

# 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](http://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](http://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](mailto: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	
<b>PRIMERA PARTE. Claves actuales para la orientación del profesorado</b>	
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	
<b>SEGUNDA PARTE. Teorías filosóficas y psicopedagógicas fundamentales en la ejemplaridad y el liderazgo</b>	
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 XII

# Caminos hacia el florecimiento: antiguos modelos de vida ejemplar<sup>68</sup>

Maria Silvia Vaccarezza  
Università di Genova

### RESUMEN

El actual “giro ejemplarista” dentro de la ética de las virtudes está arrojando cada vez más luz sobre la importancia de los ejemplares, tanto porque permiten identificar las virtudes como por la importancia que tienen para orientar la propia conducta, así como para educar a los principiantes. Sin embargo, aunque ya se han propuesto categorizaciones de los ejemplares, parece que falta un debate sobre el tipo de imitación que se supone que suscitan los distintos ejemplares. Con el fin de ofrecer una respuesta preliminar a esta cuestión, en este artículo presento tres vías hacia el florecimiento a través de la imitación de individuos ejemplares: La platónica (§1), la estoica (§2) y la aristotélica (§3). A continuación, esbozo un intento de reconciliar estos modelos (§4). En conclusión, sugiero que, cuando se trata de educación, esta reconciliación se hace necesaria. En esta línea, recomiendo que se elabore un programa educativo en varias etapas.

### PALABRAS CLAVE

Ejemplarismo, Platón, Aristóteles, estoicismo, Tomás de Aquino, educación del carácter.

**DOI:** <https://doi.org/10.14679/3747>

---

<sup>68</sup> Este trabajo fue publicado en inglés en *Ethics and Education* (2020) <https://doi.org/10.1080/17449642.2020.1731105>

## 1. Introducción

Los eticistas contemporáneos de la virtud han argumentado cada vez más —especialmente desde Zagzebski (2017) (pero véase también Zagzebski 2010; 2015)— que los individuos ejemplares nos presentan un modelo de florecimiento que permite a los admiradores emprender un camino emulativo hacia la mejora moral. Esta renovada conciencia del papel de los ejemplares en la vida y la teoría morales ha dado lugar a una proliferación de trabajos en dentro del campo de los estudios educativos que pretenden reformular la educación aristotélica del carácter en términos ejemplaristas (cf. Archer, 2019; Archer, Thomas y Engelen, 2019; Campodonico, Croce y Vaccarezza, 2019; Croce y Vaccarezza, 2017; Engelen et al., 2018; Kidd, 2018; Kristjánsson, 2006; Sanderse, 2013; Vaccarezza y Niccoli, 2019). Sin embargo, rara vez o nunca se discute a qué modelo de ejemplaridad se refieren tales propuestas y, en consecuencia, qué funciones teóricas y prácticas deberían desempeñar los ejemplares que señalan. En particular, más que el *contenido* de la vida floreciente que encarnan los ejemplares, la cuestión se refiere a las *formas en que* la vida de los ejemplares debería guiar la vida de sus admiradores.

Para arrojar luz sobre esta cuestión tan poco controvertida, sostengo que es esencial rastrear las raíces de la noción de ejemplaridad a fin de desvelar sus usos e implicaciones potenciales. En consecuencia, en este artículo presentaré tres caminos antiguos hacia el florecimiento a través de la referencia a individuos ejemplares: (i) la mimesis platónica de modelos ideales, (ii) el legado estoico centrado en la imitación del sabio socrático, y (iii) el retrato aristotélico del phronimos como fuente de inspiración. Sostendré que estas tres vías muestran tres caminos distintos hacia el florecimiento, ya que tienen implicaciones diferentes sobre si se debe emular a un modelo admirado, cómo y hasta qué punto. La tradición platónica y neoplatónica, tanto en su versión pagana como cristiana, concibe el modelo como una norma universal a la que uno debería ajustarse literalmente —aunque de forma imperfecta— (véase, por ejemplo, Platón, *Timeo* 28A-50; *República* 484CD, 592b; Agustín, *De Civitate Dei* 8.6; *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 16.57). El sabio estoico, encarnado por Sócrates, es el principal ejemplo de santo, es decir, un modelo particular que puede ser literalmente imitado para “llegar a ser como él” (Séneca, *Epístolas morales* 95.1; *Sobre la tranquilidad del espíritu* 5.2; *Sobre la bondad* V 6.1-7). El phronimos aristotélico, por último, representa un modelo de vida no generalizable que sólo puede imitarse por analogía (*Ética a Nicómaco*, libro VI).

Mientras que los modelos socrático-santidad y platónico-ideal exigen *la conformidad* con un ideal universal encarnado, la ejemplaridad aristotélica del phronimos *inspira* una imitación por analogía, es decir, un intento de deliberar bien y “hacer el bien moralmente” sin prescribir ninguna emulación literal o curso de acción específico. En la conclusión del artículo, me referiré brevemente al ámbito educativo, donde una rehabilitación de los otros dos modelos no sólo es posible, sino necesaria.

