



Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas

ISSN: 1657-8953

yadira.caballero@usa.edu.co

Universidad Sergio Arboleda

Colombia

Calvo Álvarez, Felipe

La naturaleza práctica de los actos supererogatorios

Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, vol. 7, núm. 13, julio-diciembre, 2007, pp. 225-237

Universidad Sergio Arboleda

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100221524012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La naturaleza práctica de los actos supererogatorios*

Felipe Calvo Álvarez**
Universidad Santo Tomás
Santiago de Chile

Resumen

Los actos supererogatorios son aquellos actos cuya realización implica superar los límites del deber positivo. Se trata de actos que van más allá del deber moral que le corresponde a cada agente racional, según sea su situación y contingencia particular. En la realización de dichos actos, los agentes prácticos acceden a bienes superiores que, por su naturaleza propia, no pueden ser exigidos universalmente, sino que más bien requiere una adhesión libre y voluntaria. Por esta razón, la realización de dichos actos lleva consigo un grado superior de perfección moral. De ahí que las acciones que superen el límite de lo justamente exigido, sean, además, acciones especialmente bondadosas, ejemplares y meritorias.

Palabras clave

Virtud, libertad, límite.

Abstract

Perfection demands, as it will be stated ahead, the making of supererogation actions, that is to say, actions whose achievement implies surmounting the limit of duty and the excellent display of moral virtues. These acts go further beyond what it corresponds to every rational agent according to the decisions of situation and particular contingency. Only in this way the practical agents have access to superior ends which because of their nature cannot be demanded universally.

Key words

Virtue, freedom, limit.

Fecha de recepción del artículo: 8 de octubre de 2007

Fecha de aprobación del artículo: 12 de noviembre de 2007

*Resultado del proyecto de investigación: "Racionalidad práctica y bien supremo". Financiado y avalado por la Universidad Santo Tomás – Santiago de Chile, Dirección de Investigación y Postgrado.

** Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra – España, Master en Artes Liberales, –mención Filosofía–, Universidad de Navarra – España, Master en Gobierno de las Organizaciones (Universidad de Navarra – España). Licenciado en Cs. Navales y marítimas, mención Ingeniería Naval Eléctrica (Academia Politécnica Naval – Armada de Chile), Docente Investigador, Universidad Santo Tomás – Santiago de Chile.

Problema de investigación y método

El proyecto responde a la pregunta acerca del grado de racionalidad de las acciones supererogatorias, esto es, sobre el tipo de racionalidad de las acciones que van más allá de lo exigido en justicia. La pregunta cobra mayor validez en la misma medida en que las coordenadas actuales del pensamiento racionalista –hedonista y utilitarista– vinculan la racionalidad de la acción sólo a su posible relación de utilidad. Sin embargo, a lo largo de la historia es posible constatar la existencia de acciones que superan el límite de la justicia, que no suponen ningún conflicto de racionalidad.

La metodología utilizada fue fundamentalmente la reflexión filosófica y la revisión bibliográfica crítica, recurriendo a Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, principalmente. También se han incorporado una serie de autores contemporáneos para dilucidar la racionalidad práctica de las acciones que superan el límite de lo debido y dar cuenta de su racionalidad.

Introducción

Una doctrina ética y política de índole perfeccionista debe dejar espacio para la realización de actos supererogatorios; esto es, dejar espacios de libertad para que el agente se decida por el máximo bien que, por su naturaleza, siempre se presenta como opcional (Heyd, 1981, p. 1). El bien supremo es objeto de obligación, pero se trata de una obligación moral que, en consecuencia, no exige la plena adhesión del agente. Por decirlo de alguna manera, el bien supremo está ahí, disponible para ser concretado de una manera opcional, respondiendo de esta forma a su naturaleza vocacional.

Es cierto que la realización de acciones que tiendan a concretar el bien supremo son acciones especialmente meritorias y laudables; sin embargo, el bien supremo no puede ser objeto de una obligación externa. Más bien, se trata de un bien que invita o llama y que supone, al mismo tiempo,

la mejora *ética* del agente práctico. Por lo mismo, la *no* realización del bien supremo no supone la frustración completa del ser, es decir, la frustración de la condición que a ese ser le corresponde según sus determinaciones ontológicas y circunstancias concretas, en cuanto miembro de una comunidad debidamente ordenada. La obligación moral es un tipo de obligación que exige al agente práctico a determinarse interiormente. Es una obligación que reclama la adhesión al bien de forma voluntaria y libre del agente racional. La obligación moral es una obligación reflexiva que "nos empeña a empeñarnos" (Inciarte, 1974, p. 207).

Como hemos dicho, la posibilidad de la supererogación es una condición necesaria para la posibilidad de una doctrina ética. Y es una condición porque el bien supremo es un bien que no puede ser objeto de obligación necesaria. Por lo tanto, una doctrina ética que siempre exija realizar el máximo bien posible no admite espacio alguno para los actos supererogatorios. Ésta sería una doctrina ética sobreexigente, ya que el bien supremo dejaría de ser una opción para convertirse en una obligación necesaria: lo moral supondría la obligatoriedad del máximo bien posible en cada momento y lugar. Precisamente, el problema anteriormente descrito es el problema característico de la doctrina ética fundada sobre la utilidad. Como cualquier otra ética consecuencialista, el utilitarismo exige que el máximo bien sea una obligación positiva para todo agente particular. Según esta doctrina toda acción moral debe maximizar el bien, no cabe otra alternativa. Con ello, se estaría negando la opcionalidad propia y característica del bien supremo, porque según lo exige su lógica interna, el utilitarismo hace del bien supremo una obligación vinculante y necesaria.

