

# Las claves de la moralidad. Una alternativa a las fuentes de la moralidad

*The keys of morality.  
An alternative to the sources of morality*

---

JUAN MANUEL BURGOS\*

**Resumen:** La teoría de las fuentes de la moralidad es uno de los modos más habituales de explicar cómo determinar la moralidad de una acción. El objeto responde a lo que se hace, el fin a la intención con la que se hace y las circunstancias proporcionan el contexto. Esta teoría, sin embargo, presenta problemas significativos. Este artículo indica, en primer lugar, algunos de esos problemas; después propone una visión alternativa, a la que se denomina claves de la moralidad y que consta de cuatro elementos: el objetivo, el acto sucedido, los objetivos de acciones conectadas y la descripción adecuada de la acción y de su objetivo. Por último, se concluye aplicando estos criterios a dos casos para mostrar el modo en que operarían y poder contrastar su eficacia.

**Palabras clave:** ética, fuentes de la moralidad, objeto, fin, intención, ética personalista.

**Abstract:** The theory of the sources of morality is one of the most common ways of explaining how to determine the morality of an action. The object responds to what is done, the end to the intention with which it is done, and the circumstances provide the context. This theory, however, presents significant problems. This article first points out some of these problems; then it proposes an alternative view, which is called the keys of morality, and which consists of four elements: the objective, the act that happens, the objectives of connected actions, and the adequate description of the action and its objective. Finally, we conclude by applying these criteria to two cases to show how they would operate and to be able to check their validity.

**Key words:** ethics, sources of morality, object, end, intention, personalist ethics.

Recibido: 25/01/2024

Aceptado: 24/06/2024

---

\* Universidad Villanueva (Madrid, España). Email: [juan.burgos@villanueva.edu.ORG](mailto:juan.burgos@villanueva.edu.ORG). ORCID: 0000-0002-3758-2513

## Introducción

La determinación de la moralidad es uno de los elementos clave de toda teoría ética y una de las más conocidas es la teoría de las fuentes de la moralidad que responde a este problema estableciendo *tres fuentes o criterios fundamentales para la determinación de la moralidad de una acción: el objeto, el fin o intención y las circunstancias*<sup>1</sup>. El objeto responde a la pregunta qué elegimos, el fin a la intención con que lo hacemos y la función de las circunstancias resulta obvia. Con estos tres elementos se busca lograr el difícil equilibrio que siempre se plantea en el terreno de la moralidad entre lo objetivo y lo subjetivo y que se ha intentado resolver de modos diversos en la historia de la ética. La teoría de las fuentes de la moralidad ha gozado –y sigue gozando– de una gran aceptación<sup>2</sup>, pero plantea, a nuestro juicio y el de otros autores, problemas de no fácil solución. Comenzaremos este artículo exponiendo alguno de estos problemas, lo que justificará que propongamos un nuevo modo de determinar la moral. El núcleo de este escrito consistirá en la presentación de esta nueva propuesta y no el análisis de la teoría de las fuentes de la moralidad, por lo que esta primera parte de la investigación será limitada<sup>3</sup>. Tan solo señalaremos que presenta problemas con la entidad suficiente para que pueda resultar útil una propuesta alternativa.

### 1. Los problemas de la teoría de las fuentes de la moralidad

Nuestra revisión de las fuentes de la moralidad se va a centrar en dos de los tres elementos clave de la teoría: *el objeto y el fin o intención*, puesto que las circunstancias solo desempeñan un papel secundario, siendo evi-

<sup>1</sup> El origen de esta teoría se encuentra en S. TOMÁS, *S. Th., I-II*, q. 18: “De bonitate et malitia humanorum actuum in generali”. Otras exposiciones en A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral I. Moral Fundamental*, Ediciones Aldecoa, Burgos 1992, pp. 513 y ss., A. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares. I*, BAC, Madrid 1989, pp. 76-82; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1750-1754, y L. MELINA, J. NORIEGA, J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, pp. 748 y ss. Selling apunta que, en la formulación canónica de esta teoría tal como se encuentra en muchos manuales de teología y de ética católica del XIX y XX, ha habido mucha influencia de la práctica pastoral y, en particular, de las necesidades del confesor; y también indica que, aunque su origen se puede encontrar en Tomás, la primera formulación en su formato contemporáneo la habría hecho Jean Pierre Gury, en el *Compendium Theologiae Morali* (Paris: J. B. Pelagaud, 1857). Cfr. Joseph A. SELLING, “*Veritatis Splendor and the Sources of Morality*”, en *Louvain Studies*, 19 (1994), 3-17.

<sup>2</sup> No es raro que los manuales de ética sigan teniéndola como referencia y sigue usándose para resolver casos éticos. Cfr., por ejemplo, M. R. Vázquez y L. H. Morales, “Un caso médico legal desde la óptica de ‘Las Fuentes de la moralidad’: El acto en sí, el fin y las circunstancias”, en *Archivos de Medicina Familiar* 21(2019), pp. 29-32.

<sup>3</sup> También indicamos que, si bien se emplean escritos y referencias del Magisterio de la Iglesia Católica, no pretendemos en ningún momento fijar su posición. Nuestro análisis es ético, no de teología moral, y tomamos estos textos tan solo porque abordan o exponen una visión en torno al tema que nos ocupa.

dente, por otra parte, que deben ser tenidas en cuenta, pues toda acción moral se da en un tiempo y modo determinados<sup>4</sup>.

### a) El objeto

El análisis del objeto de la acción moral, en la teoría de las fuentes de la moralidad, se encuentra con una primera dificultad importante: no se define de forma unívoca. Para Royo Marín, “se llama objeto del acto humano *aquello a que tiende por su propia naturaleza, independientemente de las circunstancias* que puedan añadirse”<sup>5</sup>. El Catecismo de la Iglesia Católica (CIC), por su parte, afirma que “el *objeto* elegido es un bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad. Es la materia de un acto humano”<sup>6</sup>. Y, entre otros textos posibles, García de Haro señala que “el objeto es aquello a lo que tiende la acción, considerada desde un punto de vista moral (a veces se lo llama también ‘*finis operis*’, fin de la obra). (...) El objeto moral no debe confundirse con el objeto físico del acto, que es aquello a lo que el acto tiende, abstraído de su moralidad. Un mismo hecho físico puede dar lugar a distintos objetos morales”<sup>7</sup>.

Estas definiciones muestran que la noción de “objeto moral” apunta a lo que la persona *pretende o tiende* mediante sus acciones morales, pero su análisis evidencia dificultades y discordancias. Dejando de lado la cuestión, secundaria a nuestro juicio, de si el objeto incluye o no las circunstancias, y centrándonos exclusivamente en la noción de objeto, podemos señalar lo siguiente. Royo Marín indica que el objeto es “aquello a que tiende por su propia naturaleza un acto humano”, una definición que podría ser válida pero que parece requerir una mayor explicitación, en concreto, si el acto humano incluye la voluntad. Y si, como parece, debería incluirla, cuál sería su papel en la configuración del acto. El CIC,

---

<sup>4</sup> Las circunstancias, de todos modos, también plantean algunas dificultades en la teoría de las fuentes de la moralidad. En primer lugar, si el objeto y el fin las incluyen o no las incluyen, lo que plantea el problema de hasta qué punto puede definirse un objeto o fin con independencia de las circunstancias; que las circunstancias parecen ser capaces, en algunas ocasiones, de cambiar la moralidad esencial de la acción (J. A. TELLMAN, “Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), pp. 205-217); y que, para Tomás de Aquino, el fin, es una de las circunstancias, lo que distorsiona la categorización principal entre objeto y fin.

<sup>5</sup> A. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares. I*, cit., p. 77 (cursiva nuestra).

<sup>6</sup> “El *objeto* elegido es un bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad. Es la materia de un acto humano. El objeto elegido especifica moralmente el acto del querer, según que la razón lo reconozca y lo juzgue conforme o no conforme al bien verdadero. Las reglas objetivas de la moralidad enuncian el orden racional del bien y del mal atestiguado por la conciencia” (CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1751).

<sup>7</sup> R. GARCÍA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de teología moral*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 51-52.

por su parte, identifica el objeto con “el bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad”, lo que parece aceptable e incluye la referencia a la voluntad que parecía faltar en la definición anterior. Pero, cuando se añade a continuación que se identifica con la “materia de un acto humano”, las cosas se complican notablemente. ¿Qué deberíamos entender por esta expresión? ¿La dimensión biológica de la acción? ¿La materia en términos tomistas? Pero, además, esta adición parece contradecir la frase anterior ya que resulta muy difícil aceptar que la “materia del acto, sea lo que fuere, puede ser un bien moral. Por último y, como veremos más adelante, si se incluye la voluntad en la definición del objeto, ¿no se estaría identificando o mezclando el objeto y el fin? En otros términos, ¿es posible la definición objetiva del objeto (valga la redundancia) si se debe tener en cuenta a la voluntad? ¿No corresponde la voluntad a la parte subjetiva de la acción, como el mismo Catecismo afirma? “La intención, por estar ligada a la fuente *voluntaria* de la acción y por determinarla en razón del fin, es un elemento esencial en la calificación moral de la acción”<sup>8</sup>.

