

NOTAS

VERDAD Y MORAL

Anotaciones a la Encíclica *Veritatis Splendor*

Las reflexiones que siguen están hechas desde la perspectiva de la ética filosófica. Como es sabido, ésta tiene mucho que ver con la teología moral, aunque no coincide del todo con ella. Estos dos saberes se ocupan de un mismo objeto, el bien del hombre, pero lo hacen valiéndose de métodos en parte distintos. Mientras la teología moral presupone la fe religiosa y la aceptación de una doctrina moral revelada, la ética filosófica no cuenta con este supuesto, sino que intenta dilucidar los problemas morales con ayuda de la sola razón. En todo caso, no son saberes mutuamente excluyentes, sino complementarios, e incluso muchas veces coincidentes. Por eso la Encíclica *Veritatis Splendor* alude en el número 5 a ciertos «problemas controvertidos entre los estudiosos de la ética y de la teología moral». No hay que olvidar, además, que el actual Papa era precisamente profesor de ética en la Universidad Católica de Lublin¹.

¿Cuáles son estos problemas controvertidos que se discuten en este nuevo documento? Comencemos con una delimitación negativa. No se trata aquí de enunciar o exponer normas morales concretas. Eso ya se hizo en el *Catecismo* aparecido hace unos meses. La Encíclica se mueve en el terreno de la fundamentación ética. En particular, el capítulo 2, del que me ocuparé preferentemente, examina varias teorías, hoy muy difundidas, acerca de la moralidad humana y se pronuncia acerca de su verdad y de su compatibilidad con la doctrina moral cristiana². Este propósito es ciertamente ambicioso, pues

1 Cf. Juan Miguel Palacios, 'La escuela ética de Lublin y Cracovia', *Sillar* 5, enero-marzo 1982, pp. 55-66.

2 El interés del actual Papa por este tipo de cuestiones viene de muy atrás. Ya en 1959 publicó un estudio titulado *Apreciación de la posibilidad de construir la ética cristiana con premisas del sistema de Max Scheler* (cf. Karol

las teorías discutidas son muy complejas. De ahí la extensión del texto; de ahí también el lenguaje apuradamente técnico del capítulo 2.

Al hilo del examen de estas teorías contemporáneas, van comparciendo numerosos problemas que conciernen a la ética filosófica. Se habla acerca de la libertad, la autonomía moral, la dignidad humana, el subjetivismo moral, el relativismo cultural, la conciencia, la ética de situación, la naturaleza humana, el consecuencialismo, la naturaleza de la acción, etc. Sobre todas estas cuestiones consideradas en la Encíclica ha de pronunciarse también la filosofía. Por mi parte, me referiré sólo a algunas de ellas.

I

Es muy significativo que el número 31 de la Encíclica se refiera al respeto a la conciencia individual como «una adquisición positiva de la cultura moderna» y que a lo largo de todo el texto se advierta el esfuerzo por reivindicar el sentido legítimo de la libertad de conciencia. Con ello el documento se distancia de toda actitud de tutelaje paternalista de los fieles.

La conciencia moral posee una estructura compleja: es, a un tiempo, guía orientadora de la acción y órgano de conocimiento. En tanto que *guía de la conducta*, la conciencia deja oír su voz instándonos a hacer unas cosas y omitir otras. Su tono es categórico. Nunca presenta su dictamen como un parecer más que hubiera que sopesar con otros, sino como el resultado de un proceso deliberativo —a veces arduo, sumario a veces— que ya ha tenido en cuenta todas las alegaciones. La conciencia es, en este sentido, instancia última (todo recurso posterior ha de presentarse ante ella misma, no ante un tribunal distinto, es decir, uno que pudiera juzgar con distintos criterios).

La conciencia moral es soberana, pero no tiránica. Al presentarse ella como instancia suprema, no podemos menos de reconocer la imparcialidad que la legitima. Ella habla con autoridad. De ahí que admiremos al hombre íntegro que acepta esa autoridad legítima y vive de acuerdo con sus principios. (Defender la inclusión de una cláusula de conciencia en determinado tipo de contratos laborales o el diseño de un marco legal que respete la objeción de conciencia al servicio militar, es, justamente, rendir homenaje a la autoridad de la conciencia).

Wojtyla-Joannes Paul II, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Stuttgart, s. a., pp. 35-197).

