concepción está basada en un elemento aspiracional que dirige al agente hacia un ideal que aún no ha alcanzado. Esta aspiración abarca, al menos, tres ideas clave: i) que existe una meta hacia la cual nos dirigimos, ii) que cuanto más nos acerquemos a esa meta, mejor será nuestro estado, y iii) que es necesario comprender el valor de la meta que deseamos alcanzar. Además, es natural aspirar a la meta más elevada posible; de no ser así, habría una meta superior a la que deberíamos esforzarnos por alcanzar. En este contexto, el sabio estoico se presenta como la meta natural de esa aspiración, ofreciendo un modelo en el que uno aspira a convertirse.

La radicalidad moral del estoicismo refleja una coherencia absoluta entre el carácter interno y la acción externa. Con Brouwer (2014, p. 89) puede decirse que el sabio es *apático*, en el sentido de que está libre de juicios erróneos; es *eupático*, pues hace lo que quiere y aceptará lo que no puede cambiar; y es *simpático*, en la medida en que vive en conformidad con la razón universal que ordena y guía el mundo. Al alcanzar la perfección de la virtud, llega a ser parte activa de este mundo, logrando la verdadera libertad y felicidad. Y dado que la virtud es un logro total, es decir, no es un aspecto aislado de la vida del agente, el sabio ilustra cómo sería una vida completamente transformada. Por un lado, encarna el paradigma del valor de la interioridad en relación con el cumplimiento de los designios divinos. Esta visión se basa a su vez en un univocismo moral radical que afirma que la bondad del carácter es el único bien verdadero que garantiza una vida feliz. Esta tesis implica que lo que habitualmente consideramos bienes y males humanos, son en realidad indiferentes (*adiáphora*). En este marco, el sabio es el único que posee virtud y conocimiento, y, por lo tanto, es el único verdaderamente feliz, sin importar las circunstancias externas. Por otro lado, el sabio es visto como el único gobernante auténtico y la única persona realmente libre, incluso si está sometido a la esclavitud o carece de dinero; solo él es verdaderamente rico (Cicerón, *Pro Murena*, 61 = SVF 1.53). También es el único amigo genuino y el único buen padre, aunque no lloraría la muerte de un ser querido (Séneca, *Ep*, 81.12 = SVF 3.127). Sólo él es gobernante y, por eso, sólo él “se dedicará a la política a menos que algo se lo impida” (Séneca, *De Otio* 3.2 = SVF 1.271). Sin embargo, su eficacia como guía para el progreso ético no es del todo evidente. Esto se debe, en parte, a lo exigente de la propuesta, pero igualmente a la ambivalencia humana hacia los modelos: aunque sentimos un impulso natural por mejorar, también reconocemos nuestra incapacidad para alcanzar los elevados objetivos que perseguimos.

Sedley, por ejemplo, ha sostenido que el sabio no es una persona concreta y, por lo tanto, no puede ser considerado un verdadero ejemplar. En lugar de ser un individuo específico, es más bien un “*tipo* repetible” (1999, p. 150). Claramente, el sabio es un

⁵¹ El pensamiento estoico es revisionista y, como Sócrates, utiliza paradojas para desafiar las creencias y valores convencionales sobre la vida y la moral, al fomentar una reflexión más profunda sobre la virtud y una comprensión más coherente y fundamentada de la moralidad.

paradigma idealizado. Los estoicos atribuyen a su sabio no sólo la perfección moral, sino también el *conocimiento perfecto y completo*. De hecho, es reconocido como un ideal casi divino, porque ha logrado alinear su propia razón con la del universo y, por lo tanto, es inmune a la perturbación o al daño. Pero a pesar de su naturaleza elevada e idealizada, existen razones para considerar que el sabio puede ser visto en gran medida como un ejemplo moral (Edelstein, 1966, p. 11; Long, 1988; Brouwer, 2014).

En primer lugar, porque el sabio estoico no es simplemente una figura inmutable, sino alguien que, con una comprensión profunda de la naturaleza humana, es capaz de navegar en las complejidades de la vida con *sabiduría práctica* y adaptarse a las *circunstancias* sin perder de vista sus principios fundamentales. En segundo lugar, porque el sabio no establece la ley cósmica que gobierna el universo, sino que es su *exégeta* (Estobeo, *Ecl.* 2.102, 4-9) y *ha aprendido a interpretar* los signos del destino. Simplemente reproduce el estándar anterior divino en su propia razón perfeccionada porque decide en función de su racionalidad perfecta⁵². Como escribe Boeri, el sabio “refleja tanto en su vida teórica como práctica la estructura racional del cosmos” (2013, p. 207). Al obrar siempre de manera virtuosa, no la imita, sino que la encarna y se identifica con ella la particularidad. En este sentido, a diferencia de las formas platónicas trascendentes, el sabio estoico es intramundano. Representa un modelo ético ecuánime y racional, como Sócrates⁵³, con su sabiduría humana; o Catón, con su integridad; y también astuto y valiente, como Heracles, con su fortaleza, u Odiseo, con su ingenio y astucia (Brouwer, 2014, p. 164). Lejos de ser insensible, encarna un ideal de vida plena, marcado por la serenidad y la coherencia interior, lo que sugiere que es un modelo ético accesible y profundamente humano. En el contexto de la ética estoica, estas referencias al sabio subrayan la idea que la virtud se enseña mejor mediante ejemplos concretos y particulares, en lugar de con reglas universales o procedimientos de decisión (Brouwer 2002; Hadot 2010a, 2010b; Stephens 1996)⁵⁴.