La propuesta de García de Haro, por último, tampoco parece particularmente clara. Afirma, en concreto, que “el objeto es aquello a lo que tiende la obra desde un punto de vista moral”, y “no debe confundirse con el objeto físico del acto, que es aquello a lo que el acto tiende, abstraído de su moralidad”, lo que le permite concluir que “un mismo hecho físico puede dar lugar a distintos objetos morales”. Los problemas son evidentes. Tenemos, por un lado, un objeto físico de la acción (cercano a la materia de la acción de la que hablaba el CIC, y que se identifica con el *finis operis*), que no tiene relevancia moral. Y, por otro, la intención, voluntad o posicionamiento moral, que se añade sobre ese acto físico generando, entonces sí, una acción moral. Ahora bien, desde estas premisas solo cabe concluir que la moralidad depende de la intención del sujeto, pues si la objetividad viene dada por el acto, pero este es material y, por tanto, no genera moralidad, esta solo puede ser generada por lo que el sujeto pretende realizar con ese acto físico, es decir, con la *intención* que aplica a ese acto material.

---

<sup>8</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1752. La referencia al CIC se entiende tan solo como el análisis de un texto que usa y presenta esta formulación; y, por ello, nos resulta útil como una referencia más en el conjunto de textos que emplean las fuentes de la moralidad. Es claro que el CIC podría intentar presentar los principios generales de la moral católica desde otros presupuestos, pero, al no disponer de una alternativa mejor o por las razones que fueren, ha usado este esquema que, a nuestro juicio, presenta los problemas que estamos apuntando. Estos problemas no afectan, naturalmente, a los principios morales del catolicismo en sí, que es justamente el CIC quien los determina (en continuidad con la Tradición), pero sí pueden afectar a su correcta comprensión o exposición.

A la vista de estas observaciones, parece que cabe concluir, con Aurelio Fernández, que “los manuales no concuerdan al señalar qué se entiende por ‘objeto’ de la acción”. Y, también, que deben evitarse en la definición del objeto algunos de los errores que acabamos de señalar: “no debe identificarse con la materialidad del acto que se realiza, pues no es el arma que dispara, ni la rodilla que se dobla, ni la mano que se apropia del dinero ajeno, ni la lengua que calumnia o perdona, sino que el ‘objeto’ lleva en sí mismo la materialidad de la acción moral. Es decir, en los ejemplos citados, el objeto es el asesinato, el acto de adoración, el robo, la calumnia, etc. Pero tampoco esta distinción es suficiente, dado que el que actúa es el hombre y, en consecuencia, ni el asesinato ni la adoración ni el robo ni la calumnia ni el perdón son actos *a se*, como realizados por una persona que obra sin motivación alguna (...), es decir, que un *cierto fin* entra ya en la acción misma llevada a cabo”<sup>9</sup>.

Aurelio Fernández camina justo en la dirección que nosotros vamos a adoptar, pero, antes de concluir esta sección dedicada al objeto, podemos preguntarnos sobre el origen de estas dificultades. ¿Por qué se presentan todos estos problemas si, a primera vista, la definición del objeto parece simple? Hay, al menos, dos motivos principales. El primero es que estos autores no parecen disponer *de una teoría adecuada de la acción*, por lo que no distinguen de manera suficientemente precisa entre sus diversos dinanismos o componentes: acción humana voluntaria, dimensión corpórea de la acción, actos independientes de la voluntad, etc. Una definición precisa de lo que se entiende por “acto” o “acción” sería probablemente útil y esclarecedora, y eliminaría alguna de las dificultades señaladas, en particular, lo que se refiere a la “acción física” o “materia de un acto humano”. Y, sobre todo, evitaría una visión de la acción humana fragmentada, como si pudiera dividirse en componentes independientes y desconectados entre sí: la “materia” y la “forma” o intención de la acción. La acción humana es unitaria y su dimensión física, corpórea y psíquica está ligada inseparablemente a lo que la persona pretende conseguir<sup>10</sup>. De ahí que, como remarcaremos más adelante, resulte decisiva para la adecuada determinación de la moralidad una descripción precisa y acertada de la acción (integral) real.

El segundo motivo por el que se producen estas dificultades es de más calado aún y apunta a la médula de la teoría de las fuentes de la moralidad: *la distinción entre objeto y fin*. El propósito de esta distinción

<sup>9</sup> A. FERNÁNDEZ, *Teología moral. Curso Fundamental de Moral Católica*, cit., p. 190.

<sup>10</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2012 y J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, Eunsa 2025 (en prensa), cap. 3: “La persona que actúa”.

es patente: “objetivar” la acción de la manera más precisa posible delimitando un componente, el “objeto”, que quede fuera de la intencionalidad, con lo que se evitaría cualquier atisbo de relativismo porque el objeto, valga la redundancia, podría definirse de modo completamente objetivo lo que posibilitaría, entre otras cosas, la justificación de los *intrinsece malum*. Ahora bien, ¿es esto posible?, ¿es posible definir un objeto moral sin intencionalidad? ¿Es posible definir un objeto moral en el que la voluntad no esté presente? En nuestra opinión, la respuesta es negativa puesto que *no cabe acción sin intención o fin*. La teoría de las fuentes de la moralidad, sin embargo, opta por la posición contraria: fin y objeto serían netamente diferentes, pero esta voluntad teórica se enfrenta entonces con la dificultad de explicar en qué consiste el objeto de una acción aislado de un proceso voluntario, lo que conduce a dos posibles soluciones, aunque conectadas: la delimitación de un supuesto “acto físico o material” sobre el que se ejercería la moralidad y la inclusión de la voluntad en la definición del objeto (como hace el CIC), lo que resulta válido, pero elimina la distinción entre objeto y fin.

En síntesis, la teoría de las fuentes de la moralidad busca presentar al objeto como *realidad puramente objetiva* de modo que sea posible, en última instancia, fundar los “absolutos morales” más allá de las intenciones del sujeto. Pero esta loable intención no está bien articulada, por lo que, en la práctica, se corre el peligro de acabar eliminando la misma moralidad de la acción, pues no hay moralidad sin sujeto personal, es decir, sin intención. Cuando se advierte esta notable dificultad, se introduce la moralidad de refilón, haciendo referencia a una intención que, efectivamente, es necesaria, pero que, en el marco teórico elaborado, no parece que pueda introducirse sin quebrar la identidad del “objeto” como fuente autónoma de la moralidad, puesto que si ahora el objeto depende de otro componente, deja de ser una fuente autónoma e independiente de la moralidad, que era el objetivo que se pretendía con la noción de objeto. El sistema conceptual de las fuentes de la moralidad parece generar, en definitiva, un círculo vicioso que distorsiona la configuración del objeto (y también del fin o intención). El objeto debería ser una fuente independiente de la moralidad para garantizar la objetividad; pero como no hay moral sin sujeto ni intención, ésta entra a formar parte, en cierta medida, del objeto o, en cualquier caso, resulta necesaria para la adscripción de una moralidad. Por eso, el CIC introducía en la definición del objeto *la referencia a la voluntad*. Pero, si actuamos de este modo, ¿no estamos perdiendo la objetividad que se busca precisamente a través del objeto? Y si el objeto elegido no se busca “deliberadamente” por la vo-

luntad, ¿sigue siendo objeto? Si lo es, ¿por qué aparece la voluntad en la definición de objeto? Y si no lo es, ¿no decide su ser objeto la voluntad?<sup>11</sup>.

## b) El fin o intención

Miremos ahora hacia *la intención o fin* del acto o acción comenzando por la posición del CIC. “Frente al objeto, afirma en el n. 1752, la *intención* se sitúa del lado del sujeto que actúa. La intención, por estar ligada a la fuente *voluntaria* de la acción y por determinarla en razón del fin, es un elemento esencial en la calificación moral de la acción. El fin es el término primero de la intención y designa el objetivo buscado en la acción. Apunta al *bien esperado de la acción emprendida*”<sup>12</sup>. Basta con una rápida lectura para constatar que esta descripción del fin (o intención) genera problemas sustantivos y no fáciles de resolver, y que se acrecientan si se comparan con la definición proporcionada del objeto (n. 1751).