Definición de los actos supererogatorios

Etimológicamente el término latino *supererogationis* significa pagar más de lo debido (*supererogare*). Desarrollado por la doctrina católica, especialmente por algunos Padres de la Iglesia,

la supererogación adquirió el *status* moral correspondiente a las acciones que superan el límite impuesto por los preceptos. Tanto Ambrosio como Tertuliano advirtieron la presencia en los textos evangélicos de los preceptos y los consejos divinos, los cuales se definían en relación directa con el fin o perfección del hombre que, en el contexto cristiano, es la salvación o *lumen gloriae*.

En el siglo XVI y después del acontecimiento de la Reforma protestante, la doctrina católica de los actos supererogatorios fue ampliamente discutida y rebatida por buena parte los teólogos reformistas. Fundamentalmente, éstos restaban importancia teológica a la justificación de los actos y su relación con la salvación, pues defendían que los hombres alcanzaban la salvación gracias a los méritos obtenidos por Cristo en la cruz sin que por ello importaran las obras humanas. En efecto, la salvación humana depende de la Gracia Divina que, en estricto rigor, es una donación completamente gratuita de Dios. Los méritos de los hombres fueron alcanzados de una vez y para siempre por Cristo en el sacrificio de la cruz. Sin embargo, la doctrina católica añade que las obras humanas son relevantes para la salvación de los hombres, puesto que por ellas los hombres también serán juzgados (Rom 2, 6-8; 1 Petr 1, 17). Dios confiere un valor y dignidad a las obras humanas realizadas libremente y en gracia (Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, 1970).

El pensamiento protestante esgrimía que, al ser Dios omnipotente, los hombres nada pueden añadir para alcanzar su salvación. Toda salvación, creen los reformistas, proviene de Dios: "el hombre se justifica por la sola fe y no por las obras" (Pinckaers, 2000, p. 338). En este punto conviene matizar que la teología luterana también admite la presencia de grandes obras humanas como son las acciones de los héroes. Lutero le asignó a este tipo de acciones un valor político especial, eso sí, siempre con carácter extraordinario. Según Lutero, la política por lo común es cuestión de *parchar y remendar*. "Comprendiblemente, tarde o temprano la urdimbre se desgastará, requiriendo renovación. Aunque sea

presuntuoso que individuos particulares traten de derrocar la autoridad establecida o de modificar el Estado, a veces Dios confía a ciertos individuos esta vocación especial. Ejemplos de tales hombres son Sansón, David, Jehú, Ciro, Temístocles, Alejandro Magno, Augusto y Naamán".

A diferencia del protestantismo, la doctrina católica defendía no sólo que la salvación era posible por los méritos de Cristo alcanzados en la cruz, sino que la calidad de los actos humanos también sería considerada en la economía de la salvación. Prueba de ello era la firme oposición de Lutero al concepto católico de sobreabundancia de los méritos obtenidos por los santos, práctica muy extendida en la Iglesia romana (Skinner, 1993, pp. 18-19).

Con el tiempo, la discusión en torno a la condición teológica y moral de los actos supererogatorios fue declinando hasta que en 1958 volvió a resurgir como tema, eso sí, más como debate ético-filosófico que como debate propiamente teológico católico-protestante. Precisamente fue J. O. Urmson quien en 1958 publicó un sugerente y muy influyente artículo titulado "Saints and Heroes" (en A. I. Melden (ed.), 1958, p. 198). En este artículo, Urmson detectó la incapacidad de los sistemas éticos modernos para explicar la calidad moral de aquellas acciones que van más allá del deber. La carencia de un estudio sistemático al respecto propició un interesante debate en torno a la calidad moral de las acciones supererogatorias, debate que ha perdurado hasta hoy.

Preceptos y consejos

Dejamos los aspectos históricos para adentrarnos más en las cuestiones de fondo. Creemos que la definición de los actos supererogatorios podemos alcanzarla suficientemente en dos ámbitos fundamentales, a saber: en primer lugar, la supererogación a partir de los actos; y, en segundo, la supererogación comprendida en término de virtudes como el cumplimiento excelente de una función o rol (Cfr. Joel Feinberg, en J. Thomson and G. Dworkin (eds.), 1968, pp. 391-411).

En cuanto al primero, comprobamos la existencia y posibilidad de la supererogación en la distinción entre preceptos y consejos (Aquino, 1953, I-II, q. 108, a. 4, c.). Como habíamos adelantado, la doctrina católica había detectado la diferencia entre los consejos y los preceptos divinos. Esto quiere decir que los actos que se siguen de los preceptos y los que se siguen de los consejos son diferentes. Para dilucidar cuál es la condición moral de uno y otro acto, seguiremos los argumentos esgrimidos por Tomás de Aquino, ya que fue él quien mejor desarrolló y sistematizó la categoría moral de las acciones que se derivan tanto de los preceptos como de los consejos.

En principio la diferencia entre preceptos y consejos es la siguiente: el precepto es materia de necesidad; en cambio, el consejo es materia de elección del agente (Cfr. Aquino, 1953, I-II, q. 108, a. 4, c). Para aclarar la diferencia entre preceptos y consejos conviene traer a cuenta el siguiente texto bíblico en el cual Cristo menciona la diferencia que entraña seguir los mandamientos y seguir los consejos:

"En esto se le acercó uno y le dijo: Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir vida eterna? Él le dijo: ¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno? Uno solo es el Bueno. Mas si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos. ¿Cuáles? —le dice él—. Y Jesús dijo: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre, y amarás a tu prójimo como a ti mismo. Dísele el joven: Todo eso lo he guardado; ¿qué más me falta? Jesús le dijo: Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven, y sígueme. Al oír estas palabras, el joven se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes. Entonces Jesús dijo a sus discípulos: Yo os aseguro que un rico difícilmente entrará en el Reino de los Cielos. Os lo repito, es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de los Cielos" (Mateo, 19, 16-24).

El texto bíblico antes citado es muy importante porque revela la diferencia entre dos tipos de actos que, aunque estrechamente relacionados por el fin, son diferentes.

