

Istituto Giovanni Paolo II
per studi su matrimonio e famiglia

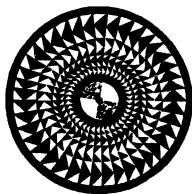
1

RIVISTA DI STUDI
SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

ANTHROPOTES

Pubblicazione scientifica semestrale

1988



Città Nuova Editrice

**«OGNI ATTO CONIUGALE DEVE ESSERE APERTO
A UNA NUOVA VITA»:
VERSO UNA COMPRESIONE PIÙ PRECISA**

GERMAIN GRISEZ* - JOSEPH BOYLE** - JOHN FINNIS*** - WILLIAM E. MAY****

I. INTRODUZIONE

È frequente incontrare interpretazioni errate dell'affermazione «ogni atto coniugale deve essere aperto a una nuova vita» e di altre affermazioni simili del recente insegnamento cattolico riguardante la contraccezione¹. Due sono le interpretazioni errate più frequenti. La prima è: nessuna coppia può avere rapporti sessuali senza avere l'intenzione di procreare. L'altra è: nessuna coppia può avere rapporti sessuali nei periodi in cui i coniugi ritengono che la procreazione sia impossibile. Come interpretazione dell'insegnamento della Chiesa, queste affermazioni devono essere considerate errate. Infatti, la Chiesa insegna che la contraccezione è sempre illecita e che la regolazione naturale della fertilità (NFP) non sempre è illecita. Ma la regolazione naturale della fertilità facilita i rapporti sessuali coniugali senza l'intenzione di procreare, nei periodi in cui la procreazione è ritenuta impossibile. Inoltre, la Chiesa non ha mai insegnato che i rapporti sessuali coniugali sono leciti solo se la coppia decide di procreare; ed alle coppie che sanno di essere sterili, non è mai stato proibito di sposarsi.

Noi pensiamo che l'unica interpretazione plausibile della affermazione «ogni atto sessuale coniugale deve essere aperto a una nuova vita» sia: è illecito, per coloro che compiono un atto sessuale coniugale, cercare di impedire la trasmissione della vita che il loro atto potrebbe causare. Poiché, se essi cercano di impedire ciò che il loro atto potrebbe causare, essi scelgono di chiuderlo alla nuova vita.

* Mount Saint Mary's College, Emmitsburg, Maryland - ** St. Michael's College University, Toronto, Ontario - *** University College, Oxford, England - **** The Catholic University of America, Washington, D.C.

¹ L'affermazione è formulata in modo leggermente diverso da PAOLO VI, *Humanae vitae*, 11 (AAS 60 [1968], q. 488) (con riferimenti a *Casti connubii* e al discorso di Pio XII alla Società delle Casalinghe Cattoliche italiane); e da GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 29 (AAS 74 [1982], p. 1156), che fa seguito alla proposizione 22 della Sessione del Sinodo dei Vescovi del 1980. Inoltre, le differenti formulazioni sono anche tradotte diversamente. Non crediamo che queste differenze siano materia del presente studio.

Intesa in questo modo, l'affermazione «ogni atto sessuale coniugale deve essere aperto alla nuova vita» esprime lo stesso significato che: «la contraccezione è sempre illecita». Tuttavia, la formulazione affermativa aiuta a capire ciò che è la contraccezione, poiché indica l'oggetto preciso dell'atto contraccettivo. «Contracezione » significa soltanto la prevenzione del *concepimento*, ma l'atto contraccettivo cerca di impedire *l'inizio della vita di una possibile persona*. La distinzione è solo concettuale, ma noi pensiamo che ciò sia importante, poiché il far riferimento esplicitamente alla nuova vita richiama l'attenzione sul fatto che la contraccezione è un atto contro la vita.

La caratterizzazione della contraccezione come atto contro la vita è uno degli elementi piú importanti della ininterrotta tradizione cristiana che condanna la contraccezione come sempre illecita. Ad esempio, un canone, *Si aliquis*, concernente la contraccezione, fu incluso nella legge universale della Chiesa dal 13° secolo fino al 1917: «Se qualcuno per soddisfare un desiderio sessuale o per odio premeditato, compie qualcosa contro un uomo o contro una donna, o dà qualcosa da bere in modo che egli non possa generare, o essa non possa concepire, o per impedire la generazione, deve essere ritenuto come omicida»². Questo canone non dice che la contraccezione è un omicidio; la tradizione non ha compiuto un tale errore. Il canone piuttosto dice che la contraccezione deve essere considerata come viene considerato l'omicidio. Considerare la contraccezione come viene considerato l'omicidio, non solo rende chiaro che la contraccezione è illecita, ma sottolinea, inoltre, che il suo essere contro la vita è la ragione per cui essa è illecita.

Quando la contraccezione è considerata un atto contro la vita, essa viene giudicata illecita sia al di fuori che all'interno del matrimonio. Storicamente, la contraccezione era probabilmente piú comune tra le persone non sposate che tra le coppie sposate, e la tradizione comunemente condannava la contraccezione senza distinguere se essa veniva usata all'interno o al di fuori del matrimonio. Ma la *Casti connubii* considera soltanto il caso della contraccezione all'interno del matrimonio, poiché il matrimonio è il tema principale dell'enciclica. Negli anni '60, il tema trattato dalla Chiesa era la contraccezione soltanto all'interno del matrimonio, perché coloro che sostenevano la contraccezione affermavano di voler soltanto giustificare il suo uso nel matrimonio, e non sostituire l'intera moralità tradizionale riguardante il sesso.