2.3. Las limitaciones de las reglas

El principal inconveniente de las reglas y principios morales radica en su carácter abstracto. Al operar de lo universal a lo particular, estas reglas suelen ser inadecuadas para capturar la complejidad de las circunstancias específicas en cada contexto práctico. Esto plantea desafíos adicionales, como la dificultad de concebir reglas morales sin excepciones o de aplicar una regla general a un caso particular. Sin embargo, un enfoque ético que incorpore al ejemplar moral como un componente esencial –utilizando un modelo paradigmático para guiar al agente tanto en sus acciones específicas (*qué debo hacer aquí*) como en su horizonte vital (*quién quiero ser*)– parece abordar estos problemas de manera más efectiva.

Puede argumentarse que es necesario referirse a principios para elegir, construir o evaluar nuestros paradigmas. Pero esta limitación no desacredita el valor del ejemplar moral; más bien, sugiere que los paradigmas deben complementar, y no reemplazar, las reglas y principios teóricos dentro de una teoría moral más completa. Séneca sostiene que los preceptos y reglas morales son esenciales para nuestra salud moral, ya que nos

⁵² En la física estoica, la ley común o razón recta, identificada con Zeus, rige el cosmos y conecta a todos los seres humanos. Es tanto un principio físico como normativo, reflejando el orden racional del universo y guiando los principios morales.

⁵³ No sólo el Sócrates de los diálogos platónicos, sino también el de Jenofonte, esp. *Memorabilia* (4.6.4; 4.6.7.).

⁵⁴ Sobre los límites de las reglas en Platón, cf. *Político* 294b-c; para Aristóteles, EN 1094b 13 ss., 1137b29-33.

permiten corregir nuestras creencias, a menudo corrompidas por el mal consejo o la influencia de quienes valoran el poder, la riqueza o el placer (*Ep.* 94. 53-4), y recuperar una visión adecuada sobre los aspectos morales de nuestras acciones (*Ep.* 94.19). Sin embargo, por sí solas, las reglas no son suficientes. En este sentido, el ejemplar moral ayuda a cerrar la brecha entre la universalidad de los principios morales y la particularidad de las decisiones y acciones individuales.

Además, cuando los ejemplares se utilizan junto con los principios teóricos, resultan más eficaces que los principios por sí solos. Proveen una guía con la que podemos medir nuestro progreso moral y también actúan como fuente de imitación e inspiración para el aprendiz. Podemos decir que los ejemplares proporcionan un atajo hacia la virtud al capturar un aspecto de la experiencia humana en un todo orgánico, la vida del ejemplar, permitiendo al agente que progresa desarrollar su percepción moral y organizar sus diversas experiencias en una unidad coherente. En cambio, descomponer esta totalidad en partes mediante un análisis lógico puede resultar en descripciones mecánicas. Las formulaciones discursivas de la experiencia humana, como las reglas éticas abstractas, a menudo carecen de la calidad orgánica que caracteriza la vida humana. Es más, no solo es significativa la presencia de ejemplares en una teoría moral, sino que su ausencia puede perjudicar a quien busca convertirse en virtuoso. Por todo ello, no sorprende que teorías éticas como la estoica, centrada en la virtud, recurran al ejemplar moral para desarrollar su arquitectura moral⁵⁵. Con todo, el enfoque estoico no está exento de dificultades.

2.4. Dificultades

2.4.1. Impracticabilidad

La suposición de nuestra falibilidad esencial plantea serias dudas sobre la viabilidad de emular a un modelo tan idealizado como el sabio estoico. En la psicología contemporánea, aspirar a la perfección, incluida la moral, podría interpretarse como un proyecto de una personalidad neurótica. En este sentido, si somos inherentemente imperfectos, o “pecadores” por naturaleza, ¿por qué proponer un modelo perfecto al que intentar emular y nunca alcanzar? Esta objeción no solo se basa en el aparente desapego del sabio estoico del mundo –un ideal de racionalidad perfecta, tranquilidad y autosuficiencia en virtud– sino también en la afirmación estoica de que el conocimiento genuino de lo que es verdaderamente valioso para el ser humano es suficiente para alcanzar la virtud y, por ende, la felicidad. Pero ¿cómo debemos interpretar esta idea?

Los estoicos defienden una antropología optimista, argumentando que la condición natural de los humanos recién nacidos, a diferencia de los animales irracionales, está potencialmente abierta a al logro de la virtud. Este logro no es simplemente la domesticación de los deseos, sino el resultado de un esclarecimiento cognitivo radical, en el cual la dimensión afectiva se concibe como una manifestación de una racionalidad consistentemente bien dispuesta. La doctrina de la *oikeiōsis* describe el desarrollo psicológico del ser humano en cuanto a la conciencia de lo que le pertenece a lo largo de su vida, y el surgimiento del bien moral como algo propio (*oikeion*) de nuestra naturaleza

⁵⁵ En contra de la perspectiva ejemplarista del estoicismo, cf. Sedley (1999), quien sostiene que los estoicos tempranos rechazaron los ejemplos paradigmáticos, prefiriendo reglas morales debido a su creencia en la total racionalidad del alma y la confianza en la dialéctica. Contrasta esto con el platonismo, que depende de ejemplos para entrenar las partes irracionales del alma. Sin embargo, su argumento es cuestionable, ya que los estoicos tardíos, aunque también consideraban el alma racional, empleaban numerosos ejemplos morales, incluidos sabios como Catón y Sócrates, así como personas ordinarias avanzadas en el progreso moral.