El texto evangélico sugiere que el precepto es, por decirlo de alguna manera, el mínimo *necesario* para alcanzar la salvación. De ahí que el consejo venga a ser un *medio* para alcanzar la perfección, aunque sin ser exigible del mismo modo como lo es el precepto. Guardando los mandamientos o preceptos el hombre se salva, pero guardando los consejos el hombre llega más fácilmente a su perfección. El cumplimiento de los preceptos es lo mínimo necesario para no frustrar la condición propia del ser, esto es, lo mínimo que el ser exige para conservarse y cumplir con su condición como ser social y racional. Como lo ha planteado Richard A. Croft comentando el pensamiento del Aquinate, cabe afirmar que el hombre está obligado a realizar "todo lo que sea necesario para preservar la comunidad política" (Richard A. Croft, 1973, p. 156; Cfr. Aquino, 1953, II-II, q. 109, a. 3, c). En cambio el cumplimiento del consejo implica algo más como aquello que pudiendo no hacerse supone un camino más fácil para llegar al fin.

Se desprende de esta distinción entre precepto y consejo que la obligatoriedad del primero es absoluta y necesaria. En cambio, el consejo es siempre opcional, puesto que "se deja a la elección de aquel a quien se da" (Aquino, 1953, I-II, q. 108, a. 4, c). Insistimos que los primeros son requeridos obligatoriamente para no frustrar la condición del ser. Los segundos son opcionales y entrañan la perfección que es fruto de la libertad personal del agente, lo cual tiene sentido, como ha afirmado Michael Konrad, sólo en un "contexto teleológico" (Michael Konrad, 2002, p. 65) o finalístico. Los consejos apuntan, más que a un bien *mínimo*, a un bien que es supremo y máximamente excelente, el cual, por su naturaleza propia, no puede ser exigido categóricamente. Como veremos más adelante, Tomás de Aquino explica que la perfección humana estriba precisamente en un precepto, a saber, amar a

Dios sobre todas las cosas. Sin embargo, basta que este precepto se cumpla mínimamente para que no se frustre la perfección propia del hombre. En este sentido cabe hablar de una prescripción necesaria y absoluta. En contraposición, el consejo es siempre opcional.

Hemos afirmado que el objeto de preceptos y consejos es el mismo, a saber, la perfección del hombre. Pero el modo en que cada uno de ellos se hace cargo del fin es diverso. Es obligación necesaria, es decir, es un precepto para el hombre amar a Dios. Sin embargo, seguir los consejos para conseguir ese fin no es una obligación necesaria. Los consejos pueden o no ser seguidos, aunque su cumplimiento sea conveniente, puesto que ellos conducen más rápidamente al fin. En el caso del hombre, el bien supremo es una tendencia o una orientación que nunca obliga en sentido positivo, sino, por el contrario, invita o llama, aunque esa invitación o llamada suponga en la mayoría de los casos un sacrificio especial. Aunque implique un cierto sacrificio, coste o como se quiera llamar, la mayor parte de las veces, los héroes o santos no creen que su acción haya sido más sacrificada. Cuando se les pregunta a los *héroes* por qué hicieron esa acción, la respuesta generalizada a esa pregunta es que simplemente en eso consistía su deber. Es decir, ellos responden que no hicieron nada especial, sino lo que debían hacer en ese momento y lugar (Cfr. Lawrence A. Blum, en A. O. Rorty and Owen Flanagan, 1990, pp. 177-182).

Ambrosio y Tertuliano habían distinguido entre los mandatos y los consejos divinos. Ambos conceptos eran relativos a la acción e implicaban la determinación de la voluntad. Según Ambrosio, los hombres siempre están obligados a cumplir con las demandas del precepto. Pero Tertuliano añade que los hombres no están obligados a seguir los consejos divinos, aun cuando su cumplimiento siempre sea considerado positivamente como algo mejor. La *Nueva Ley* expresada por el *Nuevo Testamento*, a diferencia de la *Antigua*, dejaba a los hombres libres para perseguir su ideal de perfección, no en cuanto al fin del hombre

que seguía siendo naturalmente el mismo, sino libres en cuanto a los medios para acceder a tal fin. Esta libertad o *licentia* como llamó Tertuliano era el fundamento de las acciones supererogatorias. En la *S. Th.*, I-II, q. 107, a. 2. Santo Tomás se pregunta si acaso la *ley nueva* da cumplimiento a la *vieja*. Para el Aquinate la *ley nueva* se compara con la *vieja*, como lo perfecto a lo imperfecto. Por tanto, el cumplimiento de la *ley nueva* supone no sólo el cumplimiento de la *vieja*, sino su superación absoluta: "[...] perfeccionó el Señor los preceptos de la ley añadiendo ciertos *consejos de perfección*, como aparece en la respuesta al que dijo que había cumplido los preceptos de la ley antigua. "Aún te falta una cosa; si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes"" (Cfr. *Aquino*, 1953, I-II, q. 108, a. 4, c.). Sin esa libertad respecto de la propia perfección sería imposible plantear la existencia de acciones éticas y además acciones opcionales y meritorias.

Santo Tomás se preguntó si la perfección de la vida cristiana presente consiste en la observancia de los mandamientos o de los consejos (Cfr. *Aquino*, 1953, II-II, q. 184, a. 3; I-II, q. 93, a. 6, c.). Como habíamos dicho, dos son los sentidos en los que consiste la perfección de algo: primero, por sí misma y esencialmente; segundo, secundaria y accidentalmente. Para el cristiano, la perfección primera es aquella relativa a la caridad, es decir, aquella acción que consiste principalmente en el amor a Dios, y en segundo lugar, en el amor al prójimo. Así y desde una perspectiva cristiana, la perfección se encuentra en el *mandamiento* o *precepto* que tiene por objeto lo máximamente perfecto: "amarás a tu Dios con todo tu corazón". Esto es así, afirma Santo Tomás, porque para el fin no hay medida, sino únicamente para los medios cuyo objeto es precisamente la materia del consejo.