En primer lugar, la voluntad aparece tanto en la determinación del objeto como en la del fin, lo que no deja de generar perplejidad. Si es necesaria en ambos elementos, parece que no diferenciaría exactamente lo objetivo de lo subjetivo. Es evidente que sin voluntad no hay fin, pero si tampoco hay objeto sin voluntad, ¿en qué se diferencian? Por otro lado, la definición de ambos elementos parece casi idéntica. Objeto: “bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad”. Fin: “bien esperado de la acción emprendida” que, naturalmente, está ligado a la voluntad. ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Se podría intentar buscar en el adjetivo *esperado*, que indicaría que el fin no es aquello que se pretende *ahora*, en esta acción, sino lo que se espera conseguir *más adelante*, a resultas de esta acción. Pero esta explicación no solo no resuelve el problema,

---

<sup>11</sup> La Encíclica *Veritatis Splendor* parece reconocer la imposibilidad de la diferenciación entre objeto y fin, cuando sostiene que “el *objeto* es el *fin* próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa” (n. 78, cursiva nuestra); lo que significa, en otros términos, que es plenamente consciente de que no se puede hablar de moralidad del acto humano sin elección o intención de realizar una determinada acción. Y, por eso, remarca ese punto como cuando afirma que “*la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada*”, n. 78, 79). No hay, por tanto, un acto humano (ni moralidad) sin voluntad dirigida a un objeto, lo que significa, *a contrario*, que sin voluntad no hay acto humano ni objeto (moral). Esto supondría, desde nuestro punto de vista, una crítica decisiva a la estructura *formal* de las fuentes de la moralidad porque: 1) en esta teoría, el objeto debe ser independiente del fin (lo que busca la voluntad); 2) se sostiene el carácter fundamental del objeto frente a la teoría de las fuentes de la moralidad que asigna un carácter principal tanto al objeto como a la intención. La VS, sin embargo, no parece definirse explícitamente en torno a la teoría de las fuentes de la moralidad. Se mueve en su contexto teórico, pero no la aprueba formalmente y se centra en apostar por la prioridad de un objeto que incluye una elección. Esta postura le generó numerosas críticas, como la de Joseph A. SELLING, *Veritatis Splendor* and the Sources of Morality, cit.).

<sup>12</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1752.

sino que lo incrementa. Si el fin, que es esencial en la determinación de la moralidad, no depende de la acción concreta realizada *ahora*, sino de un fin esperado y, por tanto, *distinto de esta acción*, la moralidad de la acción queda a expensas de ese fin. Esta es, de hecho, la interpretación de Royo Marín en relación con el fin. “En el sentido en el que lo tomamos aquí, el fin es *aquello que se intenta o se propone el que realiza una acción* (v.gr., dar una limosna a un pobre *para glorificar a Dios*). Como se ve por el ejemplo, ese fin no es el que la obra lleva consigo por sí misma (socorrer al necesitado, sin más). Sino otra finalidad extrínseca sobreañadida a la anterior (la gloria de Dios). Es, sencillamente, el fin del agente (*finis operantis*) sobreañadido el fin de la obra (*finis operis*)”<sup>13</sup>.

Evidentemente, la respuesta es altamente problemática. Ante todo, porque *impide la fijación del factor prioritario en la determinación de la moralidad de la acción*. Puesto que hay dos factores (esenciales) diferentes, es inevitable que uno de ellos ostente la primacía porque, de otro modo, la determinación de la moralidad de la acción resultaría inviable. El centro moral oscilaría de uno a otro sin poder detenerse en ninguno, oscilación que sería especialmente grave si la moralidad que generan ambos elementos fuera contrapuesta. Ante este problema, la teoría general de las fuentes de la moralidad opta por el objeto, pero sin suficiente solidez. Afirma, en efecto, Royo Marín: “La primaria y esencial moralidad del acto humano se toma de su objeto moralmente considerado”<sup>14</sup>. Pero, acto seguido, añade (de manera sorprendente) que esto no siempre ocurre así: “Aunque la moralidad procedente del objeto es la primaria y esencial, no siempre es la más importante en la calificación moral del acto. Por lo regular, el *fin* intentado por el agente al realizar aquella acción se sobrepone en importancia moral a la acción misma, ya que el fin es el elemento *más voluntario* y especificativo de los actos humanos”<sup>15</sup>. Las dos afirmaciones (contradictorias) de Royo Marín son comprensibles, pero no eliminan la contradicción. Se opta por el objeto porque la teoría de las fuentes de la moralidad busca, ante todo, la determinación objetiva de la moral. Y esta no puede venir definida por la intención, que es subjetiva por esencia. Pero como no parece posible prescindir de la intención, que está ligada a lo que realmente quiere el sujeto, esta acaba poseyendo una primacía quizá razonable pero contradictoria que quizá puede justificarse por el uso de una teoría de la acción limitada. Si el objeto de la acción se considera un componente material o físico,

<sup>13</sup> A. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares. I*, cit., p. 78.

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, cit., p. 77.

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, cit., p. 77.

es inevitable que se requiera la intención para convertirlo en una acción moral. Pero entonces, aunque se pretenda justamente lo contrario, se genera una ética de tintes relativistas, ya que la moralidad de la acción depende de la intención del sujeto y no de la acción que realiza. Y este es el segundo gran problema que presenta la posición de Royo Marín.

Como el CIC es plenamente consciente de este problema, afirma que “hay actos que, por sí y en sí mismos, *independientemente* de las circunstancias y de las intenciones, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto; por ejemplo, la blasfemia y el perjurio, el homicidio y el adulterio. No está permitido hacer el mal para obtener un bien”<sup>16</sup>. Estamos totalmente de acuerdo con esta tesis, pero si la afirmación se toma al pie de la letra, significaría que *la intención no es una fuente imprescindible en la moralidad*. Solo lo sería el objeto, lo que resulta contradictorio con las afirmaciones anteriores y, en particular, con el hecho de que el fin es una fuente esencial de la moralidad. El problema quizá se podría resolver si asumimos que el término “intención” se usa en dos sentidos diferentes: 1) lo que se busca *directamente* en la acción que se realiza ahora, como robar o decir la verdad; 2) lo que se puede intentar conseguir, en un *segundo* momento y más adelante, mediante la realización de esa acción: dárselo a los pobres o resolver un enfrentamiento interpersonal. Pero, como sucede siempre en este marco teórico, la posible solución de un problema genera otros paralelos. Si la intención debe entenderse *siempre como la intención de una acción segunda*, ¿cuál sería el papel de la intención en la acción directa y cómo se articularía con el objeto? Parece que este perdería su objetividad, con lo que activaría de nuevo el círculo vicioso que estamos poniendo de manifiesto.

### c) Conclusión

Podemos detenernos aquí porque no pretendemos realizar un análisis exhaustivo de la teoría de las fuentes de la moralidad, sino, más limitadamente, mostrar la existencia de problemas de gran envergadura que podrían aconsejar una revisión a fondo, o, probablemente mejor, la elaboración de una propuesta alternativa que intente superarlos, como haremos en los siguientes epígrafes. Solo queremos añadir, para concluir esta primera fase de nuestro escrito, que estos problemas han sido detectados, con mayor o menor claridad, por un buen número de moralistas, lo que confirmaría que no estamos recorriendo una senda errónea. García de Haro, por ejemplo, abre camino en esa dirección en uno de sus

---

<sup>16</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1756.

trabajos, afirmado que “se ha de tener presente que la voluntad abraza en un único acto el fin y el objeto, de modo que hay una natural unidad entre ambos elementos”<sup>17</sup>. Aurelio Fernández sostiene expresamente la dificultad de determinar un objeto sin intención y una intención sin objeto<sup>18</sup>, mientras que Rodríguez Luño, quizá el más preciso de todos, indica que “lo que con esta terminología [objeto, fin y circunstancias] se quiere decir es exacto, pero la terminología, en sí misma considerada, es menos exacta. Porque el fin, como hemos visto, es el nombre que recibe el objeto propio de la voluntad, *por lo que, refiriéndose a actos voluntarios, distinguir entre fin y objeto origina confusiones*”<sup>19</sup>.

Resumiendo. Se pueden identificar, al menos, los siguientes problemas en la teoría de las fuentes de la moralidad:

- No es posible definir un objeto moral sin intencionalidad, propósito o voluntariedad del sujeto. En otros términos, el *finis operis*, si no implica la intención de un sujeto agente, no es un hecho moral, sino un proceso puramente fáctico.
- La existencia de dos elementos esenciales en la moralidad genera el problema de determinar el principal, asunto que no puede resolverse puesto que los dos son esenciales.
- El fin al que se refieren las fuentes de la moralidad es, con frecuencia, diferente de la finalidad del objeto intrínseco de la acción. Es, en concreto, *un fin posterior* del sujeto o agente diferente del fin de la acción de la que se busca determinar la moralidad. Y, como ambos no siempre se distinguen con claridad, se generan confusiones de gran relevancia.
- Aun en el caso de que se distingan adecuadamente estas acciones y sus correspondientes fines, no es correcto definir la moralidad de una acción por un fin posterior extrínseco a la acción. Este planteamiento conduce a un instrumentalismo ético en el que el fin (acción o intención última) justifica los medios (acción real y actual). El fin debe estar incrustado en la acción que se valora; y naturalmente requiere un agente o sujeto.

<sup>17</sup> R. GARCÍA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de teología moral*, cit., p. 57.

<sup>18</sup> Cf.: A. FERNÁNDEZ, *Teología moral I. Moral Fundamental*, cit., p. 527.

<sup>19</sup> A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, Le Monnier, Firenze 1992, p. 257 (cursiva nuestra). Cfr. también L. MELINA, J. NORIEGA, J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, cit., pp. 754 ss. En realidad, el CIC también advierte el problema al introducir la voluntad en el objeto y definir este como “el bien al que tiende la voluntad deliberada”. Pero no hay una revisión formal de los conceptos de fin y de intención.