racional. Esta naturaleza racional funciona en nosotros tanto como punto de partida como de llegada para la reflexión ética (Doyle, 2014, cap. 1). El ideal de la moralidad, encarnado en el sabio, se concibe como el resultado de un proceso de autorrealización que no parte de un concepto abstracto de deber, sino de cierta normatividad enraizada en las propias disposiciones naturales humanas. La perfección de la virtud se alcanza cuando el estado más natural coincide con el desarrollo máximo racional y social. Así, la *oikeiôsis* revela el lugar de cada uno en el cosmos y cómo nos relacionamos con otros sujetos morales. Al ser virtuoso, la perspectiva evaluativa del agente se transforma totalmente (Cicerón, *Fin.*, 3.20ss.), reconociendo que sólo ella es el único bien verdadero y actuando con pleno conocimiento de la causa en todo lo que hace. Sin embargo, hasta que el agente no alcanza esta perspectiva, sigue siendo vulnerable a errores morales, algunos graves, incluso siguiendo la moral convencionalmente establecida.

En sede práctica, este cambio en la comprensión implica pasar de realizar “acciones debidas” o “apropiadas” (*kathêkonta*) a “acciones moralmente perfectas” (*katorthômata* o *téleia kathêkonta*); en el ámbito epistémico, pasar de la mera opinión (*dóxa*) a la ciencia (*epistêmê*) a través de la cognición (*katalêpsis*), que es el principio del conocimiento (Sext. *Emp. Adv. Math.* 151-3)⁵⁶. La ciencia (*epistêmê*) se define como “una cognición segura e inamovible por un argumento” (Estobeo, *Ecl.* 2. 73, 9-74,3; Ps. Galeno, *Definitions Medicae*, 19.350, 3-10). Para que haya ciencia o, si se quiere, genuino conocimiento, el sujeto debe mantener una disposición psicológica estable, resistente a cambios rápidos de opinión. Una disposición inestable, asociada con la opinión (*dóxa*), se relaciona tanto con un asentimiento (*synkatáthesis*) débil como falso⁵⁷. La distinción aquí entre asentimiento fuerte y débil no equivale a estar fuerte o débilmente convencido de algo. Al estoico no le interesa cuán adherida se siente la gente a una creencia, sino cómo un agente puede mantener una creencia consistente y racionalmente, para hacer siempre lo que se debe hacer y no lo que uno, por conveniencia, cree apropiado hacer. Una falta de consistencia en el tiempo resulta en una falta de coherencia tanto física como psicológica, y, por ende, epistémica en el individuo. Por ejemplo, en la descripción del estado de debilidad epistémica del necio se refleja en un conflicto interno que no es entre dos fuentes naturales opuestas, racional vs. irracional, sino más bien entre diferentes representaciones (siempre racionales) sobre lo que es adecuado hacer. Por otro lado, la coherencia en la actitud moral del sabio no siempre se traduce en un comportamiento uniforme. El sabio, de hecho, ajustará su comportamiento de manera diferente según las circunstancias cambiantes. Lo interesante del enfoque estoico es que tanto el sabio como el necio tienen representaciones cognitivas⁵⁸, pero solo el sabio las capta adecuadamente y asiente con firmeza. Todo lo que no es conocimiento incommovible es, por tanto, una especie de *ignorancia*. Esta postura no debería sorprender, dado que los estoicos siguen la visión intelectualista socrática de que la virtud es conocimiento. Sin embargo, su enfoque es, si cabe, más desafiante, ya que no solo se preguntan por el alcance de obrar

⁵⁶ Los estoicos sitúan la *katalêpsis* entre la *dóxa* y la *epistêmê*, como un estado epistémico intermedio que, por sí mismo, no es correcto ni incorrecto.

⁵⁷ El asentimiento, en rigor, es a una representación, que, en el caso de los seres racionales, se expresa mediante una proposición [S-P]. Por medio del asentimiento, el agente racional se responsabiliza de todas sus creencias y, en sede práctica, de todas sus acciones. Sobre las creencias establece un juicio de verdad (juicio epistemológico-descriptivo), esto es, da por verdadero el contenido proposicional de una representación.

⁵⁸ Para los estoicos la “representación cognitiva” (*phantasia katalêptikê*) se considera criterio de verdad (*kritêrion tês altheías*). Solo la representación cognitiva es confiable, aunque esta fiabilidad no es incondicional, ya que un agente puede tener razones para desconfiar de ella, lo que la invalidaría como criterio. Puede, además, resultar difícil distinguir claramente entre una presentación cognitiva y una no cognitiva, en cuyo caso un sabio estoico optaría por no otorgar su asentimiento.

mal por ignorancia, sino también, y muy especialmente, por las implicaciones de actuar correctamente por ignorancia (Gourinat, 2014, pp. 27-28). En todo caso, mientras uno no es sabio, es preferible tener un asentimiento débil pero “correcto” que estar equivocado.