Pero la admiración que tributamos a quien obra en conciencia no es incondicionada, como revela nuestra experiencia espontánea y la reflexión sobre la segunda vertiente del fenómeno. En la medida en que la conciencia es *órgano de conocimiento*, se encuentra vertida intencionalmente a la vida misma del hombre, atendiendo a los rasgos moralmente relevantes de cada situación para después juzgar. Pero ocurre que la conciencia, como toda facultad humana, es falible³. De ahí que la buena disposición de quien obra en conciencia no garantice la aceptabilidad de su proceder. No es aceptable, por ejemplo, la conducta del terrorista, por más que obre de acuerdo con sus convicciones. Por eso la Encíclica, entroncando con la tradición filosófica (y no sólo con la tomista) afirma que la plena moralidad de la conducta exige, además de la buena intención del agente, la rectitud intrínseca de la acción⁴.

Estos dos aspectos de la valoración de la conducta moral son, *hasta cierto punto*, independientes. Brilla, en efecto, una cierta dignidad en la acción de quien obra en conciencia incluso cuando se equivoca, siempre y cuando su ignorancia no sea culpable⁵. Complementariamente, existe una profunda solidaridad entre estos dos aspectos: obrar en conciencia implica estar sinceramente interesado en atinar. De esta estructura esencial de la vida moral se desprende analíticamente el imperativo de formar e informar la conciencia, al que también alude la VS⁶.

La afirmación del carácter falible de la conciencia presupone la creencia en un orden moral objetivo. Hay quien teme que la proclamación de la verdad moral conlleve una merma de la libertad humana. Se dice que al acentuar el objeto de la moralidad se desatiende a su sujeto. Pero esta interpretación se apoya en el supuesto erróneo de que la libertad y la verdad se inhiben mutuamente. Hay que reconocer que toda acentuación unilateral del costado subjetivo va en

3 «... en los juicios de nuestra conciencia anida siempre la posibilidad de error. Ella *no es un juez infalible*: puede errar» (VS 62).

4 «La ordenación racional del acto humano hacia el bien en toda su verdad y la búsqueda voluntaria de este bien, constituyen la moralidad. Por tanto, el obrar humano no puede ser valorado moralmente bueno sólo porque sea funcional para alcanzar éste o aquel fin que persigue, o simplemente porque la intención del sujeto sea buena» (VS 72). «... no basta la buena intención, sino que es necesaria también la recta elección de las obras» (VS 78).

5 «En el caso de que tal conciencia invencible no sea culpable... la conciencia no pierde su dignidad porque ella, aunque de hecho nos orienta de modo no conforme al orden moral objetivo, no cesa de hablar en nombre de la verdad sobre el bien» (VS 62).

6 «En las palabras de Jesús antes mencionadas [Mt 6, 22-23] encontramos también la llamada a *formar la conciencia*, a hacerla objeto de continua conversión a la verdad y al bien» (VS 64).

detrimento del costado objetivo. Quienes siguen ese camino se ven abocados al subjetivismo⁷. Pero la inversa no se cumple: al poner el énfasis en la verdad, no socavamos la libertad, sino que la inauguramos. Toda libertad que merezca ese nombre se nutre del contacto con la realidad, o al menos está habitada de la añoranza de ese contacto.

La Encíclica también menciona, en el número 55, otra raíz teórica del malentendido que enfrenta verdad a libertad. Las normas morales —se dice— son universales a fuerza de ser abstractas. Se refieren a rasgos típicos de las situaciones que nos interpelan, e ignoran forzosamente los rasgos únicos e irrepitibles. Por ello, se hace indispensable el concurso de la conciencia individual, que atiende a la irrepitible peculiaridad de cada caso y *decide* qué se debe hacer. Incluso tendría autoridad para dictaminar la presencia de una excepción a cualquier norma. «Sólo tomando "autónomamente" estas decisiones —se lee en el número 56— el hombre podría alcanzar su madurez moral».