Ahora bien, cabe hablar de una perfección accidental que consiste en el cumplimiento de los consejos, todos los cuales, como los mandamientos, se ordenan a la caridad, pero de distinta manera. Santo Tomás explica que los mandamientos se encargan de apartar lo que es contrario

a la caridad. Pero los consejos se encargan de remover los obstáculos. Los consejos no son el fin; pero se ordenan a él. Los consejos cumplen con "persuadir al hombre a que deje lo menos bueno por lo mejor" (Suma contra gentiles, III, c. 130). En otro lugar, el Aquinate afirma que los consejos "versan acerca de aquellas cosas mediante las cuales el hombre puede mejor y más fácilmente conseguir ese fin" (Cfr. *Aquino, 1953*, I-II, q. 108, a. 4, c.). Se trata, ciertamente, de consejos que versan respecto de lo perfecto y que los hombres son *aptos* para cumplirlos (Cfr. *Aquino, 1953*, I-II, q. 108, a. 4, ad. 1).

Está claro que la perfección cristiana es la caridad, es decir, amar a Dios sobre todas las cosas. Ahora bien, antes habíamos dicho que la perfección depende de los consejos; sin embargo, es necesario matizar esta última afirmación, puesto que el fin propio de los preceptos también es la perfección. Cristo había recomendado al joven rico que se desprendiera de sus bienes para ser perfecto. Pero el primer mandamiento o precepto es la caridad, mandamiento que para un cristiano es absolutamente necesario y obligatorio. En este sentido, el Aquinate, siguiendo a Agustín, cree que "la caridad se preceptúa al hombre en esta vida porque no se corre bien si no se sabe hacia dónde" (*Aquino, 1953*, II-II, q. 184, a. 4, ad. 2). Pero Santo Tomás aclara que el precepto de la caridad puede ser cumplido de diversas maneras y por esto "no se quebranta el mandamiento por no cumplirlo del mejor modo; basta que de alguna manera se cumpla" (*Aquino, 1953*, II-II, q. 184, a. 4, ad. 2).

Santo Tomás advierte que dos son los modos de observar los preceptos: uno imperfecto y otro perfecto. Cumplir perfectamente con lo mandado por el precepto implica adherirse voluntariamente, es decir, hacer lo mandado como si fuese propio, pero quien se limita a realizar la *substancia* de la obra prescrita sólo sigue la ley de un modo imperfecto. Para Santo Tomás el objetivo del legislador también es doble: "primero, inducir a los hombres a la virtud; segundo, es la obra que el precepto impone, obra que dispone y lleva a la

virtud" (*Aquino, 1953*, I-II, q. 100, a. 9, ad 2.). Como afirma Konrad, "el modo imperfecto de respetar una prescripción se afirma sólo a la letra, mientras que el modo perfecto la realiza según el espíritu" (Michael Konrad, p. 61). Ahora bien, obrar según los consejos es más perfecto en la medida en que también se ha cumplido con los preceptos, ya que los primeros están ordenados a los segundos. "Es que la perfección consiste principalmente en el cumplimiento de los preceptos que se refieren—según el pensamiento tomista— a la caridad" (*Aquino, 1953*, II-II, q. 189, a. 1, ad 1). Los consejos no son imprescindibles para el cumplimiento de los preceptos, pero sí son "medios que los facilitan y los hacen más perfectos" (*Aquino, 1953*, II-II, q. 189, a. 1, ad 5). Santo Tomás más adelante añade que "el cumplimiento perfecto de los mandamientos sobre la caridad es anterior en la intención a los consejos. Temporalmente pueden ser posteriores. Tal es, en efecto, el orden del fin y de los medios. El cumplimiento, en cambio, de esos y los demás mandamientos se compara a los consejos como lo común a lo propio, ya que puede darse el cumplimiento de los mandamientos sin los consejos, pero no viceversa. Por lo tanto, la observancia ordinaria de los preceptos es naturalmente anterior a los consejos, aunque no es necesario que lo sea en el tiempo, como tampoco lo es que el género exista antes que una de sus especies. Sin embargo, el cumplimiento de los mandamientos sin los consejos se ordena al cumplimiento con ellos, del mismo modo que la especie imperfecta se ordena a la perfecta, y el animal irracional al racional. Naturalmente, lo perfecto es antes que lo imperfecto".

Supererogación en el ámbito de las virtudes

El segundo ámbito donde comprobamos la validez de la supererogación es en la misma definición de la virtud tal y como ha sido caracterizada por los clásicos. Según Aristóteles, y también Tomás de Aquino, la virtud es un término medio *relativo* a nosotros (Cfr. *Aquino, 2001*, lección XI, nº 231), lo cual, adicionalmente,

supone que la perfección puede ser alcanzada según grados. Evidentemente que una persona virtuosa es, según lo estipula el pensamiento aristotélico, una persona perfecta y feliz. Sin embargo, la perfección o la felicidad depende de ciertas condiciones que pueden ser: por un lado, las condiciones propias del agente práctico; y, por otro, las condiciones propias del acto y de su entorno (*Aquino*, 2001lección VII, nº 206). Santo Tomás aclara, siguiendo a Aristóteles, que no todas las acciones admiten un término medio. Se trata fundamentalmente de aquellas acciones que entrañan cierta malicia y que son acciones malas en sí mismas, por ejemplo: el adulterio, el robo y el homicidio.

Una de las caracterizaciones más conocidas de la virtud aristotélica, aunque no exenta de polémica, es aquella que define a la virtud como término medio excelente. Aristóteles distingue claramente el término medio y el término medio virtuoso: "llamo término medio de una cosa –sostiene Aristóteles– al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos" (*EN*, libro II, capítulo 6, 1106 a 28-33).

Se entiende entonces que el grado de virtud depende de ciertas condiciones relativas al agente. Por eso, lo que para uno es virtud, para otro puede no serlo. Esta distinción es importante porque los actos supererogatorios podrían ser definidos como aquellos actos que van más allá de la virtud exigida para cada agente particularmente considerado.