Ahora bien, si el sabio está libre de error y carente de ignorancia, ¿cómo debe entenderse su conocimiento? Aunque las fuentes claras al respecto, parece razonable pensar que el conocimiento del sabio no debe entenderse como omnisciencia (Kerferd, 1978) sino como el de un agente cuya “racionalidad es perfecta bajo una ignorancia parcial” (Frede, 1996, pp. 16-17). El sabio estoico nunca da su asentimiento de manera precipitada, sino que basa sus decisiones en el conocimiento de las acciones que está destinado a realizar. Por esta razón, “nada se produce en contra de su apetito, impulso o propósito, ya que actúa con circunspección y no se enfrenta a nada inesperado que lo contradiga” (Estobeo, *Ecl.* 2.115). En otras palabras, el sabio no solo comprende los principios que rigen el orden racional de la naturaleza, sino que también los *encarna* de manera transformadora, gracias a su “percepción moral” perfeccionada (Blum, 1994, pp. 30-64).

Hasta donde yo sé, los estoicos no sostienen que esta capacidad perceptiva preceda a la acción basada en principios, ni que su ausencia indique necesariamente un defecto de carácter, aunque es razonable considerar que sí lo hace. Sin embargo, creen que el vicio y la virtud, en tanto que disposiciones del carácter, son perceptibles a través de las acciones y de los agentes. La posición estoica presupone la tesis de que el cuerpo se presenta como una suerte de proyección de la configuración anímica del individuo y, por tanto, que la apariencia de las personas nos revela algo de su carácter (Estobeo, *Ecl.* 2. 107-108). Por eso, el sabio puede percibir el carácter de alguien a partir de su apariencia (DL 7.173).

En Aristóteles, esta habilidad perceptiva se desarrolla con la experiencia, lo que explica por qué los jóvenes no alcanzan la sabiduría práctica (*EN* 1142a2-16). De manera similar, los estoicos creen que la experiencia y la práctica cultivan esta capacidad. Séneca, por ejemplo, destaca en una de sus epístolas morales la utilidad de las reglas para entrenarnos en la acción correcta, pero reconoce que estas reglas no son suficientes para alcanzar la virtud (*Ep.* 94.32). Junto a la experiencia acumulada, alude también a la *apátheia*, o apaciguamiento pasional, como un facilitador clave de la percepción moral. Aunque las pasiones no son el único obstáculo, desempeñan un papel significativo en el progreso hacia la virtud. En este sentido, la sabiduría práctica estoica y su concepción de la virtud como conocimiento se asemejan al concepto aristotélico de *phrónesis*, fundamental en la teoría ética ejemplarista contemporánea. Por lo tanto, reducir el conocimiento del sabio a un saber exclusivamente teórico y universal sería un error. También sería incorrecto suponer que el conocimiento del contexto particular es irrelevante simplemente porque la bondad de las acciones del sabio no depende de los resultados, sino de la orientación correcta de sus decisiones. Aunque la epistemología estoica, que fundamenta el desarrollo moral del agente, se enfoca en el acto *epistémico* en sí mismo y no en sus resultados o éxitos, esto no implica que el conocimiento del sabio sea general y abstracto. Al contrario, el enfoque estoico subraya que el conocimiento del sabio es profundamente particular. Como explica Annas (2008, p. 21) la sabiduría del sabio no radica en ser superior a los expertos en sus respectivas áreas, sino en que todo lo que hace lo realiza de acuerdo con la sabiduría. Esto le permite establecer las prioridades correctas y actuar con virtud en cualquier rol que desempeñe, ya sea agricultor o rey. Así como un flautista toca todas las melodías bien, el sabio realiza cualquier tarea con excelencia (DL 7. 125; Estobeo, *Ecl.* 2.67. 14-19): sabe realmente qué hacer en el momento adecuado, de la manera correcta, con las personas apropiadas y en la medida justa, porque está en armonía (*homología, convenientia*) con el mismo *lógos* que ordena

el universo (Cicerón, *Fin.* 3.21). Pero, repito, esto no significa que deba poseer un conocimiento infinito de datos fácticos o conocer toda la red causal del orden racional de la naturaleza para actuar correctamente. De hecho, Séneca, en otra de sus cartas, nos recuerda la importancia de diferenciar entre un conocimiento *esencial e inesencial*. El saber *inesencial* es un deseo desmedido de saber más de lo necesario, y se asemeja a una forma de intemperancia que convierte a las personas en problemáticas, prolijas y aburridas, incapaces de aprender lo esencial por haberse centrado en lo superfluo (*Ep.* 88.36). Aunque no es fácil trazar una línea clara entre el conocimiento particular esencial para la virtud y el que no lo es –especialmente porque los estoicos no distinguen claramente entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor⁵⁹– esta dificultad de impracticabilidad no invalida la coherencia de su propuesta.

2.4.2. Motivación, aplicabilidad y progreso moral

Otra dificultad relacionada con la figura extrema del sabio es su falta de atractivo práctico. Los ejemplos morales inalcanzables pueden llevar a las personas a pensar que no son aplicables a su vida. Los modelos que se perciben como demasiado distantes de la experiencia cotidiana o de las capacidades reales de una persona carecen de poder motivacional (Monin, 2007). Esto sugiere que ampliar la noción de ejemplares para incluir a personas con virtudes más cercanas a la media podría ser beneficioso. También podría ser útil considerar ejemplos de personas moralmente buenas en ciertos aspectos, aunque no sean héroes morales sobresalientes. Sin embargo, surge el problema de cómo distinguir entre las cualidades dignas de admiración y aquellas que no lo son.