## 2. Ejemplaridad platónica

El primer modelo de ejemplaridad es el que, en aras de la simplicidad, llamo “platónico”, porque es en Platón donde se encuentra su expresión más típica y fundamental. La ejemplaridad platónica se centra en la relación entre modelo y copia, en la que el modelo se concibe con carácter de universalidad. El ejemplarismo platónico “del modelo” es, ante todo, una tesis metafísica y epistemológica, y sólo en un sentido derivado puede leerse en sus implicaciones morales. En efecto, lo ejemplar es, en primer lugar, la causalidad que da forma y orden al mundo, orientándolo hacia la excelencia: una causalidad inteligente, dotada de una existencia separada, que no crea sino que modela la realidad. El Demiurgo

del *Timeo* crea el mundo “copiando” las formas e interpretándolas para imprimirlas en la materia (29A); el universo se ordena, pues, con vistas a la excelencia (*Leyes* 903B) a la luz de un modelo que tiene existencia separada e independiente y no puede reducirse a la mente del propio Demiurgo (*Timeo* 28A). La realidad sensible se modela, pues, a semejanza de las realidades realmente existentes (cf. *Timeo* 50C).

El modelo universal, sin embargo, no sólo es el fundamento ontológico de las realidades visibles, que se forman sobre su base, sino que también se convierte en Platón en una causa ejemplar de la vida moral, en cuanto que la praxis humana está llamada a aspirar a conformarse a ella y a imitarla como la copia se conforma con el original. Como se ve claramente en *La República* (484CD), Platón utiliza la imagen del pintor –como la imagen del Demiurgo– para expresar la idea del hombre bueno que mira el modelo, la forma, la imagen o la idea de la verdad espiritual presente en su alma y que, en consecuencia, mantiene esta mirada en el momento en que se enfrenta a las cuestiones de la vida práctica.

La Kallipolis, como la recuerda Sócrates en *La República* (592B), se sitúa en el cielo como un modelo, ofrecido a quienes quieran verlo, para que lo imiten. La relación ejemplar entre modelo y copia pasa así, en Platón, de ser una tesis metafísico-epistemológica a tener implicaciones éticas inmediatas –aunque indirectas. Aunque en ética la relación modelo-copia encuentra claramente su fundamento en la metafísica platónica de las formas, se ha afirmado con razón que un ejemplarismo propiamente moral nace, en la tradición occidental, no, como fácilmente podría creerse, como consecuencia directa de la metafísica platónica y neoplatónica de las formas, sino en el paso al platonismo cristiano, en el que las ideas son asimiladas a la esencia de Dios (Kondoleon 1970, p. 181).

Esta transición, cuya culminación es reconocible en Agustín, funde en una síntesis original el legado neoplatónico y la visión cristiana de la Palabra de Dios como primer ejemplar. Surge así un ejemplarismo divino que, como se ha dicho, se convertiría en una de las tradiciones dominantes del ejemplarismo occidental. Evidentemente, Agustín no es el primero en situar los arquetipos eternos en la mente divina, un movimiento teórico ya realizado por Filón de Alejandría y, aún más explícitamente, por Plotino. Sin embargo, en la formulación agustiniana, la inspiración cristiana cambia radicalmente las versiones anteriores de la ejemplaridad divina: las ideas son coherentes, inmutables y forman parte de la misma esencia divina. En particular, el Verbo de Dios se convierte en la causa ejemplar de todas las realidades creadas: puesto que es la semejanza perfecta del Padre, las criaturas son a su imagen porque se asemejan, a su vez, a esta semejanza primera. Dios, por tanto, crea a la luz de la forma inteligible que es su propia esencia divina; crea, es decir, imitándose a sí mismo. Sin embargo, aunque toda criatura imita al Verbo en virtud de la forma que posee y, por tanto, es semejante a Dios mismo, la creación presenta diversos grados de semejanza.

Aunque las implicaciones morales del ejemplarismo divino neoplatónico y agustiniano son bastante evidentes, es en la obra de Tomás de Aquino donde se puede ver más fácilmente su explicación completa para captar las indicaciones sobre la función específica de esta modalidad de ejemplaridad para una teoría moral. Como se ha argumentado (cf. Chenu, 1952), aunque no sin controversia, el esquema conceptual sobre el que se construye toda la *Summa Theologiae* es el de clara derivación neoplatónica basada en la dinámica *exitus-reditus* –es decir, un esquema, que organiza la materia siguiendo el movimiento de emanación de todos los seres desde Dios y el posterior retorno de la criatura a Dios. Este es el sentido del peculiar plan de la obra, que trata, en la Prima Pars, Dios como primer principio, en la Secunda el retorno a él como fin, y, en la Tertia Pars, las condiciones cristianas del retorno a él, a través de Cristo, el Hombre-Dios.

Tomás se inspira probablemente para este planteamiento en los neoplatónicos cristianos, especialmente en la tradición dionisiaca. El esquema *exitus-reditus*, desprendido del marco emanacionista y determinista en el que fue concebido originalmente, se hace compatible, dentro de esta tradición, con el plan de la libre creación divina y la historia de la salvación, que ve como central el encuentro entre la libertad del Creador y la de su criatura. Esta dinámica no sólo es visible en la estructura general de *la Summa*, sino también en el interior de cada una de sus partes; como señala Chenu, más que representar simplemente el criterio expositivo de la obra, constituye su movimiento interior, que anima e ilumina de un modo nuevo la materia tratada. Que la lógica neoplatónica es mucho más que un principio de orden e impregna la concepción misma de cada objeto de investigación es visible de modo particularmente esclarecedor precisamente en la *Secunda Pars*, que, como ya se ha dicho, se refiere al retorno a Dios como fin.