Todos los hombres están por naturaleza orientados a su felicidad, entendiendo que la felicidad humana es una actividad acompañada de virtud. Pero según el pensamiento clásico, la virtud depende de la condición particular de cada agente. El mínimo grado de virtud que se exige al hombre, es aquel que corresponde a la no frustración de su ser. La naturaleza humana exige un grado mínimo de virtud. Sin ese grado

mínimo de virtud, el hombre queda desprovisto o, mejor dicho, carece de los elementos constitutivos de su propio ser. En otras palabras, sin el grado mínimo de virtud que exige su condición ontológica, el hombre frustraría su ser.

De este modo, cabe hablar de un carácter mínimamente logrado cuando el agente particular ha conseguido desplegar su esencia; pero también cabe hablar de un carácter supererogatorio y perfecto cuando el grado de virtud supera el mínimo establecido por su condición ontológica. La virtud que supera el deber de conservación implica un mayor grado de perfección porque el bien al que se accede por dicha acción virtuosa es de mejor calidad. Esta versión de los actos supererogatorios se alinea con algunos de los aspectos antes mencionados de la discusión tomista entre preceptos y consejos en el sentido de que hay un grado mínimo por el cual cada agente asegura su condición y que, por tanto, debe cumplir necesariamente (Cfr. David Heyd, 1981, p. 174). Heyd destaca que la moralidad "no es un sistema de requerimientos que persigue la maximización del bien general o la felicidad, sino sólo un medio de asegurar las condiciones mínimas de cooperación y justicia". La obligación moral en sentido positivo y lo exigido en justicia obedecen a la preservación de la sociedad (Cfr. Shelly Kagan, pp. 239-254). Sin embargo, superar dicho límite supone agregar, si se puede emplear ese término, *más* al mero hecho de existir (Cfr. *EN*, libro II, capítulo 6, 1106 b 10). En otras palabras, para ser mínimamente feliz se requiere igualmente un *mínimo* de virtud, lo cual no supone que dicha virtud no siga siendo un *extremo* moral; pero para ser totalmente perfecto y acceder así al mejor bien *posible* se debe superar dicha condición *mínima*. Este modo de vivir las virtudes por encima de lo exigido es conocido en el ámbito teológico católico como el ejercicio heroico de las virtudes, condición necesaria para llegar a la máxima perfección del cristiano. Si realmente se quiere ser perfecto y feliz en grado sumo, entonces ha de ser necesario superar el límite de esa *virtud* que asegura nuestra condición ontológica. Ya hemos dicho que no es necesario que el

hombre se haga responsable del bien supremo, pero sí es algo conveniente. Precisamente superando el límite de la *virtud mínima*, el hombre accede a un grado excelso de perfección. De ahí, entonces, que los actos supererogatorios sean también actos libres y especialmente meritorios.

Podemos aclarar lo que hemos planteado anteriormente si nos detenemos en la caracterización que Aristóteles hace de la virtud de la valentía. Ahí podemos observar cómo él distingue entre actos virtuosos sin más y actos que van más allá de la virtud. En primer lugar, Aristóteles define la virtud de la valentía como un término medio entre dos defectos. Así, la valentía "no se opone a la temeridad que es el exceso, sino a la cobardía que es el defecto" (*EN*, libro II, capítulo 8, 1108 a 35 – 1109 a 5). La valentía es el término medio entre la temeridad y la cobardía.

La pasión a la que debe hacer frente el valiente es el temor. Ahora bien, Aristóteles afirma que el mayor temor que el hombre debe soportar es la muerte, ya que ella es lo más temible: es un término, y nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto. Sin embargo, el Estagirita advierte que lo temible no es para todos lo mismo, aun cuando lo más temible sea para todos la muerte. Con ello, Aristóteles está reafirmando la idea de que la virtud versa sobre un término medio relativo a nosotros. Así pues, es valiente el que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, y en la manera y tiempo debidos. El valiente soporta el temor de manera adecuada, porque el bien que pretende así lo exige. Ser valiente y obrar en consecuencia es, para ese caso en particular, lo exigido y lo justo. El virtuoso soporta el sufrimiento que lleva consigo el temor correspondiente, pero, claro está, de un modo excelente y no sólo *estoicamente*. Tal virtud, la valentía, exige ser de un determinado modo, comportarse de una manera y no de otra frente a los peligros. No se es valiente porque sí, sino más bien porque existe un bien al que se tiende y que es proporcionado a nuestra condición (Cfr. *EE*, libro III, capítulo 1, 1228 b 5 – 20). "Ahora bien, el fin de toda actividad está de acuerdo con el modo de ser, y para el

valiente la valentía es algo noble, y tal lo será el fin correspondiente, porque todo se define por su fin. Es por esta nobleza, entonces, por lo que el valiente soporta y realiza acciones de acuerdo con la valentía" (*EN*, libro III, capítulo 7, 1115 b 20).

Es cierto que aquellos que están más relacionados con determinadas acciones conocen mejor cuáles son las condiciones y, por tanto, se desenvuelven mejor en aquella actividad. Este es el caso de los soldados, quienes reconocen mejor que nadie los peligros y temores vanos. Esta pericia técnica es propia de quien es virtuoso, aunque por su exclusividad parece volverles más valientes y les dispone bien en la lucha. Cabe hablar, por tanto, de una cierta excelencia o virtud en la lucha, y que es la excelencia propia del buen soldado.