Desde el enfoque estoico, la tesis de que solo los sabios son verdaderamente virtuosos, mientras que el resto son necios (tesis de la bivalencia), plantea además un problema adicional, pues no parece una descripción objetiva de la condición humana. No queda claro cómo un ser tan perfecto, que ha alcanzado un estado casi divino, puede inspirar o apelar a personas comunes. Platón sostiene que la buena vida consiste en aspirar a ser como dios, pero siempre dentro de lo posible para un ser humano (Lavecchia, 2006; Sedley, 1999) Pero los estoicos van más allá, al creer que adquirir la sabiduría es alcanzar una participación *activa* en el poder divino que ordena el cosmos. En este contexto, ¿cómo interpretar la afirmación de que solo los sabios logran la verdadera virtud, mientras que el resto permanece en la necedad? Y relacionada con esta cuestión, ¿cómo dar sentido al progreso moral de los agentes?

La clave está en reconocer que la doctrina estoica de la virtud como un marcador absoluto difiere de la idea de grados de virtud. Mientras que Aristóteles y autores contemporáneos como Hursthouse (1999, p. 47) reconocen grados de virtud, los estoicos adoptan una visión perfeccionista. No se trata de grados de virtud, sino de *grados de progreso* hacia la virtud. Siscoe (2020) ha sugerido que los términos de la teoría de la virtud estoica pueden considerarse como adjetivos graduables absolutos (AA), en contraste con adjetivos graduables relativos (AR). Los AA tienen una denotación fija en el máximo de la escala subyacente, independientemente del contexto, lo que respaldaría el punto de vista estoico de que la virtud requiere perfección. Esta concepción permite realizar distinciones por debajo del máximo de la escala, facilitando la comprensión de las comparaciones de virtud y el progreso moral. Además, aunque a menudo se hacen atribuciones imprecisas de adjetivos graduables absolutos, tales atribuciones son literalmente falsas (por ejemplo, el que cruza la meta en segundo lugar no es más campeón

⁵⁹ Con esta distinción, que no es estoica sino moderna, apunto a la ambivalencia y la complejidad del concepto estoico de naturaleza: lo natural opera tanto en un sentido descriptivo como normativo.

que el que lo hace en el decimoquinto lugar; solo el primero puede ser llamado campeón), lo que permite a los estoicos justificar las atribuciones ordinarias de virtud.

Por otro lado, aceptar la posibilidad de progreso moral es compatible con otra tesis paradójica estoica, la de que todos los actos incorrectos son equivalentes, si se reconoce que los estoicos utilizan criterios distintos, aunque relacionados, para evaluar las acciones (criterio *sincrónico*) y a los agentes morales (criterio *diacrónico*). Así, aunque el sabio es caracterizado por su infalibilidad moral, la ética estoica permite que existan diferentes niveles de imperfección moral entre los agentes: todos los actos incorrectos, aunque impliquen diversos tipos de errores morales, se consideran iguales en términos generales; sin embargo, los agentes no cometen la misma cantidad ni con la misma frecuencia. Desde una perspectiva *diacrónica*, esto abre la posibilidad de que un agente moralmente imperfecto pueda experimentar un proceso de clarificación cognitiva y, por ende, progresar.

Este agente que progresa (*prokóptōn*) se describe como aquel cuyas acciones, extensionalmente consideradas, pueden ser iguales que las del sabio, pero que, vistas desde una dimensión estrictamente moral, son incorrectas porque denotan una cualidad no virtuosa de la disposición moral del agente. Es decir, para los estoicos, a diferencia de otros modelos éticos –de corte más bien aristotélico e incluso algunos de eco kantianizante–, una acción moralmente mala y una acción virtuosa, no sólo pueden parecer exactamente las mismas desde un punto de vista externo, esto es, atendiendo a cómo funciona el comportamiento observable externo del agente, sino que también pueden ser dos acciones acompañadas de los mismos pensamientos, intenciones y motivos, o de la misma secuencia de impresiones y de proposiciones correspondientes. Éste es precisamente el caso del *prokóptōn* que Estobeo recoge a propósito de Crisipo: “El que progresa hasta el punto más alto, dice, lleva a cabo todos los actos debidos sin excepción y no omite ninguno. Dice que su vida, sin embargo, aún no es feliz, sino que la felicidad sobreviene cuando estas acciones intermedias adquieren firmeza, un estado habitual y una peculiar fijeza”. (*Ecl.* 5.906,18-907,5 =SVF 3. 510. Trad. Boeri). Este texto muestra que la realización de actos debidos (*kathêkonta*) es una condición necesaria, pero no suficiente, para la felicidad. El camino hacia la felicidad consiste en realizar todos los actos debidos, pero la felicidad es algo más que la suma de dichos actos. No es una cuestión de cantidad, sino de calidad. La cualidad o disposición especial en el agente no surge sin el cumplimiento de los *kathêkonta*, pero el mero cumplimiento de éstos no garantiza la felicidad. Solo cuando se logra una estabilidad en el carácter y una firmeza en el asentimiento, el que progresa al máximo alcanza la felicidad. Mientras esto no ocurra, su vida no es feliz, porque todavía adolece de inestabilidad en el juicio y posee meras opiniones, no un conocimiento real de las cosas.