El carácter imitativo de la moral tomista aparece particularmente llamativo en la clasificación de las virtudes que encontramos en el artículo 5 de I-II q. 61 (Aquino, 1947). Aquí el Aquinate, retomando una distinción hecha originalmente por Macrobio y refrendada implícitamente por un pasaje de Agustín, distingue entre virtudes ejemplares y virtudes propias de un alma purificada, purificante y política. Las virtudes ejemplares son las virtudes presentes en Dios mismo –una idea aparentemente paradójica, ya que la virtud es una disposición apta para perfeccionar un sustrato, algo que Dios obviamente no necesita. Y de hecho, en este sentido, la definición de cada virtud cardinal se vuelve, podríamos decir, dinámica, estática y reflexiva: “El ejemplar de la virtud humana debe necesariamente preexistir en Dios, del mismo modo que en Él preexisten los tipos de todas las cosas. Por consiguiente, se puede considerar que la virtud existe originalmente en Dios, y así hablamos de virtudes ‘ejemplares’: de modo que en Dios la misma Mente Divina puede llamarse prudencia; mientras que la templanza es la vuelta de la mirada de Dios hacia Sí mismo, así como en nosotros es lo que conforma el apetito a la razón. La fortaleza de Dios es Su inmutabilidad; Su justicia es la observancia de la Ley Eterna en Sus obras” (ST I-II q. 61, art. 5, co).

La afirmación de que en Dios preexisten virtudes a las que los seres humanos han de ajustarse parece dictada más bien, en un espíritu agustiniano, por la necesidad de un modelo para la vida moral humana: “Como dice Agustín (*De Moribus Eccl.* vi), el alma necesita seguir algo para que nazca la virtud: este algo es Dios, si le seguimos viviremos rectamente” (Ibid.).

El segundo tipo de virtudes que Tomás considera en este artículo son las llamadas “virtudes políticas”, o las virtudes cardinales entendidas en un plano puramente humano, como las que comúnmente se mencionan. Para separar el grado ejemplar del puramente político, existen los dos grados intermedios de las virtudes purificadoras (o perfectivas), que son propias de ‘los que caminan hacia la semejanza de Dios’, y las virtudes propias de un alma ya purificada –es decir, propias de los que ‘ya han alcanzado la semejanza con Dios’–. En el primer caso, ‘la prudencia, al contemplar las cosas de Dios, considera en nada todas las cosas del mundo, y dirige todos los pensamientos del alma sólo a Dios: la templanza, hasta donde la naturaleza lo permite, descuida las necesidades del cuerpo; la fortaleza impide que el alma tenga miedo de descuidar el cuerpo y elevarse a las cosas celestiales; y la justicia consiste en que el alma consienta de todo corazón en seguir el camino así propuesto’ (Ibid.). Las virtudes propias de un alma ya purificada, también llamadas virtudes “perfectas”, son “las virtudes atribuidas a los bienaventurados o, en esta vida, a algunos que están en la cumbre de la perfección”. En este caso, “la prudencia no ve más que las cosas de Dios; la templanza no conoce los deseos terrenales; la fortaleza no conoce las pasiones; y la justicia, imitando la mente divina, está unida a ella por un pacto eterno”.

Las virtudes cardinales comúnmente entendidas no son otra cosa que el nivel más bajo en el que es posible alcanzar la vida moral; pero puesto que ésta no es una inmovilidad, sino más bien un dinamismo caracterizado, precisamente, por la tensión al *reditus*, las virtudes tomistas deben considerarse impregnadas de una intrínseca aspiración vertical y de naturaleza mimética. Es para comprender tal dinamismo que Tomás encuentra fundamental identificar el ideal al que tienden las virtudes y caracterizar la versión “ejemplar” de esas mismas virtudes cardinales que se encuentran, en un grado inferior de realización, en la criatura. A la luz de este modelo, por fin es posible ver la distancia que separa el nivel puramente horizontal de las virtudes de esa realización suprema y comprobar cuán insuficiente es el primer nivel para dar cuenta de un camino de perfeccionamiento hacia ese ideal. Por eso se hace necesario introducir otros dos tipos de virtudes: las de purificación, propias del hombre “en camino hacia la semejanza”; y las propias de quienes ya han alcanzado esa semejanza –es decir, los bienaventurados y (en esta vida) los poquísimos que alcanzan la perfección.

Lo que puede deducirse de este rápido repaso histórico de la ejemplaridad platónica es que da cabida, dentro de una teoría moral, a una norma universal más allá de la factibilidad, cuya aproximación indica la trayectoria de la vida moral. Es una norma, por tanto, cuya imitación implica un intento –ciertamente siempre imperfecto– de *conformidad*. Hay, evidentemente, una diferencia de grado y, por tanto, de proporcionalidad en la medida en que esta conformidad es realizable; y, sin embargo, el ejemplar no parece ser objeto de una interpretación o imitación por analogía. En suma, el ejemplar encarna una norma moral universal no interpretable a la que conformarse *ut sic*. En lo que sigue, veremos que existe un segundo modo de ejemplaridad: Sócrates como emblema del modelo moral encarnado, un individuo particular pero dotado de las mismas características universales vistas anteriormente.