Existe una virtud que es la virtud del soldado y que le hace bueno en su función específica: la lucha armada. Por la misma razón, cabe esperar un comportamiento *profesional*, en sentido moderno, del soldado en caso de guerra. Su virtud consiste en no frustrar esas expectativas. Sin embargo, el cumplimiento de las funciones propias del soldado no es lo máximo que él puede realizar. Existe otro nivel que no puede ser exigido al soldado *profesional* y que supera ampliamente su actuación como simple profesional de las armas. Esta distinción parece ser bastante clara en Aristóteles, quien destaca que "efectivamente, en la guerra hay, según parece, muchos temores vanos, que los soldados reconocen mejor que nadie, de suerte que aparecen como valientes porque los demás no conocen cuáles son. Además, gracias a su experiencia, son más efectivos en el ataque y en la defensa, ya que saben servirse de las armas y poseen las mejores tanto para atacar como para defenderse, y, así, luchan armados contra inermes o como atletas contra aficionados" (*EN*, libro III, capítulo 8, 1116 b 10 – 15).

Aristóteles añade que no son los más valientes los que mejor luchan, sino los más fuertes y los que tienen mejores cuerpos. Precisamente los actos que superan las expectativas que son las adecuadas del buen soldado. Son actos que cumplen

con los rasgos principales de la supererogación. Aristóteles no se refiere a los profesionales de la guerra que, frente a peligros que superan su destreza y armas, abandonan la lucha cobardemente, sino se refiere a aquellos que por honor, como los ciudadanos comunes, mueren en sus puestos de combate. Son éstos últimos y no los soldados quienes se hacen cargo libre y voluntariamente de un bien superior que no se corresponde estrictamente con su condición particular y específica. La defensa de la patria puede hacerse desde planos o niveles muy diversos.

Es verdad que por justicia, la virtud del patriotismo es exigible a todos y cada uno de los miembros de una comunidad políticamente organizada pero ello no implica que sea la *misma* virtud para todos. Al ciudadano común o civil no se le exige emplearse en las armas para la defensa de su patria. Su defensa de los valores patrios lo realiza normalmente en otro ámbito, es decir, es un patriota en el ámbito de su propia competencia civil y según el grado que en justicia le corresponda. Por el contrario, el soldado es el responsable directo de llevar a buen término la campaña militar, siendo su deber patriótico emplear con destreza las artes de la guerra y desarrollar eficientemente las estrategias y tácticas militares. Pero al ciudadano común no se le pide, insistimos, que tome las armas y luche por su patria. Llegado el momento podrá sentirse obligado a hacerlo, pero no es algo que deba *necesariamente* realizar. Por el contrario, el ciudadano común podrá optar por el servicio de las armas. El valor moral de los actos supererogatorios y aquello que los vuelve especialmente meritorios consiste precisamente en que el agente se hace responsable por un bien al que en justicia no está obligado, esto es, un bien que no se corresponde con su situación y que no está contemplado en las expectativas normales de su condición o rol.

El juicio de la razón práctica siempre sugiere realizar lo que es mejor aquí y ahora. Pero como hemos dicho, realizar lo mejor no supone realizar lo máximo, cuyo ámbito práctico es siempre

opcional. Lo que es según la razón es hacer lo mejor que uno puede aquí y ahora. En esto consiste ser virtuoso; y, esto que parece ser tan sencillo, en la práctica no lo es. De ahí el mérito de cumplir con las exigencias mínimas del ser. Lo importante aquí es destacar que en una ética como la clásica queda un espacio efectivo para la perfección práctica. Este es el ámbito de lo supererogatorio. Actuar según nuestra condición moral no exige realizar el máximo bien, sólo exige lo mínimo para no frustrar nuestra condición o función propia.

Cuando afirmamos que cumplir con lo que se espera de nuestra condición moral, rol o función, queremos señalar que existe un modo adecuado y virtuoso de cumplir con tal condición moral, rol o función. El fin es el que obliga, y en este sentido cobra el carácter de necesidad. No es, por supuesto, una necesidad de coacción, ya que si lo fuera, entonces, no sería ni libre, ni moral, ni meritoria. Quien actúa por coacción, como algo contrario a la voluntad, destruye, dice Santo Tomás, la noción de mérito. Sin embargo, la obligación moral es la "necesidad del fin, esto es, cuando alguno no puede conseguir el fin de una virtud sin poner un medio determinado; tal necesidad no excluye la idea de mérito, en cuanto alguien hace voluntariamente lo que es de este modo necesario; excluye sin embargo la gloria de la *supererogación*" (*Aquino*, 1953, II-II, q. 58, a. 3, ad 2).

Sistemas éticos modernos

Hemos realizado un breve recorrido por la ética clásica para comprobar que la supererogación es posible y que su cumplimiento entraña más perfección que el mero cumplimiento de las exigencias propias del ser racional. Teniendo este panorama claro, conviene ahora comprobar sucintamente cuáles son las condiciones que plantean los sistemas éticos modernos respecto de la posibilidad de la supererogación, especialmente las condiciones o limitaciones de éticas hoy predominantes: el consecuencialismo y el deontologismo de origen kantiano.

Ya en el terreno de la ética moderna, principalmente en el utilitarismo y en el deontologismo, observamos que las acciones supererogatorias carecen de sentido moral y, si lo tienen, es mínimo. Ahora explicaremos por qué esto es así. En la introducción ya habíamos dicho que el utilitarismo se manifestaba particularmente antisupererogatorio por los defectos de su estructura consecuencialista. En el utilitarismo lo moral se identifica siempre con lo máximo. Ahora bien, si lo obligatorio es lo máximo, entonces, no cabe hablar propiamente de supererogación. Es más, dicha posibilidad simplemente no existe, puesto que lo debido moralmente se identifica con lo máximo posible.

En cuanto al deontologismo kantiano ocurre un fenómeno similar, aunque el mecanismo de negación es otro. Para Kant, la acción moral sólo tiene sentido y validez cuando el sujeto de la acción actúa conforme o por *respeto a la ley* (Kant, 1999, p. 131). Ya que las acciones supererogatorias son acciones morales meritorias que por definición no pueden ser exigidas porque superan el límite de lo estrictamente necesario, entonces, es evidente que en la ética del deber, las acciones supererogatorias no tienen ningún espacio ni sentido propiamente moral. En la ética kantiana lo moral es justamente lo obligatorio, razón por la cual las acciones supererogatorias quedan al margen de lo estrictamente considerado como moral. En resumen, para el deontologismo lo que está más allá de lo debido simplemente no es ni puede ser considerado moralmente relevante y bueno. Tal sería el caso, por ejemplo, de la felicidad o la virtud kantianas.