La razón última de todos estos problemas, como ya hemos apuntado, es que no es posible definir un objeto de la acción *independiente* de los fines que se propone el sujeto, ya que, en realidad, *ambos son la misma cosa*. Y, si se separan artificialmente, ambos quedan sin sentido: el objeto se cosifica, convirtiéndose en algo “material”, no fácil de definir; y el fin se independiza de la acción, dando pie a una interpretación subjetivista: la persona decide la moralidad de la acción objetiva dependiendo del fin que le asigne. Toca ahora ofrecer una propuesta alternativa.

## **2. Una propuesta alternativa: las claves de la moralidad**

El núcleo de la alternativa que proponemos se basa, en primer lugar, en la unión de la dimensión subjetiva y objetiva de la moralidad; y, en un segundo plano, en una teoría de la acción que distinga con la nitidez necesaria entre la acción moral, necesariamente libre, y otros dinamismos o dimensiones parciales de la acción que nunca tienen ni podrán tener una consideración moral. El elemento central de esta propuesta es lo que denominamos *objetivo de la acción*, es decir, aquello que la persona busca conseguir mediante la realización de una acción. Buscamos así, de una manera que tendremos que precisar, *integrar en un solo elemento las tres fuentes de la moralidad* para resolver la dicotomía insuperable que la división entre objeto y fin plantea en la teoría de las fuentes de la moralidad. La noción de “objetivo” podría superar esta dicotomía ya que, por un lado, incluye el objeto, puesto que el objetivo es “algo” concreto y diferente de la persona; y, por otro, el fin, puesto que no hay objetivo sin un sujeto que lo establezca y lo busque como fin de la acción. También, naturalmente, incluye las circunstancias, pues el objetivo de una acción solo puede ser circunstancial y concreto: aquí, ahora, y para un sujeto determinado.

La noción de objetivo (1) está acompañada por otras tres nociones o claves fundamentales, aunque con características muy diversas: 2) *el acto sucedido*; 3) un modo de entender *las acciones conectadas y sus objetivos*; y 4) la *descripción adecuada* de la acción que se quiere valorar junto con el objetivo que la define. Denominamos a estos cuatro elementos *claves de la moralidad* y expondremos a continuación sus características. Precisamos, por último, que, mientras que en la teoría de las fuentes de la moralidad todos los elementos (fin, objeto y circunstancias) intervienen en la determinación de la moralidad, en nuestra propuesta, *la moralidad depende tan solo del objetivo de la acción*; las otras claves solo tienen una misión heurística: facilitar la elucidación correcta del objetivo de la acción (o de las acciones).

### a) El objetivo de la acción

En la propuesta que estamos presentando, *la moralidad de una acción se define por su objetivo, es decir, por lo que la persona intenta o pretende realizar, libre y conscientemente, a través de una acción o al poner en marcha una acción*<sup>20</sup>. Esto es así porque la persona se determina libremente en relación al objetivo que pretende conseguir y, dependiendo de lo que la norma<sup>21</sup> le muestre sobre ese objetivo, realizará un acto bueno o malo; bueno si actúa de acuerdo con lo que la norma le muestra como bueno, y malo en caso contrario.

Existen *diferentes expresiones, como fin, intención o propósito, que podrían expresar la misma idea que queremos reflejar con el término “objetivo”*, pero hemos elegido este por los siguientes motivos. El término “fin” es excesivamente polisémico, por lo que se multiplican las posibilidades de malinterpretación o distorsión. Además, al ser uno de los elementos esenciales de la teoría de la fuente de la moralidad, la confusión estaría prácticamente asegurada<sup>22</sup>. El término “intención”, por su parte, posee, al menos en el ámbito moral, una cierta impronta subjetivista e independiente de lo que el sujeto realiza de hecho. Sería, como hemos visto, como un propósito personal (*finis operantis*) que se podría añadir sobre la realización de la acción efectiva generando una orientación moral diferente. Si la intención se entendiera de este modo, se abriría una posible puerta al relativismo y, por eso, lo descartamos.

También podría usarse la expresión “objeto intencional”, que tendría la ventaja de conectar más directamente con la tradición clásica, que funda la moral en el “objeto” y en la “intención” y, además, resolvería el problema de su imposible separación<sup>23</sup>. La expresión, de todos modos, es poco afortunada porque el término “objeto”, en el contexto moral, es confuso, como hemos visto. Por ello, preferimos prescindir de ella. El término “propósito”, por último, podría utilizarse sin ninguna dificultad, pero nos hemos decidido por “objetivo”, porque esta palabra establece una conexión con la tradición clásica, que funda la moral principalmente en el objeto, pero añadiendo un componente subjetivo imprescindible,

---

<sup>20</sup> La RAE define “objeto” (aunque no “objetivo”), en su cuarta acepción, como “fin o intento a que se dirige o encamina una acción u operación”. Este es el sentido en el que nosotros lo empleamos.

<sup>21</sup> Sobre nuestra visión de la norma cfr. J. M. BURGOS, *Ética de la persona*, cit.

<sup>22</sup> En el sentido más común y directo de este término, sin embargo, podría emplearse: el fin u objetivo de la acción.

<sup>23</sup> Esta expresión, con un sentido cercano al nuestro de *objetivo*, pero no idéntico ya que se determina en un contexto más clásico, aparece en Rodríguez Luño: “todo acto voluntario se especifica (es una cosa u otra) gracias a su objeto intencional” (*Ética*, cit., p. 256).

lo que la persona pretende al realizar la acción. La transformación del objeto en “objetivo” manifiesta lingüísticamente la integración de *aquello* que la persona se propone alcanzar (objeto) y el hecho que la persona se *propone* alcanzarlo (fin o intención)<sup>24</sup>. Y, por ello, nos quedamos con este término aunque, si el contexto lo requiere, no implica que no podamos usar otras expresiones con el mismo significado.

Desarrollamos ahora algunos rasgos e implicaciones de esta noción.

1. *El objetivo requiere la intencionalidad explícita del sujeto*, es decir, el intento expreso de llevar a cabo una acción determinada. Por tanto, cuando algo no se busca expresamente, cuando no supone un objetivo para la persona, queda fuera del marco de la moralidad. Cuando alguien sufre un accidente, sobrelleva un evento casual no deseado y, por tanto, sin valoración moral posible. Quien lo sufrió nunca pretendió que sucediera; es más, lo habría evitado si hubiera estado en su mano, pero no lo consiguió y ha sufrido o causado un daño que lamenta. No hay, por tanto, intencionalidad y, en consecuencia, tampoco hay moralidad<sup>25</sup>.

2. *El objetivo no es una intención externa que el sujeto aplica a una acción ya configurada, dándole el sentido que desea, sino el núcleo estructural de la acción que el sujeto realiza*. El objetivo, por tanto, no solo no puede modificar la estructura de la acción, sino que es el que *le da sentido como tal acción*. Si alguien pretende robar, diseña una acción específica con el objetivo o intención de robar, y no es posible separar la intención u objetivo de robar del robo real en una acción de robo. Al contrario, quien

---

<sup>24</sup> Nuestra visión del objetivo no está lejana a la definición de “objeto” por parte de la *Veritatis Splendor*, que lo entiende como “el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa” (n. 78). Pero la VS, al mantener la terminología del “objeto” no facilita la inclusión real del fin en el objeto, pues remite a la tradición semántica de las fuentes de la moralidad y, en consecuencia, a seguir pensando en el objeto como distinto del fin. Esto podría deberse a que la antropología que sustenta el capítulo II de la VS (no así otros capítulos) sigue siendo bastante clásica, aunque incorpora novedades como una referencia a la autodeterminación mediante la cita de Gregorio de Nisa (VS 71) (cfr. J. L. MORENO, “Padres de nosotros mismos’ La autodeterminación según Gregorio de Nisa”, en AA.VV, *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 243-254). Y a esta antropología clásica le resulta mucho más difícil unificar lo objetivo y lo subjetivo (de ahí que se opte por mantener el término de “objeto”, mientras que la expresión “objetivo” incluye ya directamente la intención). La expresión “objeto” parece indicar siempre un hecho cerrado independiente de la acción que lo elegiría (fin). Mientras que la expresión objetivo indica que aquello que se elige (“objeto”) no es algo completamente externo (aunque haya elementos objetivos), sino que la elección (finalidad, intención) forma parte imprescindible de la misma acción. No hay “homicidios objetivos”, sino alguien que busca premeditadamente la muerte de otra persona; el homicidio incluye necesariamente la intención de querer matar.

<sup>25</sup> “No se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo” (*Veritatis Splendor*, 78).

tiene como objetivo robar, organiza, prevé y da forma a sus acciones para alcanzar ese robo. Sus acciones están formalizadas y configuradas por el objetivo que el sujeto se propone: el robo. El posible añadido de una “intención” peculiar y diferente no alteraría lo que está aconteciendo, a no ser que modificara la acción configurando una situación moral diferente.