### 3. Santos socráticos

La ejemplaridad platónica, como acabo de argumentar, establece un ideal imitativo universal. Especialmente en su emblemática formulación cristiana, señala como modelo moral al propio Dios, de modo que el hombre es imagen y semejanza de Dios y, por tanto, está llamado a imitarle, ajustándose no sólo a sus leyes y normas, sino más profundamente a sus ideas y virtudes. Se trata, pues, de un modelo individual o singular, pero de carácter universal. Un caso distinto es el de una forma de ejemplaridad –quizá la más extendida en el sentido común– que apunta a la imitación de un individuo singular. En este caso, que llamaré “socrático” porque Sócrates es probablemente el primer ejemplo de ello en el mundo occidental, la imitación consiste en una adaptación a la vida de una persona particular, a la que sería reductivo llamar puramente sabia y a la que se denomina más propiamente santa –moral o religiosa– en todos los aspectos. Si el modelo universal exige conformarse, el santo individual, que ejemplifica una vida excepcionalmente ejemplar, sólo puede ser imitado mediante la *uniformidad*, en el sentido más propio de la aspiración a llegar a ser “uno” con él.

Como se ha dicho, Sócrates fue probablemente el primer santo de Occidente. Sus hechos, como es bien sabido, han sido objeto de admiración pero también de exhortación desde Platón y Jenofonte en sus respectivas apologías y más tarde, y de forma mucho más amplia y generalizada, en toda la tradición estoica. Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, por mencionar sólo a los más famosos, señalan constantemente a Sócrates como modelo a imitar y como exhortación viva a adoptar una forma filosófica de vida centrada en un incesante autoexamen.

Esta vida, por radical que sea, debe ser imitada al pie de la letra, aceptando sus paradojas: que sólo lo noble es bueno y digno de ser perseguido; que la virtud es suficiente para la felicidad; que sólo los sabios son libres y ricos. Más que las normas, por tanto, el objeto adecuado de imitación que conduce a una vida plenamente virtuosa es la forma de vida particular del individuo ejemplar Sócrates.

Naturalmente, la expresión más extraordinaria del modelo del santo socrático está ligada al advenimiento del cristianismo, que es por tanto decisivo tanto para la forma platónica de ejemplaridad como para esta segunda forma, que a menudo están inextricablemente entrelazadas (con el riesgo de generar alguna contradicción). Según los Evangelios, el propio Jesucristo se señaló a sí mismo como a su vez “uno” con el Padre y como modelo a imitar sin interpretaciones y sin temor a encontrar consecuencias paradójicas. Es Jesús quien se presenta como el único camino para alcanzar la perfección y la salvación: “Yo soy el camino, la verdad y la vida: nadie viene al Padre sino por mí” (Jn 14,6).

El uso de la ejemplaridad socrática en los Evangelios no se limita sólo a la figura de Jesús; es él mismo quien elabora para sus discípulos parábolas que contienen narraciones de figuras ejemplares de santos “socráticos”, que lo representan imaginariamente a él o al Padre, no sólo en la forma del Buen Pastor o del Padre benevolente del Hijo pródigo, sino también del discípulo ideal que recorre el camino de “ser como el Padre”. Es el caso, por ejemplo, de la viuda que da todo lo que posee echando dos monedas en el tesoro del Templo, mostrando así verdadera radicalidad, a diferencia de los muchos ricos que, mientras echan muchas monedas, no hacen más que donar 'parte de lo superfluo'.

Ni siquiera es posible esbozar la historia de la idea de la santidad cristiana como imitación radical del hombre-Cristo (y, por extensión, del santo que lo imita a él). Elijo, pues, invocar aquí tres momentos emblemáticos y particularmente influyentes, bien consciente del riesgo de una cierta arbitrariedad. En primer lugar, la enseñanza paulina, que establece la identidad total con Cristo como ideal normativo de la vida cristiana: “He muerto en la cruz con Cristo; sin embargo, vivo; ya no soy yo, sino que Cristo vive en mí” (Gal. 2, 19-20). En segundo lugar, encontramos a uno de los santos que más profundamente modelaron la imaginación y la moral cristianas: Francisco de Asís. Francisco es el icono por excelencia del *alter Christus*, que sigue al pie de la letra al Maestro privándose de todos sus bienes para volver a la pureza del ideal evangélico. Por último, no se puede descuidar la extraordinaria importancia de la *Imitatio Christi*, uno de los textos cristianos más difundidos después de la Biblia, cuyo estudio formó a generaciones no sólo de simples cristianos, sino también de santos y místicos, incluidos gigantes de la espiritualidad moderna como Teresa de Lisieux.

El santo entendido en esta acepción, que en aras de la brevedad he llamado, “socrático”, que encuentra en el cristianismo una cristalización paradigmática, es alguien que respeta los mandatos morales radicales sin equilibrarlos con las necesidades contingentes y sin moderarlos con consideraciones prudenciales. Su radicalidad, por tanto, sólo puede imitarse literalmente, aunque los intentos en este sentido están destinados de forma realista al fracaso y sólo pueden aspirar de forma optimista a un planteamiento de proporcionalidad. Mientras que una imitación analógica pretende, como veremos, replicar una tipología de comportamiento, o incluso un estilo deliberativo o una concepción general pero indeterminada del bien, realizable en una pluralidad de manifestaciones, la imitación literal –común a la ejemplaridad platónica y socrática– tiende a realizar el mismo tipo de acción en el mismo grado que el modelo, aunque de hecho sólo pueda llegar a situarse en un grado inferior.

#### 4. Ejemplaridad de la sabiduría práctica o *fronética* aristotélica

El tercer modelo tradicional de ejemplaridad que quiero discutir es el aristotélico. En mi lectura, la figura del Estagirita ocupa una posición peculiar. Más concretamente, sostengo que hay dos maneras de leer a Aristóteles como una de las grandes fuentes del ejemplarismo filosófico: (i) como promotor de un ejemplarismo platónico 'reformado'; (ii) como el 'inventor' de la figura del *phrónimos*. En lo que sigue, argumentaré que, aunque ambos modelos de ejemplaridad son potencialmente reconocibles en el pensamiento de Estagirita, la solución aristotélica original específica al tema de la relación entre un modelo y su realización particular reside en la centralidad del *phrónimos* como fuente particular de una norma encarnada de inspiración.