Hemos insistido en que los actos supererogatorios se distinguen de los actos obligatorios y necesarios; esto es, son actos morales especialmente meritorios, opcionales y no exigibles (Michael Clark, 1978/79, pp. 23-33). Ahora bien, tales actos requieren o exigen un nivel deontológico mínimo, porque sólo en la medida en que exista un mínimo exigido o, lo que es lo mismo, una norma mínima, será también posible superarla voluntaria. Sin exigencia moral no

puede haber obligación, pero tampoco actos que estén por encima de lo que es debido.

Otro modo de comprender qué son los actos supererogatorios es a partir de las acciones realizadas por los santos y los héroes. Normalmente se ha entendido que dichas acciones son más virtuosas, perfectas y excelentes que las acciones realizadas por el hombre común, aun cuando las acciones de estos últimos sean consideradas como *buenas*. Se concede tanto a héroes como a santos el haber alcanzado una excelencia práctica que supera y va más allá de lo que se le puede exigir a un hombre común. Son personas que han concretado la realización de bienes que en principio, parecían imposibles o inalcanzables. Precisamente porque parecían ser bienes lejanos, nadie los pretendía directamente. Sin embargo, tanto el héroe como el santo se han decidido, de una forma u otra, a empeñarse íntegramente por un bien reconocido socialmente como superior y al cual no se encuentran dispuestos de un modo necesario. Además, porque se trata de acciones que versan sobre un bien superior, generalmente tales acciones llevan consigo una dificultad mayor. Su realización implica un grado mayor de perfección y, consiguientemente de mérito y, lo son, porque no se restringen al mero cumplimiento de las normas. Hay *algo* cualitativamente superior que le otorga más valor moral a la acción libre.

Ya hemos citado el ejemplo del soldado aristotélico. Otro ejemplo es el encarnado por el bombero profesional. Si ponemos atención sobre la función asignada a un bombero, observaremos que cabe hablar de una cierta virtud o excelencia que se corresponde con lo que se espera de cada bombero como tal. Su profesión está enmarcada dentro de una serie de prácticas que se han definido previamente y que exigen un determinado modo de comportarse. Por lo mismo, a un bombero se le exige un grado de sacrificio mayor que el exigido a un ciudadano común y corriente. Precisamente porque es bombero, la sociedad puede exigirle un determinado comportamiento cuando éste se apresta a combatir un incendio. El asunto es que dado un incendio, el bombero

debe cumplir bien con su función o fin, es decir, debe obrar virtuosamente según lo establece su actividad propia que no es otra que apagar bien el fuego. Lo que está dentro de las expectativas es que realice bien su trabajo; sin embargo, arriesgarse más de lo debido es, aun cuando su profesión le exija un grado mayor de riesgo, algo que no está contemplado y que tampoco puede ser exigido. Por ello, cualquier acción que supere dicho límite será considerada una acción supererogatoria. El bombero será un héroe si arriesga su vida más allá de lo debido para él, y si lo hace libre y voluntariamente. Así, además de conseguir la perfección propia de su actividad, concretará una perfección en grado excelso porque se ha hecho cargo de un bien superior, por ejemplo, la vida de un niño en peligro inminente de muerte. Cruzar las llamas cuando técnicamente parece imposible realizar con éxito tal operación es algo a lo que un bombero no está obligado a hacer. Precisamente porque él conoce mejor que nadie los peligros de un incendio es que también está en mejores condiciones de superar ese límite. En el fondo, la virtud predispone al crecimiento personal permanente.

Para finalizar, conviene traer a colación lo que sucede con el héroe y el mártir. Aunque son situaciones completamente diversas, "el héroe y el mártir —dice Juan Antonio Widow— eligen dar su vida, y el no darla habría significado no elegir, en la disyuntiva planteada, ese bien superior que es la patria o la fe" (Juan Antonio Widow, 1998, pp. 45-46). Parece que la caracterización que comúnmente se ha hecho de la heroicidad o el martirio lleva a pensar que tales actos sólo ocurren en la excepcionalidad. Aunque en parte esto es así, sucede que el acto heroico y el martirio no excluyen de suyo la heroicidad posible de lo ordinario. En otras palabras, se puede elegir y hacer lo ordinario de un modo heroico, porque siempre cabe actuar más allá de lo exigido. Esto es lo que explica Pieper cuando afirma que "*sólo el justo está dispuesto a hacer más de lo debido*" (Josef Pieper, 1990, p. 169). En último término, es el virtuoso quien está mejor dispuesto para abrazar ordinariamente el bien supremo. Si

esto es así, con mayor razón será el virtuoso quien esté mejor dispuesto para dar la vida si fuese necesario. La razón es, aunque en diferentes planos, que tanto el mártir como el héroe prefieren libremente realizar el bien supremo a costa de su propia vida. Se trata, sin más, de una "entrega de sí mismo que es conforme a la razón, y con ello, a la verdadera esencia y al verdadero valor de lo real" (Pieper, p. 194).