Por ello, la distinción entre el “finis operis” (el fin de la obra) y el “finis operantis” (el fin del que obra) distorsiona la valoración moral al posibilitar la incorporación de una intencionalidad procedente del agente disociada de la intencionalidad de la obra. Lo que nosotros sostenemos es que el *finis operantis* forma parte necesaria del *finis operis* porque toda “obra” humana requiere un “fin del que obra”, pues la “obra”, entendida como entidad independiente, no existe; siempre es el resultado de un sujeto que *pretende algo*<sup>26</sup>. A esa acción podría superponerse otro fin *diferente*, pero solo mediante una acción diferente, porque toda acción ya posee un “finis operantis” por sí misma, puesto que solo pueda considerarse como tal si incluye un fin u objetivo personal.

Este planteamiento, sin embargo, no es común en la tradición clásica, que ha tendido a generar una especie de “objeto común natural” sobre el que se constituiría la acción o intención moral dándole el sentido definitivo. Encontramos este planteamiento, por ejemplo, en Agustín cuando indica, al analizar la entrega de Cristo por parte del Padre, de sí mismo y de Judas que “no hay más que una y única acción” y que, por tanto, la moralidad de cada uno de los participantes *depende de la intención*. “El Hijo mismo pensó en el precio que entregó por nosotros, Judas pensó en el precio que recibió por venderle. Así pues, *la diversa intención hizo que fuesen diversas las acciones*. Aun tratándose de un único hecho, si le aplicamos el metro de las diversas intenciones, advertimos que hay que amar a uno y que condenar a otro”<sup>27</sup>. Como se ve, Agustín está considerando que hay como una especie de acción objetiva única, “la entrega de Cristo” sobre la que se aplican las intenciones. Pero, en realidad, la acción por la que el Padre entrega al Hijo, por la que el Hijo se entrega a sí mismo, y la entrega de Cristo por Judas a los esbirros de los fariseos *no son las mismas acciones*. Son acciones diversas que poseen cada una su propia intencionalidad. La acción de Judas no es la del Padre ni la del Hijo, sino la de un hombre que busca entregar a su amigo a las autori-

<sup>26</sup> En el mismo sentido, aunque desde una perspectiva más clásica, Rhonheimer sostiene que “el ‘finis operis’ es también un ‘finis operantis’ (cfr. *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 421 y, más en general, pp. 417-425).

<sup>27</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan*, Tratado VII (Jn 1, 4, 4-12), n. 7 (cursiva nuestra). Agradezco la referencia al prof. Jorge Medina.

dades; la acción de Cristo es la de alguien que da la vida por sus amigos y la del Padre es la de alguien que entrega a su Hijo. Se trata, por tanto, de acciones diferentes, cada una con su propia intencionalidad, aunque integradas en el misterioso acontecimiento de la Pasión.

El mismo problema lo podemos encontrar también en Tomás de Aquino, por ejemplo, cuando habla de un *genus naturale* al que se sumaría un *genus morale*, de tal modo que el *genus naturale* podría ser idéntico en acciones muy diversas como matar a un hombre por defensa propia o por ira. “Es posible que actos que por su género natural son idénticos se ordenen, sin embargo, a dos fines de la voluntad distintos entre sí, como sucede en el acto ‘matar a un hombre’, que por género natural siempre es el mismo, pero se puede ordenar al fin ‘conservación de la justicia’ o ‘satisfacción de la ira’. Y, en virtud de esa ordenación se tratará, por lo que hace a la especie moral, de dos actos distintos: el primero será un acto de virtud y el segundo, un acto perteneciente a un vicio”<sup>28</sup>. Nuestra posición es diferente. Cuando hablamos de acciones humanas, debemos incluir siempre el fin u objetivo, que es el que determina la acción. Por tanto, esas acciones son integralmente diferentes, lo que será posible comprobar, por otro lado, en la realización efectiva de la acción (cfr. 2.d). No se comporta de igual modo quien mata a alguien por ira, que quien lo hace defendiéndose, aunque en ambos casos el resultado pueda ser la muerte de la persona.

3. *El objetivo de una acción no debe confundirse con sentimientos, deseos, imaginaciones, elucubraciones mentales u otro tipo de dinamisismos personales.* Se trata del objetivo o propósito que determina la estructura de una acción libre. Por tanto, *siempre* existe un objetivo (en el sentido que lo hemos definido) cuando hay una acción libre; y *siempre* que hay una acción libre hay un objetivo, *aunque la acción no tenga repercusiones externas visibles*. La decisión de matar a alguien, una reacción de envidia asumida y aceptada, la decisión de realizar una donación o ayudar a una persona u otros hechos similares, son acciones morales que tienen un objetivo intrínseco, aunque el cumplimiento pleno de esa decisión implique otra acción diferente: llevar a cabo ese propósito. Pero, en el momento en el que se toma una decisión, ya se ha realizado una acción libre con su correlativo componente moral. En estos casos se debe distinguir, por

---

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I-II, q. 1, a. 3 ad 3. Un análisis en M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000, pp. 158-164. Rhonheimer tiende a justificar la posición de Tomás, pero, aunque está claro lo que este pretende decir, no es evidente que su formulación sea la más adecuada. Nosotros preferimos una perspectiva más unitaria que no separe tan nítidamente lo natural de lo moral, pues se corre el peligro de que lo separado no pueda volver a ser unido de forma consistente.

tanto, dos acciones diferentes, aunque cercanas; y, en cuanto diferentes, con objetivos u objetos intencionales diferentes: *la decisión de robar y la acción de cometer un robo*. Acción 1: decido cometer un robo. El objetivo de la acción es futuro; no se trata de algo que vaya a realizar ahora, pero implica una decisión libre y, por lo tanto, un componente moral. Realice o no ese robo en el futuro, he tomado una decisión al respecto y, por lo tanto, me he autodeterminado moralmente. Acción 2: cometo de hecho un robo (o intento cometerlo). La intencionalidad de la acción es presente: quiero cometer un robo y actúo en consecuencia activando la acción o conjunto de acciones necesarias para el robo, lo consiga de hecho o no.

4. *La acción humana puede tener más de un objetivo simultáneo*. Puedo hacer deporte para mejorar mi salud y estar en forma, llenar una parte de mi tiempo de ocio, pasar un rato con mis amigos, etc. En estos casos, la valoración moral de la acción se complica, pero, en principio, *quedará determinada por el objetivo primario de la acción*, aunque *el secundario también deberá tenerse en cuenta*. Es importante subrayar que no consideramos aquí la posible existencia de objetivos *posteriores* a la acción, sino de los objetivos implicados *en una sola acción*.

#### b) Acción y acto sucedido

Entendemos por *acción aquellos dinamismos humanos que surgen de un acto de libertad*, tengan las características que tengan: actos fundamentalmente interiores, acciones con gran repercusión exterior, acciones que constituyen parte de un proceso con el que se busca un objetivo final, etc. Cualquier tipo de comportamiento libre y solo los comportamientos libres son acciones. Por ello, para nosotros, los términos acción humana, acción libre y acción son sinónimos<sup>29</sup>. El *acto sucedido*, por su parte, es *la situación que tiene lugar cuando, en la realización de una acción, se introducen elementos no queridos por la persona, es decir, no buscados libremente ni con intencionalidad*. Idealmente, la acción y el acto sucedido deberían coincidir, pero esto no siempre sucede por ineficacia del sujeto, ignorancia justificada o injustificada en torno a lo que se intenta llevar a cabo, azar, etc. Todos estos elementos, en cualquier caso, quedan fuera de la voluntad del sujeto, y, por eso, denominamos a este acontecimiento *acto*, y no acción, para remarcar terminológicamente la ausencia de voluntariedad y libertad, esenciales en la acción. Y, *puesto que el acto sucedido no implica la libertad, no genera moralidad* ya que esta solo se

<sup>29</sup> La misma discusión y decisión en L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, BAC, Madrid 2011, p. 36, y el mismo posicionamiento en K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit.

da cuando el sujeto se determina libre y conscientemente en relación a un *objetivo* cuya valoración moral conoce porque le es presentada por la norma. En los actos sucedidos, sin embargo, no hay propiamente un objetivo o propósito intentado por el sujeto, sino que lo que sucede o acontece tiene lugar con independencia (al menos parcial) de su voluntad.