El primer enfoque aristotélico de la ejemplaridad nos exige interpretar el pensamiento ético del Estagirita de manera platónica y teológica, en la línea de, por ejemplo, la lectura de John Dudley (véase Dudley 1999). Lo que afirma Dudley, en la estela de otras interpretaciones llamadas “dominantes” de la noción aristotélica de eudaimonía (cf. Kraut 1989; 1993), es que la norma suprema y el último fundamento de la ética aristotélica es Dios, el Motor Inmóvil de la *Metafísica*, y que la vida perfecta del hombre ha de deducirse de la de Dios, cada uno de cuyos atributos constituye un paradigma de las características de la vida humana perfecta. Así pues, la vida humana perfecta resulta ser una vida enteramente dedicada a la contemplación. Queda mucho más allá del alcance de mi presente trabajo dirimir entre lecturas dominantes e inclusivas de la *eudaimonia* aristotélica, algo que, sin embargo, sería esencial para evaluar si la existencia de una ejemplaridad aristotélica “platónica” es defendible en absoluto. Prefiero dejar sin resolver esa disputa y centrarme en una segunda forma de ejemplaridad que es incuestionablemente reconocible en el pensamiento aristotélico y que considero la más original. Me refiero a la fundamentación de un ejemplarismo filosófico centrado en la figura emblemática del *phrónimos* –el que hace gala de sabiduría práctica. Como sugiere el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, la posibilidad de adquirir las virtudes y, en consecuencia, de refinar la capacidad de juicio práctico –que es siempre y sólo un juicio del caso particular– depende de la identificación e imitación del *phronimos*, más que de la posesión de una serie de principios, teorías o reglas de carácter general. El criterio de la virtud y la moralidad es la identificación del justo medio por la recta razón (*orthos logos*), cuya plena realización es el logro de la verdad práctica (Aristóteles, 2002, VI, 5, 1140b 4-6). Y esto es precisamente de lo que es capaz el *phronimos*.

¿En virtud de qué habilidades puede el *phronimos* identificar lo que requiere el medio correcto? La *Ética a Nicómaco* parece excluir la posibilidad de que se trate principalmente de poseer una ciencia universal o principios generales que aplicar al caso particular (véase VI, 7, 1141b 15-16); más bien, el *phronimos* es aquel que delibera y elige sobre la base de su conocimiento de los casos particulares y deriva este conocimiento de una capacidad sensorio-intelectual para conocer “el extremo”, es decir, el último término de la deliberación. El *phronimos*, por tanto, más que poseer un conocimiento científico de normas y principios de carácter general, está dotado de una sensibilidad moral que le pone en condiciones de elegir, caso por caso, según la recta razón o de captar el justo medio. Como explica Aristóteles, “hay una referencia a la que mira el hombre que tiene la regla, y en consecuencia intensifica o relaja su actividad, y hay una norma que determina los estados medios que decimos que son intermedios entre el exceso y el defecto” (VI, 1138b 22-24). ¿Qué pueden ser la marca y la norma, si no la posesión de reglas o principios o la vida contemplativa del Dios de la *Metafísica*? En mi lectura, sólo pueden estar representados por la posesión de una concepción de la vida buena, aunque sea en forma de esbozo (véase I, 1, 1094, b20-25); pero esta concepción no bastaría por sí misma para

guiar la acción hacia su verdad si el agente frónetico no poseyera una capacidad de percepción moral que le viene dada por la sabiduría práctica y la posesión de virtudes que le permiten ver el bien moral (véase III.5, 1114a30-1114b1).

Los únicos criterios a los que puede apelar el *phronimos* son su propia sabiduría y virtud, criterios que no equivalen más que a indicaciones formales como “Delibera bien; mira a la belleza” o “Ten templanza; sé justo; sé valiente”, sin especificar lo que cuenta, caso por caso, como acto templado, justo y valiente para un agente concreto. Por tanto, las características del *phronimos*, que hacen de él un ejemplar, parecen ser las siguientes (i) encarna un esbozo de la vida buena, que apunta a la belleza; (ii) hace posible una enumeración de las virtudes que fundamentan la vida buena; (iii) encarna la capacidad para la buena deliberación y el logro de la verdad práctica y el justo medio.

La idea de sabiduría práctica descrita hace plausible pensar en el sabio no como el agente moral perfecto, sino como un agente ordinario moralmente bueno dedicado a aumentar su propia sensibilidad moral. Esto tiene el mérito fundamental de hacer de la sabiduría un resultado posible y, en consecuencia, de devolver credibilidad a la figura del sabio como un ideal realmente observable, verificable e incluso admirable e imitable. Pero, ¿qué sentido tiene el testimonio ofrecido por el sabio práctico, si no es una instrucción puramente teórica? El sabio práctico no es ciertamente una guía para la acción en el detalle de variaciones particulares, pero (i) ayuda a enumerar las virtudes una vez que se alcanza el nivel de interacción con él que nos permite identificar su presencia; (ii) encarna un modelo de sensibilidad y deliberación eficaz dirigido a hacer el bien moralmente. Por tanto, es un orientador de la acción en el sentido formal de una inspiración para “deliberar bien”, mirar mejor y tener en cuenta las necesidades de las distintas virtudes, no en el sentido de poder deducir la acción concreta de sus actos.