En definitiva, la tesis importante que resulta del caso del agente en progreso es que el camino hacia la disposición virtuosa pasa necesariamente por la realización cada vez más *consistente* de actos apropiados. Esta consistencia implica que el agente alcanza el bien moral cuando su estado epistémico es de puro conocimiento (*epistêmê*) y no de mera opinión (*dóxa*). Aunque, por un lado, la figura del sabio estoico, como ideal extremo, puede desincentivar el progreso moral al parecer inalcanzable, por otro, si se entiende adecuadamente el concepto de virtud como un ideal límite, su propuesta de progreso moral no solo resulta consistente, sino también realista y practicable.

2.4.3. Empobrecimiento humano

La objeción del empobrecimiento humano plantea que una vida dedicada exclusivamente a la perfección moral podría resultar en la pérdida de cualidades e intereses esenciales

para nuestra humanidad. Susan Wolf, en su influyente artículo “Moral Saints” (1982), sostiene que aspirar a ser un santo moral –una persona moralmente impecable– no es ni racional ni deseable. Según Wolf, el santo moral, al centrarse en la virtud, se convierte en una figura poco atractiva, ya que su vida resulta incompatible con muchas de las personalidades y estilos de vida que valoramos. Esta paradoja plantea una pregunta fundamental: si la vida del santo moral, o en nuestro caso del sabio estoico, es supuestamente la mejor vida, ¿por qué resulta tan poco atractiva y qué es lo admirable en un modelo así?

Wolf argumenta que la vida moralmente perfecta no es necesariamente la mejor vida desde el punto de vista de la perfección personal. La falta de correspondencia entre la vida moral ideal y la vida ideal desde una perspectiva personal es problemática, ya que enfrentamos la contradicción de i) considerar que la vida del santo moral es la mejor, pero al mismo tiempo ii) reconocer que no es un ideal que nos resulte aceptable. Su propuesta se basa en una interpretación extremadamente perfeccionista de la santidad y de la motivación de los santos. En esta línea, describe a los santos como individuos que buscan hacer cada acto lo más moralmente correcto posible. En particular, considera que la concepción extrema se deriva de interpretaciones erróneas de teorías éticas como el utilitarismo (que inspira lo que llama el “Loving Saint”) y el kantismo (que inspira al “Rational Saint”).

Sin embargo, esta visión, aunque persuasiva, no refleja la verdadera motivación de los santos, quienes se enfocan en ayudar a los necesitados y en seguir la voluntad divina, no en alcanzar una perfección moral obsesiva. Contra Wolf, se puede argumentar que los santos no son perfeccionistas morales, es decir, no son extremistas respecto a la conducta moral. De hecho, es posible encontrar espacio para intereses y búsquedas no morales en la vida santa (e.g., Adams, 1984). Además, su argumento sobre la exclusión de otras cualidades deseables por parte de la santidad es, en cierto modo, cuestionable. Muchas vocaciones implican renunciar a ciertas opciones, y la santidad no es una excepción. Otro aspecto discutible es que los talentos y cualidades no morales no necesitan ser ignorados por el santo. Los santos pueden ver las excelencias no morales, como el talento musical o la agudeza intelectual, como dones de Dios que deben ser cultivados. Así, la santidad no excluye el desarrollo y disfrute de estos dones, permitiendo a los santos apreciar logros no morales como la belleza en la arquitectura o la ciencia.

En mi opinión, la concepción de Wolf del “santo moral” tiende a ser demasiado restrictiva, sin considerar la diversidad de maneras en que las personas pueden vivir vidas moralmente significativas sin sacrificar sus cualidades humanas esenciales. Dicho de otro modo, es posible equilibrar la perfección moral con los intereses personales, permitiendo una vida rica y atractiva sin caer en el empobrecimiento humano descrito por Wolf (Blum, 1994, cap. 4). Esta visión reconoce la importancia de la virtud moral pero también valora la pluralidad de experiencias que constituyen una vida plenamente humana.

En una línea similar a la del santo de Wolf, Nussbaum (1990, esp. cap. 5) planteó una crítica similar al ideal platónico de trascender la suerte moral. Para ella, el proyecto platónico de autosuficiencia total, que implica desvalorizar aquello que está fuera de nuestro control, sacrifica una parte fundamental de la belleza de la virtud humana. Este desapego, necesario para alcanzar la autosuficiencia, transformaría al alma del filósofo en algo puro, rígido e inmutable. Aunque Nussbaum muestra simpatía por el deseo de trascender, defiende la filosofía de Aristóteles, que preserva la belleza y fragilidad inherentes al bien humano.

Ahora bien, ¿qué decir del sabio estoico? La crítica común es que el sabio alcanza la virtud a un alto coste: *la pobreza emocional*. Esto lleva a considerar al sabio como una figura antropológicamente desequilibrada y fuera del ámbito de lo humanamente