La distinción entre acción y acto sucedido es muy importante en el discernimiento moral. Cabría pensar, por ejemplo, que, si un ladrón no consigue su objetivo, y, por lo tanto, no logra llevar a cabo el robo que pretendía, la acción que ha realizado no tendría una valoración moral. Pero, naturalmente, este no es el caso. La persona no solo ha decidido robar, sino que ha intentado cometer un robo, dando todos los pasos necesarios para conseguir ese objetivo que, finalmente, no ha logrado por las razones que sea (sistema de alarma, testigos, guardas de seguridad, etc.), pero siempre independientes de su voluntad, puesto que, si hubiera estado en su mano, las habría eliminado. Pues bien, formalizando este hecho de acuerdo con la terminología que acabamos de expresar, tendríamos: 1) acción: intento de cometer un robo, una acción moral negativa; 2) acto sucedido: robo no realizado, resultado fáctico de la acción intentada por razones externas al sujeto, que no modifica la moralidad de la acción, puesto que no contiene ningún elemento voluntario. La moralidad de este suceso y de otros similares puede, ciertamente, valorarse sin recurrir a la noción de “acto sucedido”. Pero esta noción puede ser útil para diferenciar de manera más clara y gráfica lo que el sujeto, de hecho, ha realizado, o, más bien, ha acontecido, y lo que el sujeto *quería* realizar, objetivo que define la moralidad de su comportamiento.

### *c) Las acciones conectadas y sus objetivos*

Otro elemento determinante en la adecuada valoración de la moralidad de las acciones consiste en distinguir adecuadamente entre la acción que se realiza *aquí y ahora* y otros objetivos o intenciones que se quieren conseguir *posteriormente* con esa acción. Llamamos a estas acciones “conectadas” *porque se realizan en conexión con una acción u objetivo posterior*. La tradición moral universal ha expresado su moralidad mediante el conocido aforismo *el fin no justifica los medios*; es decir, lo que la persona realiza en este momento no puede ser juzgado y valorado por lo que posteriormente pueda realizar, incluso sirviéndose de los resultados de esta acción porque, de este modo, el tránsito al relativismo moral es automático. Cualquier acción podría ser justificada en vistas de un fin o intención ulterior, ya que la valoración ética quedaría en suspenso y a expensas de esa segunda acción. Naturalmente, este planteamiento

es inadecuado porque las acciones (libres) tienen una estructura antropológica cerrada determinada por su propia configuración interna que incluye lo que el sujeto pretende alcanzar *a través de esa acción*. Y como ese objetivo determina la estructura de la acción que se realiza aquí y ahora, es el que decide su moralidad, independientemente de lo que pueda suceder en el futuro, puesto que ese futuro, en el caso de que llegue a tener lugar, requerirá otras acciones y otras decisiones<sup>30</sup>.

No siempre, sin embargo, resultará sencillo deslindar la conexión entre las acciones de manera que se puede distinguir con nitidez una acción primera y una acción segunda, cada una con su propia intencionalidad. La persona es un ser biográfico en el que cada acción implica, en cierta manera, a las precedentes, y se realiza en vista no solo de objetivos inmediatos, sino lejanos<sup>31</sup>. Se forman, en consecuencia, cadenas de acciones con fuertes conexiones entre sí, no siempre fáciles de deslindar. A pesar de ello, cada acción debe valorarse por sus características *intrínsecas*, es decir, por el fin que persigue y que determina su configuración como acción. Que este fin sea difícil de determinar en el marco de una cadena de acciones, no afecta a la validez esencial de nuestra tesis. Tan solo pone de relieve que identificar ese objetivo, intención o fin puede resultar fatigoso y arduo.

#### *d) Descripción adecuada de la acción y del objetivo que la define*

El cuarto elemento clave en la determinación correcta del valor moral de un comportamiento, de acuerdo con nuestra propuesta, consiste en *la descripción adecuada de la acción, único modo de saber con exactitud qué acción se va a valorar y, por tanto, de determinar adecuadamente su objetivo y su correspondiente valor moral*. Este criterio, a primera vista, podría parecer obvio y prescindible, pero no lo es por la enorme complejidad de la acción humana. De hecho, su desatención es causa de

<sup>30</sup> Rodríguez Luño plantea la misma solución, solo que distingue entre la “elección”, que se dirigiría al fin más cercano (acción primera), y la “intención”, que se referiría al fin ulterior (*Ética*, cit., p. 257). Esta terminología, sin embargo, no nos parece acertada porque tanto la elección como la intención tienen múltiples sentidos en la ética, lo que dificulta entender de qué se está hablando. Además, las cadenas de acciones no tienen por qué tener solo dos elementos, por lo que la “intención” (nivel 2) de una elección (nivel 1) podría ser la elección (nivel 1) en relación a otra acción posterior. Por ello, preferimos hablar tan solo de acciones, dando por supuesto que pueden tener una estructura compleja y estar conectadas con otras acciones, pero que esa estructura se cierra en sí misma en cuanto la persona realiza una acción libre, independientemente de lo que suceda en el futuro.

<sup>31</sup> Cfr. J. MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza, Madrid 1996.

numerosos errores. Señalamos a continuación dos puntos que precisan y aclaran el significado y utilidad de esta última clave moral.

La descripción adecuada de la acción es especialmente importante, en primer lugar, *cuando la acción que intenta el sujeto deriva, por las razones que sean, en un acto sucedido*. En estos casos, *resulta fundamental distinguir entre ambos porque solo el primero implica una valoración moral*. Consideremos el caso de un conductor que está respetando todas las normas de tráfico y conduciendo con prudencia pero, de pronto, un niño se suelta de la mano de su madre, se arroja entre las ruedas del coche y muere atropellado. Esta acción o acontecimiento puede describirse de formas muy diferentes: 1) un conductor ha atropellado a un niño y lo ha matado; 2) un niño se soltó de la mano de su madre, se arrojó a la calzada y un coche que circulaba en ese momento no tuvo tiempo para frenar y lo atropelló mortalmente. En el primer caso, no se distingue la acción del acto sucedido por lo que se atribuye la responsabilidad del acto al conductor y se concluye afirmando su culpabilidad. En el segundo caso, también se describe el acto sucedido, pero diferenciándolo de la acción del conductor; es decir, separando lo que el conductor ha hecho voluntariamente (acción), de lo que ha acontecido (acto sucedido) por causas ajenas a su voluntad. En esta segunda descripción, el conductor queda libre de cualquier culpa<sup>32</sup>.

En segundo lugar, *la descripción adecuada de la acción es especialmente importante cuando nos encontramos ante acciones externamente similares pero que pueden estar impulsadas por objetivos diferentes*, por lo que se trata, realmente, de acciones diferentes. La descripción adecuada de la acción, en estos casos, es el único modo de determinar correctamente el objetivo que la persona persigue, y, en consecuencia, la acción que en verdad está realizando o queriendo realizar<sup>33</sup>. El caso del conductor cumple en parte estos requisitos, pero existen otros que se encuadran aún mejor en este apartado. Alguien puede dar un golpe intencionado a otra persona o darlo por casualidad. Los dos actos puedan ser indistinguibles externamente, pero la moralidad y entidad de la acción cambia sustancialmente. Alguien puede dar dinero en una colecta porque apoya

---

<sup>32</sup> Este es uno de los problemas que presentaba el análisis de la entrega de Cristo y de Judas realizado por Agustín (cfr. *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan*, cit.). Al no distinguir adecuadamente las diversas acciones presentes con sus consiguientes intencionalidades, el análisis ético resulta inadecuado. Agustín remarca que la intencionalidad determina la moralidad por encima del objeto, porque no ha distinguido bien las acciones ni sus objetivos, agrupándolos en una acción unitaria que no es tal.

<sup>33</sup> También este caso se aplica al ejemplo aducido por S. Tomás sobre el homicidio (cfr. *S. Th. I-II, q. 1, a. 3 ad 3*). En realidad, no hay un *genus naturale* al que se aplica un *genus morale*, sino acciones humanas diferentes que hay que distinguir.

la causa que se promueve, mientras que otras personas pueden aportar dinero para hacer ostentación de su riqueza, para mostrar una ficticia generosidad que no poseen, o, simplemente, para no quedar mal delante de quienes han colaborado en la colecta antes que él. La moralidad de la acción, evidentemente, no depende del hecho físico de introducir unas monedas en una bolsa, sino del objetivo que la persona persigue contribuyendo a esa colecta, es decir, de lo que realmente *quiere hacer*. Por ello, mientras que, en el primer caso, la acción podrá calificarse como un acto de generosidad, en los otros deberá describirse como un acto de soberbia u orgullo, de adaptación social, etc.; pero nunca como un acto generoso.

En conclusión, *Solo es posible una valoración adecuada de una acción si se describe correctamente el objetivo que la ha motivado*, y esta meta resulta notablemente facilitada por *un análisis meticuloso y profundo de la acción*, puesto que, aunque es posible camuflar los objetivos reales de algunas acciones, la unidad estructural de la persona dificulta un camuflaje completo. Quien golpea involuntariamente a otra persona, se disculpará rápidamente; quien da dinero sin desearlo no actuará con alegría y espontaneidad, o lo hará de modo ostentoso, etc. La unidad estructural de la persona conlleva que la modificación del objetivo de una acción se traduzca en una modificación de la acción, aunque, en ocasiones, pueda resultar difícil de detectar, bien porque las repercusiones externas son apenas perceptibles, bien porque la actuación de la persona –si, por ejemplo, su capacidad de simulación es alta– haga inapreciables esos cambios. A pesar de estas dificultades, es claro que el análisis atento de la acción y el intento de determinar el objetivo real de la persona pueden contribuir en gran medida a la adecuada determinación de la moralidad de una acción.