## 5. Volver a unificar los modelos

He distinguido tres formas de ejemplarismo y los correspondientes modelos de ejemplaridad. Quiero argumentar aquí tanto que a nivel teórico es posible reconciliar los tres modelos como que en un plano educativo dicha reconciliación es necesaria. Por último, quiero ofrecer un esbozo de respuesta a la pregunta de cómo podemos dar sentido a dicha conciliación.

Teóricamente hablando, una síntesis de los tres modelos está bien representada por la teoría ejemplarista ofrecida por las obras morales de Tomás de Aquino, en la que las diferentes tradiciones parecen converger de algún modo. Ya hemos señalado cómo la propia estructura de la *Summa Theologiae* y la estructura profundamente neoplatónico-cristiana de su dinámica sitúan al Aquinate en la tradición del modelo imitativo platónico del “ejemplarismo de conformación”. Sin embargo, en la compleja operación sintética realizada por el Aquinate, también es posible ver el entrelazamiento del juicio práctico particular (inspiración por analogía) y la aspiración a la universalidad. Esto puede verse especialmente en la intersección entre dos clasificaciones diferentes de virtudes en el dictado tomista.

La primera es la clasificación comentada anteriormente que diferencia las virtudes en virtudes ejemplares y aquellas propias de un alma purificada, purificante y política. Una segunda clasificación se ofrece en la *Quaestio de virtutibus cardinalibus* (Aquino, 1965), donde el Aquinate distingue entre virtudes imperfectas, virtudes perfectas en sentido relativo (es decir, unificadas por la prudencia) y virtudes perfectas en sentido absoluto (es decir, unificadas por la caridad). Esta segunda distinción se concibe como una respuesta a la controvertida cuestión sobre la unidad o coexistencia de las virtudes en un mismo sujeto. Como en Aristóteles, las virtudes imperfectas, o disposiciones naturales, no están

necesariamente unidas entre sí, ya que no emanan de la racionalidad directiva de la prudencia, sino del mero temperamento; las virtudes perfectas, en cambio, se presentan en dos posibles versiones, según se entiendan en sentido absoluto o relativo. Un nivel de unificación de las virtudes es posible gracias a la prudencia (la *phronesis* aristotélica), que ya representa un tipo de vida objetivamente buena en sí misma, aunque a un nivel puramente humano, puesto que está dirigida por la recta razón; sin embargo, más allá de ella, puede alcanzarse un grado superior de unidad –enraizada en la caridad– que dirige la existencia al bien en sentido absoluto (es decir, a Dios) y, por tanto, une todas las virtudes a la luz de este nuevo fin superior (cf. *Quaestio de virtutibus cardinalibus*, art. 2, co).

La plenitud de la moral, que permite también un florecimiento humano integral, no puede por tanto reducirse al mero ejercicio de juicios *fronéticos*, del ejercicio de la sabiduría práctica, sino que exige una evolución incesante. Esta evolución tiene que ver con el paso de un plano puramente terrenal a un plano sobrenatural de la vida en gracia, cuya regla es la caridad que infunde la sabiduría como don. Es así como las virtudes son perfectas en sentido absoluto o, podríamos decir, “propias de un alma purificada”, y realizan esa *reditus* que consiste en la semejanza real con el Creador. El juicio *fronético* y la aspiración a un bien universal son, pues, igualmente necesarios para alcanzar no sólo la perfección moral, sino –lo que es más importante– la *beatitudo* perfecta.

Si volvemos ahora a Aristóteles y echamos un vistazo más de cerca a la *Ética a Nicómaco*, podemos ver que, aunque la forma ordinaria de ejemplaridad es la frónética, que suscita inspiración, sobrepasar los límites de la humanidad en dirección a una forma divina de excelencia representa el vértice que los humanos pueden alcanzar y al que deben aspirar e intentar llegar al menos a través del deseo. O ésta es al menos la lección que puede extraerse al analizar la noción aristotélica de virtud heroica, que introduce una dimensión vertical en el ejemplarismo aristotélico. Al comienzo de NE VII, Aristóteles menciona un grado supremo de excelencia moral, que equipara a los seres humanos con los dioses. Este grado supremo o sobrehumano de excelencia moral se menciona en el contexto de una discusión más general sobre los diversos grados de virtud y vicio (NE VII.1, 1145 a15-25). La virtud heroica es mostrada por hombres “excesivamente buenos”, mientras que su estado contrario, el embrutecimiento, que es igualmente raro, es típico de aquellos que “exceden a otros seres humanos en maldad” (NE VII.1, 1145 a33). Estos estados un tanto extremos se sitúan en los dos extremos de un continuo cuyos escalones intermedios están representados no sólo por la virtud y el vicio (que Aristóteles trata ampliamente –por ejemplo, en los libros II y III (5-12, 1115 a4 1119 b18), sino también por otros dos intermedios: el autodomínio (o continencia) y la falta de autodomínio (o incontinencia).

Lo que muestran claramente estos pasajes de NE VII, combinados con la discusión de los vicios y las virtudes a lo largo de *la Ética a Nicómaco*, no es simplemente la representación fotográfica de diversas condiciones morales posibles, sino más precisamente una jerarquía de estados de carácter, desde el embrutecimiento moral absoluto hasta un grado heroico de virtud, el último de los cuales asimila a su poseedor a lo divino. Esta jerarquía sugiere la presencia, en el seno de la ética aristotélica, de una dinámica ascendente comparable al camino de perfección a través de diversos grados de virtud que luego será reconocible en la filosofía cristiana de inspiración neoplatónica, aunque construida sobre un fundamento no teológico.