En esta posición hay una parte de verdad. Que las normas morales tipifican deberes y, por ello mismo, desatienden lo estrictamente individual, es evidente. Ninguna percepción de una situación real se agota en conceptos. Que en ocasiones los rasgos individuales, no aprehendibles conceptualmente, son moralmente relevantes y hemos de atender a ellos para modular la regla pertinente al caso, todo esto se acepta desde antiguo⁸. Pero aquí terminan los aciertos de esta posición. No es de recibo, en primer lugar, la caracterización decisionista de la operación de la conciencia. Semejante interpretación, aun cuando no llegue a los extremos de atribuir fabulosamente a la conciencia una función creadora de valores⁹, está reñida con la transitividad —lograda o fallida— que caracteriza al juicio de la conciencia. El rechazo de toda interferencia subjetiva es justamente lo propio de los espíritus libres. En segundo lugar, tampoco es verdad que cualquier norma pueda ser derogable en atención a los pormenores irrepitibles del caso, toda vez que, como sostendremos más adelante, hay vetos morales que no admiten excepción.

7 «En algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a *exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto que sería la fuente de los valores...* Pero, de este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, de 'acuerdo con uno mismo', de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral.» (VS 32).'

8 La virtud aristotélica de la *phronésis* tiene por cometido salvar la distancia que existe entre los principios universales y los casos individuales.

9 Véase el texto citado en la nota 7.

II

Íntimamente relacionada con el fenómeno de la conciencia moral está la cuestión de la autonomía personal, aspecto decisivo de la vida espiritual de toda persona y también un problema central para la reflexión filosófica. En el número 39 de la *Veritatis Splendor* se habla de «un falso concepto de autonomía». Pero si hay un concepto falso, será porque hay uno verdadero. ¿Cuál es éste? El verdadero concepto de autonomía que nos propone la Encíclica se funda, de nuevo, en la unidad indisoluble de libertad y verdad.

Hoy los discursos dominantes fundan a menudo la defensa de la autonomía en el relativismo moral. Éste adopta varias figuras. Cuando es extremo, niega validez universal a todo juicio ético, sin distinción, y exalta la capacidad individual para crear valores y vivir con arreglo a ellos. Pero esto es contradictorio: si ningún juicio de valor es intencionadamente verdadero, tampoco lo será el que encarece la creación de valores. Es claro que por este camino no hay manera de fundar el ideal de la autonomía. De ahí que sea más frecuente una variante atenuada del relativismo, que reconoce validez a las normas que regulan la convivencia, pero proscribte todo discurso universal acerca de los contenidos de la felicidad individual¹⁰. Se dice que no hay estilos de vida mejores ni peores, sino que todo es cuestión de preferencia individual. Como no hay verdad en este terreno, no hay razones legítimas para imponer a nadie un determinado modo de vida. De ahí la necesidad de la tolerancia.

Este último planteamiento es engañoso, por cuanto nos confronta con una falsa alternativa. Se nos da a elegir entre:

- a) aceptar una cierta doctrina de la vida buena y, en fuerza a su verdad, imponerla a los demás; y
- b) no profesar ninguna doctrina y, por ello, respetar las opciones discrepantes de los demás.

Como la primera actitud sería totalitaria y la segunda tolerante, es claro que plantear la alternativa en estos términos es resolverla. Pero no es menos claro que con ello se escamotea una tercera posibilidad, única aceptable. Ésta consiste en

- c) profesar una doctrina de la vida buena y, con todo, renunciar a imponérsela a los demás.

¹⁰ Aquí, como en tantos aspectos del pensamiento moral contemporáneo, se deja sentir el ascendiente de Kant, quien en su *Crítica de la razón práctica* (Observación II al Teorema II) sentó la imposibilidad de una teoría sustantiva de la felicidad que fuera universalizable.

La clave está en advertir que el principio de tolerancia no implica relativismo de ningún tipo. El respeto al modo de vida ajeno no es índice de aprobación o indiferencia. Uno puede —y debe— respetar el estilo de vida ajeno aunque le parezca erróneo. Lejos de apoyarse en el relativismo, esta afirmación de la autonomía moral de los sujetos adultos se funda en la afirmación absoluta e innegociable de la dignidad humana. Más concretamente, en la convicción de que el ejercicio de la razón práctica individual —que busca la verdad para vivir de acuerdo con ella— es parte irrenunciable de una existencia humana digna.