### 3. Análisis de dos casos

Vamos, finalmente, a analizar con detalle, dos casos morales para mostrar cómo se aplicarían los criterios de determinación del bien que proponemos. El primer caso lo denominamos “aborto inconsciente” y consiste en la realización de un aborto en el que la mujer no tiene, en principio, conocimiento de que está matando a su hijo; el segundo caso, que se refiere a acciones conectadas, lo denominamos caso “Robin Hood”: robar para dárselo a los pobres. Ambas situaciones las usamos como campo de pruebas de los criterios que hemos fijado.

### a) Caso 1. El aborto "inconsciente"

La valoración moral del aborto consciente es inmediata. Si una mujer está embarazada, quiere abortar, y es plenamente consciente de la acción que va a realizar, es decir, matar a su hijo, pues en eso consiste el aborto, la determinación de la moralidad de la acción no presenta ninguna duda. *Objetivo de la acción: matar al feto o embrión, es decir, al hijo que se lleva en el vientre.* En consecuencia, la acción es evidentemente mala, puesto que nadie tiene derecho a matar, y menos aún a su propio hijo. Pero ¿qué sucedería si la mujer *no fuera consciente* de lo que hace al realizar un aborto?, es decir, no fuera consciente de que elimina a su hijo. ¿Se trataría de una acción moralmente mala a pesar de que no es consciente de lo que está realizando?<sup>34</sup>.

Para valorar adecuadamente esta situación, lo primero que hay que hacer, de acuerdo con nuestras premisas, es determinar *el objetivo de la acción*. ¿Qué es lo que pretende la mujer con esta acción? ¿Cuál es su objetivo? Si la mujer está realmente convencida de que va a desprenderse de un puñado de células que se reproducen en su interior, pero no de su hijo, el objetivo real de su acción es: *desprenderse de un puñado de células*. Y, por tanto, la acción es moralmente buena puesto que desprenderse de un puñado de células que dificultan la vida es, en principio, bueno. Esta conclusión puede parecer profundamente errónea puesto que acabamos de indicar que la valoración moral del aborto es negativa, pero, en nuestra opinión, es correcta e intentaremos mostrar el porqué. De hecho, hemos elegido este caso por su carácter extremo y problemático, que permite poner a prueba las nociones que hemos elaborado.

Comencemos por la *calificación moral de la acción*. ¿No es solamente inadecuado, sino erróneo afirmar que alguien que comete un aborto está realizando una acción correcta? Sin duda, lo es, pero la persona que realiza un aborto inconsciente ¿está realmente realizando *una acción cuyo objetivo es abortar*? Este es el punto que hay que dilucidar. Y la respuesta es negativa porque la persona que realiza un aborto inconsciente no está realmente realizando un aborto en sentido estricto *ya que toda acción humana auténtica requiere intencionalidad*. Este es el punto crucial. Por ello, si, en una acción que requiere un determinado tipo de intencionalidad, esta no se encuentra presente, estaremos ante algún tipo de acto, activación o dinamismo, pero no ante una acción humana. O, en todo caso, es-

---

<sup>34</sup> No entramos ahora de lleno en la posibilidad de que esto suceda realmente; remota pero factible según algunas fuentes que hemos consultado. Nuestro objetivo principal es poner a prueba los elementos de determinación de la moralidad y de formación de la conciencia en esta situación que hemos elegido justamente por su problemática.

taremos ante una acción con una intencionalidad diferente, y, por tanto, *con una acción distinta*. Y esto es justamente lo que acontece en el caso que estamos analizando en el que es posible distinguir dos situaciones muy diferentes que derivan en *dos acciones diferentes*, ya que pretenden un objetivo distinto, aunque ambas conducen a la muerte del niño.

Acción 1: Aborto consciente. Objetivo de la acción: homicidio. Se pretende matar a un ser humano inocente. Acción moralmente mala.

Acción 2: Aborto inconsciente. Objetivo de la acción: desprenderse de un puñado de células. No hay intención de matar y, por tanto, se trata de una acción moralmente buena, aunque sea, en la práctica, un homicidio involuntario.

Insistamos un poco en este aspecto por su relevancia. Estas dos acciones son auténticas acciones, pero *diferentes* porque las acciones humanas se determinan y configuran por el objetivo que, libre y voluntariamente, el sujeto pretende alcanzar, no por los resultados físicos, materiales o incluso personales que se puedan derivar de alguno de los múltiples dinamismos posibles en el sujeto. Lo que configura la acción en cuanto acción, no en cuanto activación física, biológica o de otro tipo, es el objetivo de la acción, lo que el sujeto se propone voluntariamente realizar. Y, si el objetivo varía, la acción (humana libre) también cambia, porque *no es posible determinar acciones humanas con independencia de la voluntariedad del sujeto. Si no hay voluntariedad, no hay acción*<sup>35</sup>. En consecuencia, para que un aborto se pueda considerar una acción moralmente negativa, *se debe querer realizar un aborto* puesto que, si no se quiere, no se realiza la acción humana voluntaria consistente en abortar. La acción moralmente negativa en el proceso del aborto no es la interrupción *física* del embarazo, puesto que este es un proceso biológico al que no se le puede asignar una valoración moral. La moralidad depende de una intención, *del objetivo de una persona*. Y si ese objetivo no está presente, o cambia, no hay moralidad o la moralidad cambia. Es lo que sucede en los *abortos naturales o espontáneos* donde también se produce una interrupción del embarazo con la consiguiente muerte del feto. Pero ¿es una acción moralmente mala?, ¿es culpable la mujer? Evidentemente, no. Los abortos naturales acontecen con independencia de la voluntad de la madre, que, por lo tanto, no tiene ninguna culpa al respecto y se limita a sufrir las consecuencias. Solo son moralmente malos los abortos buscados o ejecutados voluntariamente.

---

<sup>35</sup> Este es el problema que hemos advertido en la distinción entre objeto y fin. En la realidad de la acción humana, no hay auténticas acciones sin la intencionalidad del sujeto en relación al objetivo que se pretende alcanzar.

En este contexto nos parece de gran utilidad la distinción entre *acción* y *acto sucedido*, que formaliza las consideraciones anteriores. En todas estas situaciones, *el acto sucedido es el mismo*: la muerte del niño. Pero *las acciones son diferentes*, y la moralidad versa sobre acciones, no sobre actos sucedidos. Por eso, cuando la voluntariedad difiere, la acción humana cambia, porque la acción se determina por el objetivo, es decir, por lo que la persona quiere realizar. Y en un aborto natural, en un aborto voluntario y en un aborto inconsciente, los objetivos de la persona son diferentes. En el natural, no hay ningún objetivo, y, por tanto, no hay acción, sino un proceso biológico que tiene lugar independientemente de la voluntad de la madre; en el aborto consciente o voluntario, hay un objetivo claro: deshacerse del niño por las razones que sean; en el aborto inconsciente, desprenderse de un puñado de células. Estas tres acciones humanas son diferentes, aunque el resultado, el acto sucedido, sea similar. Pero el acto sucedido, insistimos una vez más, no determina la moralidad de las acciones.

Este planteamiento puede producir cierta perplejidad. Incluso se podría considerar que, aplicado de manera sistemática, conduciría a la eliminación de los “absolutos morales” puesto que toda valoración moral dependería de la intención del sujeto, como en el caso que estamos analizando. Pero esto no es correcto. *El aborto, en cuanto acción moral humana, siempre es malo, es un absoluto moral*; pero eso implica que *debe ser querido y buscado*, pues si no se quiere ni se busca, *no es una acción humana consistente en un aborto*, sino otro tipo de acción. Cualquier “absoluto moral” requiere la intencionalidad del sujeto por la razón, ya numerosas veces repetida, de que sin voluntariedad no hay moralidad, se trate del asesinato, el robo, la mentira, el perjurio, el adulterio, la injusticia o cualquier otro comportamiento inadecuado<sup>36</sup>.

Retornemos, de todos modos, a nuestro caso específico, el “aborto inconsciente”, porque todavía quedan aspectos que considerar. Admitiendo que la argumentación realizada hasta el momento fuese correcta, se plantearía otro interrogante importante. ¿Cómo se puede saber si realmente la persona realiza o no un aborto “inconsciente” o si, por el contrario, tiene conciencia, al menos parcial, de lo que va a realizar? La única respuesta posible es que *solo la persona que realiza la acción sabe*

---

<sup>36</sup> El Derecho puede tratar estas cuestiones de modo relativamente diferente del que aquí proponemos, pero hay que tener en cuenta que moral y derecho no se identifican, aunque estén relacionados. El derecho, por ejemplo, deja de lado acciones moralmente negativas cuya repercusión pública es mínima o irrelevante, puesto que su misión es colectiva y social. No le incumbe el comportamiento personal a menos que este tenga repercusiones sociales.