## 6. Conclusión: perspectivas educativas

Estos ejemplos pretenden mostrar posibles direcciones para acomodar un ejemplarismo polifacético dentro de una teoría de la virtud, donde nada impide combinar juicios fonéticos con una aspiración a ideales morales universales. Pero cuando se abandona el campo de la teoría de la virtud y se entra en el ámbito educativo, esta acomodación deja de ser una opción teórica y se convierte en algo necesario por dos razones principales. En primer lugar, se hace necesaria porque si observamos más de cerca las interacciones de la vida real con los ejemplares, parece que los tres modelos son formas de admirar e imitar a los individuos ejemplares, más que categorías bajo las que puedan o deban subsumirse. Es decir, es perfectamente posible que un ejemplar sea admirado e imitado como modelo platónico por alguien, sea literalmente imitado por otro y sea fuente de inspiración para un tercero. Un ejemplo bastante elocuente de esta dinámica es lo que Jesús representa para distintos tipos de creyentes: algunos de ellos se esfuerzan por parecerse a él por afición a su particular forma de vida y sus gestos, mientras que otros lo ven como la representación de un bien superior que hay que alcanzar, y otros consideran sus actos como fuentes de inspiración que hay que adaptar e interpretar a la luz de un contexto cultural radicalmente distinto.

En segundo lugar, y precisamente por esta razón, los tres modelos, aunque lógicamente distinguibles, pueden y deben en cierta medida incluirse todos dentro de un proceso educativo de varios pasos que va “de Sócrates, pasando por Platón, hasta Aristóteles”. Afirmo que al principio de un camino educativo, los pupilos no pueden dejar de ver a los modelos como individuos concretos (aunque imperfectos) con los que merece la pena identificarse y cuyos gestos hay que imitar literalmente para recibir una guía de acción específica. En una etapa posterior, siempre que aumente la comprensión del valor, es probable que los noveles empiecen a ver a los modelos como encarnación de un ideal de bondad, que guía la acción al proporcionar una norma universal a la que ajustarse. En mi opinión, es en una fase madura cuando los modelos pueden –y deben– servir de fuente de inspiración, a medida que el proceso educativo da paso a la agencia adulta y autónoma. Sería poco realista, y supondría una carga insostenible para los principiantes, exigirles que interpreten analógicamente un modelo en una etapa anterior. Es sólo en esta etapa final en donde puede tener lugar la inspiración por analogía, es decir, la inspiración aristotélica fonética.

Así pues, sostengo que el creciente número de estudiosos que actualmente intentan elaborar un modelo educativo de carácter ejemplarista –a los que he mencionado al principio de este artículo– deberían tener muy en cuenta cuestiones como: ¿Cómo debería estructurarse un itinerario educativo coherente y sensible? ¿Qué tipo de imitación debemos promover? ¿Deberíamos diversificar los tipos de ejemplares propuestos para que se adapten mejor a la edad y al nivel de desarrollo intelectual y moral del principiante? En otras palabras, una buena propuesta educativa ejemplarista del carácter –en lugar de estática y, por así decirlo, monolítica– debería ser *pluralista* y *evolutiva*. Con ello quiero decir que debería ser capaz de acomodar y organizar dentro de un itinerario educativo orgánico y factible diferentes formas de ejemplaridad, de modo que se aprovechen las potencialidades de los diversos tipos de imitación que inspiran.

Como sugerencia final, podríamos preguntarnos qué tienen en común estos modelos rivales del ideal del florecimiento humano y en qué se basan para que puedan reconciliarse razonablemente, es decir, para que se respalden simultáneamente a nivel teórico, se expresen en interacciones de la vida real por un mismo individuo ejemplar concreto para suscitar admiración y se incluyan en una vía educativa sólida. Un buen punto de partida para responder a esta fascinante pregunta podría ser una investigación

sobre el objeto propio de la admiración –es decir, lo admirable–, ya que lo que comparten todos los tipos de modelos ejemplares es la capacidad de suscitar admiración. En palabras del psicólogo social Jonathan Haidt (2003)<sup>69</sup>, la admiración o elevación moral, como emoción afín al sobrecogimiento que se suscita por la exposición a ciertos tipos de belleza y perfección, tiene a la belleza moral como elicitor característico. Pero, ¿cómo podemos concebir esta idea de belleza moral, que dista mucho de ser indiscutible? Sólo puedo ofrecer aquí una intuición preliminar, que tomo prestada de nuevo del Aquinate. En su explicación de la belleza, el Aquinate asocia ésta con la expresión de la forma (véase ST I, 39, a.8). En concreto, las tres características de la belleza relacionadas con la forma son la debida proporción (*proportio sive consonantia*; es decir, cohesión y unidad), la integridad (*integritas*; es decir, presencia de todo lo necesario para la armonía) y la luminosidad que se deriva de la forma (*claritas*). Lo que quiero sugerir a modo de conclusión es que debería llevarse a cabo un análisis en profundidad y una fenomenología de la experiencia de la belleza moral como forma –es decir, como relacionada con la percepción de un cierto grado de armonía y proporción en los actos humanos– para dar sentido a por qué y cómo diferentes tipos de modelos ejemplares suscitan admiración, son ejemplos igualmente legítimos del florecimiento humano, tienen el poder de atraer la atención de sus admiradores hacia la moralidad y son igualmente elegibles como legítimos dentro de un modelo ejemplarista de educación del carácter.