enriquecedor, ya que su autosuficiencia radical y desapego emocional requieren la eliminación total de las pasiones, haciéndolo insensible a la muerte e incluso a la pérdida de seres queridos. Sin embargo, según su teoría emocional *cognitiva*, el sabio no es un agente sin afectos, sino uno emocionalmente bien dispuesto (Graver, 2007). Las *eupátheiai*, o emociones virtuosas, surgen de una *comprensión* racional del mundo y de uno mismo. Esta perspectiva sostiene que las emociones estoicas no son simplemente suprimidas, sino transformadas en respuestas equilibradas y racionales, proporcionando una estabilidad emocional y una serenidad admirables. La teoría emocional estoica enfatiza que las emociones virtuosas, derivadas de creencias correctas, contribuyen al bienestar y al desarrollo moral. En lugar de ser una mera supresión de pasiones, la *eupátheia* representa una forma refinada de emoción, alineada con la razón y la moralidad. Esto ofrece una *visión de mejora personal* a través de la transformación de creencias falsas en respuestas emocionales adecuadas. En este contexto, es fundamental entender que una creencia, aunque débil y falsa, puede ocupar un lugar destacado respecto a otras creencias que tiene el agente (incluso cuando estas otras son verdaderas) y, en consecuencia, tener una mayor influencia en su comportamiento. Este es el modo en que Crisipo, por ejemplo, plantea el caso de Medea: una terrible equivocación a partir de la fuerza motivacional de las creencias y sin recurrir a una parte irracional del alma para guiar nuestras acciones. Este enfoque también conlleva una vuelta al socratismo (Boeri 2007; Brouwer 2014), ya que la conducta irracional no se explica como un conflicto entre partes del alma, sino como resultado de la razón en su totalidad. Dicho de otro modo, los estoicos intentan sistematizar los fenómenos afectivos dentro de una agencia racional (Graver 2017; Nussbaum 1994), manteniendo la buena emoción dentro del marco de la pura racionalidad, que, para ellos, es la esencia de la humanidad.

Desde esta perspectiva, aunque el argumento de Wolf es persuasivo, considero que el sabio estoico o el santo moral son más atractivos de lo que ella sugiere. Los compromisos morales, aunque exigentes, no distorsionan necesariamente la personalidad de un individuo hasta hacerla inaceptable. Si se comprenden bien en el marco de la teoría en que se desarrollan, estos compromisos pueden enriquecer la vida de los agentes, ofreciendo una visión del bien que, aunque desafiante, es compatible con una vida plenamente humana.

Otra razón por la que el sabio estoico puede resultar poco admirable no radica en la dificultad de alcanzar la perfección moral, sino en la idea de que nuestra vida está en constante proceso. Pero los estoicos, al igual que otras éticas antiguas, no ven la felicidad como un “estado final” a alcanzar, sino como una *actividad* continua. La mejor vida no es aquella en la que se llega a un fin y se detiene, sino aquella en la que se practica la virtud de manera constante, encontrando en esa actividad la verdadera recompensa. En este contexto, el sabio ejemplifica bien cómo se puede alcanzar y mantener esta salud moral. De hecho, si como señala Séneca (*Ep.* 94.56) “la naturaleza no nos inclina a ningún vicio”, cabe pensar que éste, el vicio, requiere de una predisposición o un estado previo sobre el cual actuar. Según Séneca, este estado es una salud moral natural que, al ser corrompida por el vicio, solo puede ser restaurada mediante la introspección y el retiro en uno mismo. A mi modo de ver, lo interesante de este enfoque es que son nuestras aspiraciones éticas fundamentales las que en último término nos impulsan, más que una atracción adicional ejercida por el ejemplar en sí.

En este sentido, es esencial entender la figura del sabio dentro del marco completo de la teoría estoica.

3. A modo de conclusión

El ejemplarismo moral, como parte de las teorías éticas de la virtud, representa una revitalización significativa en la ética contemporánea. Su principal aportación es su capacidad para abordar la dimensión motivacional de la vida moral (Zagzebski, 2017), a menudo descuidada por enfoques que se concentran únicamente en el razonamiento y los dilemas éticos. Así, por ejemplo, lo que nos ayuda a detectar ejemplares morales es la admiración *reflexionada* que sentimos por ellos (Zagzebski, 2013; 2015; 2017). La conexión que cabe establecer entre este enfoque y la figura del sabio estoico como paradigma moral descansa en que en ambos planteamientos se reconoce la importancia de la *reflexión* en el proceso de desarrollo moral. La admiración *reflexiva* en el ejemplarismo permite una evaluación más profunda de los modelos morales, mientras que la aspiración de ser como el sabio estoico implica una revisión crítica y reflexión constante sobre nuestras propias convicciones y creencias que explican nuestra agencia y, en último término, definen nuestro carácter.

Los estudios empíricos también refuerzan la perspectiva ejemplarista al mostrar que educar mediante el ejemplo es más efectivo porque integra tanto el aspecto cognitivo como el motivacional de la educación moral (Damon y Colby, 2015; Sanderse, 2013). Sin embargo, la simple referencia a modelos ejemplares no garantiza la emulación. En el estoicismo, la figura del sabio puede parecer problemática si se considera un modelo aislado, desconectado de una teoría filosófica más amplia. El sabio estoico no inspira o motiva por sí mismo; su influencia se manifiesta cuando el agente ha asimilado previamente los principios de la teoría moral. El sabio, en el contexto de su marco teórico, no solo señala un camino, sino que destaca la distancia entre nuestra realidad y el ideal, evidenciando la posibilidad de una mejora continua. En otras palabras, el sabio como modelo aspiracional no es suficiente para transformar a un agente no virtuoso en uno virtuoso. La admiración que despierta solo se vuelve efectiva cuando se combina con el estudio y la aplicación integral de la teoría filosófica que lo sustenta (física, lógica y ética). Por lo tanto, sería un error pensar que se puede alcanzar la virtud del sabio sin considerar la teoría filosófica subyacente y sin el compromiso necesario para lograr tal ideal. El ejemplarismo moral estoico, aunque es una parte esencial de su filosofía, es una consecuencia natural de una ética que considera la virtud como un conocimiento teórico y práctico profundo, alcanzado mediante una transformación total del agente.