Al final, podemos darnos cuenta de que las acciones supererogatorias no son ficciones éticas. "Tales acciones —dice Russell A. Jacobs— son posibles y lo que aquí se rescata es la posibilidad de la acción supererogatoria, sin insistir en que nosotros no tenemos el deber de sacrificarnos significativamente por los otros" (Russell A. Jacobs, 1987, p. 101). Son reales y pueden verificarse en la experiencia cotidiana. Precisamente la ausencia de las acciones supererogatorias en la discusión moral contemporánea era lo que echaba en falta J.O. Urmson. Según este último autor, desde el punto de vista de aquello que es moralmente valioso, los éticos contemporáneos sólo dedicaban su atención a tres tipos de acciones. Primero, las acciones que caen dentro del ámbito del deber y que es nuestra obligación realizar; segundo, las acciones que son correctas en la medida en que son admisibles desde el punto de vista moral y no son exigidas por consideraciones morales; y, por último, aquellas acciones que son incorrectas y que nosotros no debemos realizar. Para Urmson tal descripción o clasificación era inadecuada, ya que la realidad moral incluye otro tipo de acciones que no tienen lugar en la caracterización anterior. Para completar la trilogía era necesario contar con una teoría ética que fuese capaz de explicar aquellas acciones que, aun cuando no son exigibles, son moralmente buenas y meritorias.

Conclusión

Parece entonces que el rasgo esencial del acto supererogatorio radica, por un lado, en la voluntariedad y, por otro, en la calidad del bien que se pretende alcanzar. Se trata de actos que

son opcionales, no exigibles y máximamente excelentes. Está claro que tales actos no sólo son posibles en los hombres íntegramente virtuosos en el sentido aristotélico del término. Un ejemplo de actos supererogatorios realizado por personas no íntegramente virtuosas es el encarnado por Oskar Schindler. Según afirma Lawrence Blum, Schindler sería un héroe moral al rescatar del holocausto a cientos de judíos en Polonia. Schindler se arriesgó más allá de lo exigido de forma extraordinaria. Schindler no sólo se arriesgó, sino que también quería realizar un bien superior, lo cual constituye la otra condición de los actos supererogatorios. Sin embargo, la vida moral de este personaje deja bastante que desear. Schindler no era íntegramente un hombre virtuoso. Su vida estuvo marcada por su propensión al sexo y a la bebida, dos vicios que, ciertamente, no le hacen ser moralmente ejemplar (Lawrence Blum, 1988, pp. 197-221).

La supererogación sí adquiere pleno sentido en aquel que ya es virtuoso en acto. El virtuoso sabe que su obligación moral es obrar siempre con lo que es bueno y mejor. Efectivamente, es bueno hacerse cargo de un bien superior, pero para que esto sea realmente relevante, el hombre debe estar bien dispuesto y estarlo de un modo íntegro. Esta condición o grado de virtud será, a su vez, aquello que permite al agente acceder a otros bienes superiores. La virtud que un agente consigue encarnar es importante porque hace que la voluntad modifique su querer, es decir, se perfeccione y se connaturalice con el bien supremo. Además de realizar acciones que el vicioso está impedido de contemplar como alternativas prácticas, el virtuoso puede acceder a las acciones que van más allá de lo meramente exigido, incluso más allá de lo que es su deber moral autoimpuesto. Ahí reside la perfección de la supererogación que no es otra cosa que el compromiso total con el máximo bien, compromiso que, como ocurre en el caso del héroe y el mártir, puede implicar, incluso, la pérdida del bien más precioso: la propia vida.

Sobre los actos supererogatorios no cabe hablar de obligatoriedad ni tampoco de

prohibición. Además, su omisión no puede ser considerada como algo moralmente incorrecto y, por lo mismo, no merece sanción ni crítica formal o informal. "Un acto supererogatorio –apunta Chisholm– puede ser descrito como algo que podría ser bueno hacer y ni bueno ni malo no hacer" (Chisholm, 2001, p. 80). Las acciones supererogatorias son moralmente buenas, tanto en virtud de sus consecuencias como en virtud de su valor intrínseco. Por último, las acciones supererogatorias consiguen un bien arduo, razón por la cual son acciones moralmente meritorias.

Bibliografía

Abbà, Giuseppe: *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiusa, Barcelona, 1992.

Aquino, Santo Tomás de: *Suma Teológica*, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicas en España, Editorial Católica, Madrid, 1953.

– Suma contra Gentiles, B.A.C., Madrid, 1967.

– *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción de A. Mallea, Euns, Pamplona, 2001.

Aristóteles:

a) *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1998.

b) *Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1998.

Blum, Lawrence: "Moral Exemplars", en *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XIII, 1988, pp. 196-221.

Chisholm, Roderick: *Ethics and Intrinsic Values*, Universitätsverlag, Heidelberg, 2001.

Clark, Michael: "The Meritorius and the Mandatory", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. LXXIX, 1978/79, pp. 23-33.

- Croft, Richard A.: "Political Theory of Thomas Aquinas", en *The Thomist*, Vol. XXXVII, 1973, pp. 155-173.
- Heyd, David: *Supererogation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Inciarte, Fernando: *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974.
- Jacobs, Russell A.: "Obligation, Supererogation, and Self-Sacrifice", en *Philosophy*, Vol. 62, 1987, p. 96-101.
- Kagan, Shelly: "Does Consequentialism Demand Too Much?", en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 13, 1984, pp. 239-254.
- Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Konrad, Michael: "Precetti e consigli nella filosofia morales di San Tommaso", en *Aquinas*, Vol. 45, 2002, p. 55-81.
- Melden, A. I.(ed.): *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, 1958.
- Pieper, Josef Pieper: *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1990.
- Pinckaers, Servais (Th.) OP.: *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- Rahner, Karl y Vorgrimler, Herbert: *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona, 1970.
- Rorty, A. O., Flanagan, Owen (eds.): *Identity, Character, and Morality*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
- Shanley, Brian J.: "On Aquinas Pagan Virtue", en *The Thomist*, Vol. 63, 1999, pp. 553-577.
- Skinner, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno(I) y (II)*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993.
- Staley, Kevin M.: "Happiness: The Natural End of Man", en *The Thomist*, Vol. 53, 1989, pp. 215-234.
- Urmson, J.O.: "Saints and Heroes", en A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, 1958.
- Widow, Juan Antonio: *El hombre animal político*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1988.