*con verdad cuál es el objetivo que le mueve*, pues lo que la persona afirme no tiene por qué coincidir con la verdad, especialmente, en una situación de tanta envergadura. No es sencillo reconocer que se desea eliminar a una persona y, menos, a una persona que se lleva dentro. Por ello, no es de extrañar que se elaboren excusas, pretextos o justificaciones al respecto, de manera consciente o inconsciente. En cualquier caso, solo el sujeto puede dar la respuesta verdadera en torno al objetivo real de la acción.

Ahora bien, por lo que respecta a una posible *valoración externa* de esa acción, *su adecuada y precisa descripción* puede ayudar a determinar qué está realmente intentando realizar esa mujer; pues quien realiza un aborto consciente tendrá, con toda seguridad, un comportamiento diferente de quien simplemente pretende desembarazarse de un puñado de células. La primera querrá realizar el aborto de la manera más discreta posible, tanto en las fases previas como en el aborto en sí; rechazará, probablemente, la información que intuya que es contraria a su decisión; intentará no pensar en la acción que va a realizar y, una vez realizada, clausurará ese episodio en su interior; etc. Mientras que quien busque “desembarazarse de un puñado de células” se comportará, en principio, de una manera natural y desinhibida, puesto que, subjetivamente, no está realizando ninguna acción incorrecta. Su acción se podría asimilar, desde su perspectiva personal, a un paso por el odontólogo o una visita al médico. Ahora bien, ¿es realmente posible que una mujer realice un aborto sin darse cuenta de que está matando a un ser humano y, más en concreto, a un hijo suyo? Todas nuestras consideraciones se basan en esta premisa, pero ¿no es imposible y ficticia? Es bastante difícil, ciertamente, pero insistimos en que responder a esta cuestión no es el objetivo de estas reflexiones, sino probar nuestros criterios de determinación de la moralidad en un caso extremo<sup>37</sup>. Y, al menos en nuestra opinión, consideramos que han superado la prueba.

## b) Caso 2. Robin Hood y las acciones conectadas

El caso “Robin Hood” consiste en la acción de robar a los ricos para dárselo a los pobres. ¿Es este comportamiento moral o inmoral? Parecería, en un principio, que es inmoral puesto que consiste en un robo. Pero ¿no queda afectada esa acción porque el objetivo final es dar ese dinero

<sup>37</sup> Los procesos de formación de conciencia pueden iluminar el modo y validez con la que la persona determina sus decisiones morales. En relación con los tipos de conciencia, se puede ver, por ejemplo, A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral I. Moral Fundamental*, cit., pp. 629 y ss. y, en cuanto a las posibles tipologías morales personales, D. VON HILDEBRAND, *Ética*, Encuentro, Madrid 1983, cap. 35.

a los pobres? ¿No es lícito quitar a quien tiene más para dárselo a quien tiene menos? ¿No es esta, en realidad, una acción no solo no inmoral, sino meritoria? Para realizar este análisis es fundamental, en primer lugar y de acuerdo con las premisas que hemos establecido, *identificar y distinguir con precisión las dos acciones conectadas*. Robin Hood realiza una primera acción, robar; y una segunda diferente: dar lo robado a los pobres. Son acciones conectadas porque Robin Hood roba con el segundo objetivo en mente; pero, tal y como hemos remarcado, *son distintas e independientes* y, por tanto, deben ser juzgadas de manera también independiente. De hecho, la primera no implica necesariamente la segunda ya que Robin Hood podría quizá arrepentirse y quedarse con lo robado, dárselo a sus camaradas en compensación por su esfuerzo, etc. ¿Cómo valorar entonces la primera acción? Se trata de una acción con múltiples objetivos porque integra, de algún modo, un posterior uso de los resultados de esa acción, pero tal y como hemos establecido, su moralidad dependería de su objetivo principal que es, sin duda, el robo. Robin Hood roba y, por tanto, comete una acción mala, independientemente de lo que haga posteriormente con lo robado, un comportamiento podría redimirle en cierta medida a nivel personal, pero no modificaría la calificación moral de la primera acción puesto que esto supondría aceptar que el fin justifica los medios, es decir, que cualquier acción podría justificarse en vistas de un objetivo posterior. Por tanto, no queda más remedio que concluir que Robin Hood se comporta de manera inmoral.

Esta conclusión puede ser completamente coherente, pero deja un regusto de insatisfacción. ¿Cómo es posible que Robin Hood esté haciendo algo malo? ¿No ha fallado algo en el razonamiento anterior? Nuestra intuición moral apunta en esta dirección, pero, en el caso de que fuera correcta, el error no consistiría en *la valoración moral de la primera acción*, sino en su identificación. Hemos afirmado que Robin Hood roba y, por ello, su acción es inmoral. Pero ¿roba realmente el arquero de Sherwood o realiza una acción peculiar y diferente? Aquí es donde entra en juego otro de los elementos esenciales de nuestra propuesta: la necesidad de contar con *una descripción adecuada y precisa de la acción que muestre lo que está sucediendo realmente*. Esto significa, en concreto, establecer con la mayor exactitud posible lo que hacen Robin Hood y sus compañeros. ¿Están realmente robando? De acuerdo con la historia estandarizada, el grupo de proscritos, en verdad, *no está robando*, sino *recuperando el dinero que los recaudadores del alcaide han obtenido con violencia al ejecutar el aumento de impuestos desproporcionado e injusto prescrito por el alcaide de Nottingham siguiendo las órdenes del rey Juan sin Tierra*. Es decir, quien verdaderamente ha robado han sido los recaudadores, mientras que lo que está

haciendo Robin Hood es restituir el dinero a sus auténticos propietarios. Por eso, ante esta acción audaz, atrevida y, además, justa, Robin Hood no solo recoge nuestra simpatía y admiración, sino que se convierte en un modelo de comportamiento: el héroe que no se somete al poder arbitrario del tirano, sino que se rebela afrontando riesgos personales.

Los relatos en torno a Robin Hood o las acciones escogidas para ejemplificar su comportamiento podrían ser diferentes. Y quizá, en ese caso, la valoración también sería diferente. Pero la especificación que hemos elegido sirve bien a nuestros propósitos pues muestra, a nuestro juicio, la eficacia de los elementos que hemos diseñado para la determinación moral de las acciones. Nuestra primera valoración era errónea porque se basaba en *una descripción inadecuada de la primera acción*. La cuestión, por tanto, no es que la acción buena posterior sea capaz de modificar la primera acción negativa, sino que *no existe tal acción primera negativa*, porque si esta fuera realmente negativa, la segunda no podría modificarla.

### **Consideraciones finales**

En estas páginas hemos considerado, en primer lugar, algunos límites de la teoría clásica de las fuentes de la moralidad, en particular, su problemática distinción entre el objeto y el fin. La relevancia de este y otros problemas ha puesto de manifiesto que podría resultar muy útil una propuesta alternativa que permita superarlos. Esto es lo que nos ha llevado a elaborar una propuesta novedosa a la que denominamos “claves de la moralidad” y se compone de 4 elementos: 1) el objetivo que el sujeto pretende con su acción y que unifica el objeto y la intención; 2) el acto sucedido; 3) la importancia de separar y distinguir el objetivo de las acciones conectadas; y 4) la necesidad de una descripción adecuada de la acción que identifique de manera correcta lo que está sucediendo y el objetivo que busca la persona. Por último, hemos puesto a prueba estos conceptos empleándolos en la resolución de dos casos: la posibilidad de la realización de un aborto inconsciente y un análisis de acciones conectadas, robar a los ricos para dárselo a los pobres. Los resultados al analizar estos casos han sido, en nuestra opinión, satisfactorios, por lo que pensamos que el sistema de las claves de la moralidad podría ser útil en el futuro para determinar la moralidad de las acciones evitando alguno de los problemas que plantea la teoría de las fuentes de la moralidad.

## Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*.
- BURGOS, J. M., *Ética de la persona*, Eunsa 2025 (en prensa).
- Catecismo de la Iglesia Católica*.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral I. Moral Fundamental*, Ediciones Aldecoa, Burgos 1992.
- GARCÍA DE HARO, G., *Cuestiones fundamentales de teología moral*, EUNSA, Pamplona 1980.
- JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*.
- MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza, Madrid 1996.
- MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J. J., *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007.
- MORENO, J. L., "Padres de nosotros mismos'. La autodeterminación según Gregorio de Nisa", en AA.VV., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 243-254.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, BAC, Madrid 2011.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética*, Le Monnier, Firenze 1992.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000.
- ROYO MARÍN, A., *Teología moral para seglares. I*, BAC, Madrid 1989.
- SELLING, J. A., "Veritatis Splendor and the Sources of Morality", en *Louvain Studies*, 19 (1994), 3-17.
- TELLMAN, J. A., "Las circunstancias del acto humana en la filosofía moral de Tomás de Aquino", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), pp. 205-217.
- VON HILDEBRAND, D., *Ética*, Encuentro, Madrid 1983.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae, I-II*.
- VÁZQUEZ, M. R. y MORALES, L. H., "Un caso médico legal desde la óptica de 'Las Fuentes de la moralidad': El acto en sí, el fin y las circunstancias", en *Arch Med Fam*. 21(2019), pp. 29-32.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2012.