Referencias

- Adams, R. M. (1984). Saints. *The Journal of Philosophy*, 81(7), 392-401. <https://doi.org/10.2307/2026294>
- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
- Annas, J. (2008). The Sage in Ancient Philosophy. En F. Alesse *Anthropine Sophia* (pp. 11-27). Bibliopolis.
- Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. Oxford University Press.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1-19.
- Aristóteles (2024). *Ética Nicomaquea*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Arnim, H. von (1903-1905). (Ed.), *Stoicorum veterum fragmenta* (3 vols.). Teubner.
- Blum, L. (1994). *Moral Perception and Particularity*. Cambridge University Press.
- Boeri, M. D. y Salles R. (2014) *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

- Boeri, M. D. (2007) *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Colihue.
- Boeri, M. D. (2013). Natural Law and World-Order in Stoicism. En G. Rossi (Ed.), *Nature and the Best Life* (pp. 183-223). Olms
- Boeri, M. D. (2023). “¿Serías capaz de hablar si nadie te respondiera?”. *Filosofía y drama en Platón*. Logos Verlag.
- Brouwer, R. (2002). Stoic Sagehood. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 181-224.
- Brouwer, R. (2014). *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge University Press.
- Cicerón, M. T. (1984). Gredos.
- Damon, W. y Colby, A. (2015). *The power of ideals: The real story of moral choice*. Oxford University Press.
- Doyle Sánchez, D. (2014). *La doctrina estoica de la οἰκείωσις. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la ética en el estoicismo*. Olms.
- Edelstein, L. (1966). *The Meaning of Stoicism*. Harvard University Press.
- Estobeo, J. (1884). *Ioannes Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Wachsmuth, Curt.
- Frede, M. (1996). Introduction. En M. Frede y G. Striker (Eds.), *Rationality in Greek Thought* (pp. 1-28). Oxford University Press.
- Gourinat, J. B. (2014). Comment se détermine le «kathekon»? : remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable. *Philosophie Antique*, 14, 13-39.
- Graver, M. (2017). The Stoics’ Ethical Psychology. En Ch. Bobonich (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics* (pp. 200-217). Cambridge University Press.
- Graver, M. R. (2007). *Stoicism and emotion*. University of Chicago Press.
- Hadot, P. (2010a). La Figure du Sage dans L’Antiquité Gréco-Latine. *Études de Philosophie Antique*, 233-58. Les Belles Lettres.
- Hadot, P. (2010b). Le Sage et Le Monde. En *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, (pp. 343-60). Albin Michel.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.
- Kerferd, G. B. (1978). What Does the Wise Man Know? En J. M. Rist (Ed.), *The Stoics* (pp. 125-136). University of California Press.
- Kristjánsson, K. (2006). Emulation and the use of role models in moral education. *Journal of Moral Education*, 35, 37-48.
- Kristjánsson, K. (2007). *Aristotle, emotions and education*. Ashgate.
- Kristjánsson, K. (2017). Emotions targeting moral exemplarity: Making sense of the logical geography of admiration, emulation and elevation. *Theory and Research in Education*, 15, 20-37.
- Lavecchia, S. (2006). *Una via che conduce a filosofia di Platone*. Vita e pensiero,
- Long, A. A. (1988). Socrates in Hellenistic Philosophy. *The Classical Quarterly*, 38(1), 150–171. Reimpreso en: Long (1996) *Stoic Studies* (pp. 1-34). Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- Monin, B. (2007). Holier than me? Threatening Social Comparison in the Moral Domain. *Revue Internationale De Psychologie Sociale*, 20(1), 53-68.
- Nussbaum, M. C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press.

- Sanderse, W. (2013). The meaning of role modelling in moral education. *Journal of Moral Education*, 42, 28-42.
- Schofield (1999). *The Stoic Idea of a City*. Chicago University Press.
- Sedley, D. (1999). The Stoic-Platonist Debate on *kathekonta*. En K. Ierodiakonou (Ed.), *Topics in Stoic Philosophy* (pp. 128-152). Oxford University Press.
- Séneca (1989). *Epístolas morales a Lucilio*. Gredos.
- Sherman, N. (1989). *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Clarendon Press.
- Silva, T. (2022). La Figura del Sabio Como Modelo Integral de Conocimiento y Conducta en la Filosofía Antigua. *Méthexis*, 34(1), 71-90.
- Siscoe, R. W. (2020). Stoic Virtue: A Contemporary Interpretation. *Philosopher's Imprint*, 20, 1-20.
- Stephens, W. O. (1996). Epictetus on How the Stoic Sage Loves. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 14, 193-210.
- Vaccarezza, M. S. (2020). Paths to flourishing: ancient models of the exemplary life. *Ethics and Education*, 15(2), 144-157.
- Vogt, K. M. (2008). *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford University Press.
- Wolf, S. (1982). Moral Saints. *The Journal of Philosophy*, 79(8), 419-39.
- Zagzebski, L. (2013). Moral exemplars in theory and practice. *Theory and Research in Education*, 11(2), 193-206.
- Zagzebski, L. (2015). The moral significance of admiration: Admiration and the admirable. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 89, 205-268.
- Zagzebski, L. (2017). *Exemplarist moral theory*. Oxford University Press.