Un caso paradigmático del modo de pensar que he criticado lo encontramos en un difundido ensayo de Victoria Camps ¹¹. Tras sostener —sin argumento— que no hay modo de cualificar universalmente la vida buena, afirma la autora que en el ámbito de la vida privada todo está permitido, no hay normas (p. 20). Cuando más adelante define la tolerancia, de manera muy consecuente, como «la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas» (p. 73), se hace evidente que aquí se intenta vincular el principio de autonomía (a través del principio correlativo de tolerancia) al relativismo escéptico tocante a la vida buena. En realidad, este relativismo no se halla ni mucho menos en una posición ventajosa para defender ninguno de esos principios. ¿En qué podría basarse tal defensa? Sea cual sea el criterio que se ofrezca, ¿cómo evitar que éste se emplee para reivindicar *otros* aspectos de la vida buena, con la consiguiente aproximación a la teoría de la felicidad que se desea evitar? Ante este peligro, la autora no encuentra cosa mejor que fundar el principio de tolerancia en el hecho histórico de su aceptación: «Nos quedan los principios, derechos, criterios que nuestra sociedad ha ido registrando y aceptando como fundamentales» (p. 111). A nadie escapará que esta apelación a la historia incurre en la falacia naturalista, toda vez que se pasa de la *descripción* del curso de la historia a su *aprobación*.

Entiendo que esta interpretación de la autonomía moral, que se apoya en el nexo de libertad y verdad, es la que está a la base de la Encíclica. Por cierto que la mencionada conexión no es exclusiva de la doctrina católica. También la filosofía, desde sus orígenes, ha defendido esta misma idea. La filosofía se define por el ideal socrático de la lucidez absoluta, del conocimiento cierto de la verdad misma. La afirmación de Sócrates de que una vida sin examen no merece la pena vivirse y la promesa evangélica de que la verdad nos hará libres, apuntan en una misma dirección.

11 Cf. Victoria Camps, *Virtudes Públicas*, colección Austral, Madrid 1990.

III

Querría decir algo también acerca de la crítica que se hace en el capítulo 2 de la Encíclica a varias teorías del deber contemporáneas. Me centraré en el caso del teologismo, examinado pormenorizadamente en los números 71 a 83. Se denomina teleológica a cualquier teoría del deber según la cual el fin justifica los medios. Es decir, cualquier acción sería lícita con tal de que trajera las mejores consecuencias para la humanidad. Quizá un ejemplo contribuya a aclarar el sentido de esta teoría. Imagínese a un juez que, en un país crispado por conflictos raciales, haya de juzgar a un hombre de color acusado de matar a un blanco. El juez sabe perfectamente que el hombre es inocente. Pero también sabe, por experiencia, que si dicta una sentencia absolutoria se producirán disturbios callejeros que se saldarán con numerosas muertes. ¿Qué debe hacer el juez? Según la ética teleológica, ha de inmolarse al inocente, pues con ello se ahorrarán vidas humanas —y de lo que se trata es justamente de eso, de buscar el beneficio de la humanidad—. No es difícil señalar las implicaciones más inmediatas de este modelo de razonamiento ético. El teleologismo implica la anulación de todas las normas morales universales, salvo la que ordena perseguir el mayor bien de la humanidad. Queda anulada la norma que dice que no hay que castigar al inocente, pues se nos invita a castigarlo cuando la situación lo aconseje. Pero lo mismo ocurre con cualquier otra norma. ¿Es lícito mentir? La ética teleológica contesta que eso depende de si mentir tiene mejores o peores consecuencias que decir la verdad. ¿Es lícito humillar al prójimo? Eso depende de si la situación lo aconseja. Y así con todas las normas universales.

Las éticas teleológicas también se denominan «consecuencialistas» debido justamente a que hacen depender la rectitud moral de la bondad de las consecuencias totales de la conducta. Otras veces se habla de «proporcionalismo». Esta variante teórica nace de la hipertrofia de un aspecto, de suyo subordinado, de una doctrina tradicional. El *principio del doble efecto* sostiene la legitimidad de ciertas acciones que tienen alguna secuela negativa, siempre y cuando se trate de un efecto colateral o secundario (nunca un medio) y su maldad guarde proporción con el bien que se pretende salvaguardar. Así, puede ser legítima la ablación del útero canceroso de una mujer embarazada¹² (a pesar de que esa operación provocará la muerte del feto) si la intención del médico es únicamente curar a la madre (de suerte que él hubiera utilizado cualquier otro método, por desgracia

12 El ejemplo procede de Joseph de Finance, S.J., *Éthique général*, Roma 1988, pp. 324-325.

inexistente, que no provocara la muerte del feto) y guarda proporción el bien logrado con el mal provocado. Pues bien, el proporcionalismo consiste en descontextualizar la última condición mencionada y elevarla a criterio moral independiente. Se sostiene entonces que cualquier acción es correcta con tal de que el balance de bienes y males que cause resulte positivo. El método de deliberación moral vuelve a ser la ponderación de bienes (*Güterabwägung*), con lo que cualquier tipo de conducta resulta legítima por sus consecuencias.