## Referencias

- Algoe, S. B. y Haidt, J. (2009). Witnessing excellence in action: The 'Other-praising' Emotions of Elevation, Gratitude, and Admiration. *The Journal of Positive Psychology*, 4(2), 105-127. <https://doi.org/10.1080/17439760802650519>
- Aquino, T. (1947). *The Summa Theologica*. Benziger Bros.
- Aquino, T. (1965). *Quaestiones Disputatae, volumen II, De potentia, De anima, De spiritualibus creaturis, De unione Verbi Incarnati, De malo, De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus*. Marietti.
- Archer, A. (2019). Admiration and Motivation. *Emotion Review*, 11(2), 140-150. <https://doi.org/10.1177/1754073918787235>
- Archer, A., Thomas, A. y Engelen, B. (2019). Lord Jim: How Moral Exemplars Can Ruin Your Life. En A. Archer y A. Grahle (Eds.), *The Moral Psychology of Admiration* (pp. 233-248). Rowman and Littlefield.
- Aristóteles (2002). *Nicomachean Ethics*. Oxford University Press.
- Campodonico, A., Croce, M. y Vaccarezza, M. S. (Eds.), (2019). Ejemplarismo moral y carácter Educación. Número monográfico de la *Journal of Moral Education*, 48(3).
- Campodonico, A., Croce, M. y Vaccarezza, M. S. (2019). Moral Exemplarism and Character Education. Special Issue of the *Journal of Moral Education*, 48(3).
- Chenu, M. D. (1952). The Plan of St. Thomas' Summa Theologiae. *CrossCurrents*, 2, 67-79.
- Croce, M. y Vaccarezza, M. S. (2017). Educating through Exemplars: Alternative Paths to Virtue. *Theory and Research in Education*, 15(1), 5-19. <https://doi.org/10.1177/1477878517695903>
- Dudley, J. (1999). *Dio E Contemplazione in Aristotele: Il Fondamento Metafisico dell'Etica Nicomachea*. Vita e Pensiero.

<sup>69</sup> Entre otros muchos estudios psicológicos sobre la emoción moral de la admiración, (véase también Algoe y Haidt 2009; Immordino-Yang et al. 2009; Van de Ven y Zeelenberg 2009; Immordino-Yang y Sylvan 2010; Van de Ven, Zeelenberg, y Pieters 2011; Schindler et al. 2013).

- Engelen, B., Thomas, A., Archer, A. y Van de Ven, N. (2018). Exemplars and Nudges: Combining Two Strategies for Moral Education. *Journal of Moral Education*, 47(3), 346–365. <https://doi.org/10.1080/03057240.2017.1396966>
- Haidt, J. (2003). The Moral Emotions. En R. J. Davidson, K. R. Scherer y H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of Affective Sciences* (pp. 852-870). Oxford University Press.
- Immordino-Yang, M. H., McColl, A., Damasio, H. y Damasio, A. (2009). Neural Correlates of Admiration and Compassion. *PNAS*, 106(19), 8021-8026. <https://doi.org/10.1073/pnas.0810363106>
- Immordino-Yang, M. H. y Sylvan, L. (2010). Admiration for Virtue: Neuroscientific Perspectives on a Motivating Emotion. *Contemporary Educational Psychology*, 35(2), 110–115. <https://doi.org/10.1016/j.cedpsych.2010.03.003>
- Kidd, I. J. (2018). Adversity, Wisdom, and Exemplarism. *The Journal of Value Inquiry*, 52(4), 379-393. <https://doi.org/10.1007/s10790-017-9621-x>
- Kondoleon, T. (1970). Divine Exemplarism in Augustine. *Augustinian Studies*, 1, 181-194.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
- Kraut, R. (1993). In Defense of the Grand End. *Ethics*, 103, 361-374. <https://doi.org/10.1086/293501>
- Kristjánsson, K. (2006). Emulation and the Use of Role Models in Moral Education. *Journal of Moral Education*, 35(1), 37-49. <https://doi.org/10.1080/03057240500495278>
- Sanderse, W. (2013). The Meaning of Role Modelling in Moral and Character Education. *Journal of Moral Education*, 42(1), 28-42. <https://doi.org/10.1080/03057240.2012.690727>
- Schindler, I., Zink V., Windrich J. y Menninghaus, W. (2013). Admiration and Adoration: Their Different Ways of Showing and Shaping Who We Are. *Cognition and Emotion*, 27, 85-118. <https://doi.org/10.1080/02699931.2012.698253>
- Vaccarezza, M. S. y Niccoli, A. (2019). 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>
- Van de Ven, N. y Zeelenberg, M. (2009). Leveling up and Down: The Experiences of Benign and Malicious Envy. *Emotion*, 9(3), 419-429. <https://doi.org/10.1037/a0015669>
- Van de Ven, N., Zeelenberg, M. y Pieters, R. (2011). Why Envy Outperforms Admiration. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37(6), 784–795. <https://doi.org/10.1177/0146167211400421>
- Zagzebski, L. T. (2010). Exemplarist Virtue Theory. *Metaphilosophy*, 41(1), 41-57. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2009.01627.x>
- Zagzebski, L. T. (2015). Admiration and the Admirable. *Aristotelian Society*, 89(1), 205-221. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2015.00250.x>
- Zagzebski, L. T. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. Oxford University Press.