Frente a este planteamiento, que en los últimos años ha ganado terreno incluso en el seno de la teología moral católica¹³, la Encíclica reivindica la objetividad de las normas universales e incluso afirma la existencia de vetos absolutos, es decir, de tipos de acciones que no son admisibles bajo ningún concepto, por muy buenas que sean las consecuencias que se sigan de su realización. Que el teleologismo es incompatible con la doctrina cristiana es cosa que se echa de ver cuando meditamos en el caso de Judas Iscariote. La traición de Judas tuvo unas consecuencias inmejorables: nada menos que la redención de la humanidad entera. Desde la perspectiva teleologista, esa acción merece aplauso. Sin embargo, Jesús no le felicita, sino que dice que más le valiera no haber nacido¹⁴.

Pero no sólo ocurre que el teleologismo es incompatible con el cristianismo. También es insostenible desde una perspectiva estrictamente filosófica. Estoy convencido de que la misión de la teoría filosófica del deber es reconstruir, de una manera sistemática y crítica, lo dado a la conciencia moral ordinaria¹⁵. En este intento naufraga una y otra vez el teleologismo: lleva a aberraciones como sostener que es lícito en ocasiones inocular a un inocente. Además, el cálculo de las consecuencias totales de nuestra conducta es sencillamente impracticable, como también nos recuerda la Encíclica en el número 77.

Los números 90-94 de la Encíclica hacen referencia a la posibilidad extrema del martirio. Esto nos sorprenderá a quienes adviertan el vínculo profundo que existe entre el heroísmo y los vetos morales absolutos que la Encíclica afirma frente al teleologismo. Dijimos que éste declara moralmente lícitas, y aun obligatorias, las acciones que fomenten el mayor bien de la humanidad. Pero, para evitar todo círculo lógico, ese bien ha de ser definible en términos premorales. Esto es precisamente lo que niega quien prefiere la muerte a la iniquidad. Con su sacrificio proclama que un factor esencial del bien del hom-

13 Entre los autores que han defendido el teleologismo se encuentran A. Auer, F. Böckle, C. Curran, J. Fuchs, F. Scholz y B. Schüller.

14 Cf. Robert Spaemann, 'Über die Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik', *Philosophisches Jahrbuch* 88. Jahrgang, Freiburg/München 1981.

15 Así lo he sostenido en mi libro *Deber y valor*, Tecnos, Madrid, 1992.

bre consiste en su compromiso incondicional con la justicia —la cual ha de poseer una definición previa e independiente—. Esto mismo ha dicho la filosofía desde sus orígenes. También Platón nos recuerda repetidamente que el imperativo supremo no ordena salvar el pellejo a toda costa, sino vivir bien; pero no hay vida buena fuera de la justicia.

Además, el héroe moral (e incluso el hombre íntegro que no se ve envuelto en situaciones extremas), al mostrarnos que es *posible* vivir a la altura del ideal, nos revela que ese ideal constituye un auténtico deber también para nosotros.

IV

En algunos medios de comunicación se ha acusado a esta Encíclica de suponer una lamentable vuelta a una mentalidad medieval. En particular, se dice que el texto implica el compromiso del Papa con el pensamiento tomista. Se dice que Juan Pablo II, lo mismo que León XIII, entiende la filosofía de Santo Tomás de Aquino como doctrina oficial de la Iglesia,

Por mi parte, me permitiré discrepar de esta opinión. Me parece innegable que la terminología del capítulo 2 es de cuño tomista. Pero las ideas expresadas por medio de ese lenguaje no son privativas del tomismo —no hace falta ser tomista para defender la mutua implicación de libertad y verdad, o para afirmar que hay obligaciones universales, o para rechazar el teleologismo—. Estas mismas tesis podrían haberse formulado sin menoscabo también con otros lenguajes: con el del personalismo, con el del intuicionismo, con el de la fenomenología. El Papa ha escogido el del tomismo, acaso para favorecer la comparación de este texto con otros de Papas anteriores que se valieron del mismo lenguaje. Pero extraer conclusiones apresuradas de esta elección me parece injustificado —como sería injustificado declarar al Papa kantiano porque en el número 48 hable de la «exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio»—. Y a quien piense que mi interpretación es excesivamente bienintencionada, le remito al número 29, donde se dice que «el Magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular ni menos filosófico...».

Con todo —pensarán algunos— tanta insistencia en *la* verdad se hace sospechosa. ¿No delata la convicción de haber conquistado la verdad de una vez por todas, o al menos haber identificado el método seguro que nos la irá rindiendo progresivamente?

A esto hay que contestar que *el sentido y la trascendencia moral* de la verdad son captados con anterioridad a toda tematización filo-

sófica, cuanto más a la elaboración cabal de una teoría de la verdad. De hecho, la vida filosófica —como cualquier otra forma de existencia auténtica, sea intelectual, artística, social o religiosa— es inaugurada por la temprana conmoción espiritual que provoca la contemplación del valor de la verdad.

La actividad filosófica se define por el *telos* del conocimiento pleno. Pero la verdad no sólo figura al final del proceso, sino que es también el motor que lo pone en marcha. Me parece de la mayor importancia no subestimar este período germinal de la vida filosófica. No es una fase luego superada. Algunos de sus logros —algunas verdades morales— permanecen decisivamente. No será menester revalorizarlas en un momento posterior de la evolución intelectual, someténdolas a los criterios de una filosofía más o menos elaborada. Antes bien, esas evidencias tempranas juzgan a toda filosofía.

V

Concluiré estas reflexiones con una observación crítica. En varios lugares de la Encíclica se sostiene que los preceptos morales negativos no tienen excepción posible¹⁶. Que los preceptos positivos sí admiten excepción (a saber, cuando entren en conflicto con deberes más imperiosos) es cosa que nadie negará. Por mi parte, estoy convencido, además, de la existencia de algunos «vetos absolutos» (esto es, preceptos negativos que no admiten excepción; tales los que prohíben matar a un inocente o torturar)¹⁷. Pero la Encíclica va mucho más lejos al reconocer a todos los preceptos negativos sin distinción la condición de vetos absolutos.

Esto es sorprendente, toda vez que la mayor parte de los preceptos negativos parecen ser revocables en determinadas circunstancias. En principio no hay que mentir. Pero sólo en principio: ¿no hacemos bien en dar (falsas) esperanzas a un enfermo terminal agobiado por el miedo a la muerte? En principio no hay que matar. Pero, ¿no pasan por legítimas en determinadas circunstancias la defensa propia, la guerra justa o el tiranicidio? Y no vale justificar estas excepciones alegando el principio del doble efecto, pues las acciones en discusión son *medios*, no efectos colaterales.

Podría ensayarse la siguiente explicación. Los preceptos negativos a que hace referencia la Encíclica no son tan generales como los que prohíben mentir o matar, sino que incluyen salvedades que deli-

16 Por ejemplo, en el número 52.

17 Cf. el párrafo 38 del libro citado en la nota 15.

mitan más estrechamente el tipo de conducta incorrecta. Exhibirán, por tanto, la siguiente estructura: «No realices la acción A salvo que te encuentres en la situación S» (por ejemplo: «no mates sino en defensa propia»). Pero tampoco esta explicación parece satisfactoria, pues una vez admitida una excepción al principio general, en la mayor parte de los casos¹⁸ no se ve por qué no va a ser posible identificar nuevas situaciones excepcionales que obliguen a un nuevo estrechamiento de la prohibición. La única manera de excluir *a priori* toda excepción es formular un principio del tipo: no matarás *injustamente*. Pero entonces incurrimos en una tautología.

Es posible que la dificultad que aquí planteo sea más aparente que real. Tal vez una estipulación terminológica precisa bastaría para resolverla. En todo caso, hubiera sido deseable que la Encíclica, que no ha rehusado el arduo abordaje técnico de algunas cuestiones, se hubiese mostrado más explícita en este punto.

LEONARDO RODRÍGUEZ

18 Esta salvedad se hace en atención a las normas cuyo carácter de veto absoluto es reconocible *a priori*.