² *Decret. Greg. IX*, lib. V, tit. 12, cap. V; *Corpus iuris canonici*, ed. A.L. RICHTER - A. FRIEDBURG, Tauchnitz, Leipzig 1881, 2, 794: «Si aliquis causa explendae libidinis vel odii meditatione homini aut mulieri aliquid fecerit, vel ad potandum dederit, ut non possit generare, aut concipere, vel nasci soboles, ut homicida teneatur». Alcuni traducono «causa explendae libidinis», che ha un senso talmente largo da coprire tutte le motivazioni provocate dall'impulso sessuale, con «per soddisfare la libidine», che limita senza necessità la motivazione al vizio abituale.

L'insegnamento recente della Chiesa, incentrato sull'uso della contraccezione nel matrimonio, condanna la contraccezione facendo particolare riferimento agli atti coniugali, e la distingue dalla regolazione naturale della fertilità praticata rettamente dalle coppie sposate.

Gli oppositori di questo insegnamento quasi sempre sostengono che la contraccezione non può essere distinta moralmente dalla regolazione naturale della fertilità, poiché, essi affermano, entrambe si propongono di prevenire la gravidanza. Riguardo a questa argomentazione, chi difende la tradizione deve o mostrare che la contraccezione differisce moralmente dalla regolazione naturale della fertilità precisamente nella sua relazione con il valore della vita, o evitare di fondare l'illiceità della contraccezione sul suo carattere di atto contro la vita.

Apparentemente, l'insegnamento recente della Chiesa sceglie l'ultima alternativa. Infatti, nonostante la tradizione sottolinei il carattere contro la vita della contraccezione, l'insegnamento recente della Chiesa è incentrato quasi interamente sulla illiceità della contraccezione in relazione ad altri valori, in particolare la castità, l'amore coniugale e il carattere sacro dell'esercizio virtuoso della sessualità nel matrimonio³.

Noi pensiamo, tuttavia, che, anche se la contraccezione è illecita per molte ragioni, essa è illecita primariamente ed essenzialmente a causa del suo essere contro la vita. In questo studio cercheremo di mostrare che la contraccezione e la regolazione naturale della fertilità differiscono fondamentalmente proprio perché la contraccezione è necessariamente contro la vita, mentre la regolazione naturale della fertilità non lo è. Cercheremo anche di spiegare come altri argomenti contro la contraccezione siano collegati a questo preciso argomento che noi riteniamo essere quello fondamentale. Speriamo che queste chiarificazioni aiutino a superare alcune delle confusioni create da certe formulazioni dell'*Humanae vitae* e della *Familiaris consortio*, formulazioni che riguardano non i loro insegnamenti centrali, ma le loro spiegazioni sul perché la contraccezione sia moralmen-

³ Naturalmente, il recente insegnamento della Chiesa non ignora totalmente il carattere contro la vita della contraccezione. PAOLO VI, *Omelia per la festa dei Ss. Pietro e Paolo*, 29 giugno 1978 (AAS 70 [1978], p. 397; *L'Osservatore Romano* [ed. ingl.], 6 luglio 1978, p. 3), si riferisce a *Humanae vitae* come una difesa della vita «alla fonte vera dell'esistenza umana», richiama *Gaudium et spes*, 51, sull'aborto e l'infanticidio, e aggiunge: «Non facemmo altro che accettare questa eredità, quando, dieci anni fa, pubblicammo l'enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968; cfr AAS 60 [1968], pp. 481-503). Questo documento prende ispirazione dall'insegnamento inviolabile della Bibbia e del Vangelo, che conferma le norme della legge naturale e i dettati insopprimibili della coscienza sul rispetto della vita umana, la cui trasmissione è affidata alla paternità e maternità responsabili». Anche GIOVANNI PAOLO II, nell'*Omelia alla Messa della Gioventù*, Nairobi, Kenya, 17 agosto 1985 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 8, parte 2a, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985, p. 453; *L'Osservatore Romano*, ed. ingl., 26 agosto 1985, 5), sottolinea che il segno più importante dell'autodonazione è quando le coppie accettano volentieri i figli, cita *Gaudium et spes*, 50 e aggiunge: «Ecco perché le azioni contro la vita come la contraccezione e l'aborto sono illecite e non degne di buoni mariti e mogli».

te illecita e sul perché la regolazione naturale della fertilità può essere accettata moralmente⁴.

II. CONTRACCEZIONE: UN ATTO ESSENZIALMENTE CONTRO LA VITA

È chiaro che l'atto della contraccezione, considerato dal punto di vista morale, non può essere circoscritto entro i confini di uno specifico modello di comportamento. Infatti, vi sono molti modi differenti di attuare la contraccezione, e vi sono molti comportamenti esterni che possono essere, ma non sono necessariamente, altrettanti modi di attuare la contraccezione.

Da una parte, l'uso di barriere, droghe o coitus interruptus sono comportamenti differenti, scelti spesso come contraccettivi; essi sono più o meno efficaci. Molte persone erratamente si affidano a tecniche contraccettive inefficaci, comportandosi nel modo richiesto da queste tecniche. Ognuno di questi comportamenti è scelto per attuare la contraccezione, e quindi, moralmente parlando, è un modo di ricorrere alla contraccezione⁵.

D'altra parte, comportamenti che nella loro esteriore figura sono usualmente modi contraccettivi, possono essere scelti per altre ragioni. Ad esempio, per trattare alcune condizioni patologiche, le donne che non hanno mai rapporti sessuali, alcune volte assumono medicine o sostanze

⁴ Benché la trattazione del presente articolo ricalca nostri precedenti studi sui punti precisi trattati in questa sede, alcuni elementi utili per completare il presente studio sulla moralità della contraccezione e sulle questioni ivi connesse possono essere trovati in alcune delle nostre precedenti pubblicazioni: GERMAIN GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, Bruce, Milwaukee 1964; *Marriage: Reflections Based on St. Thomas and Vatican Council II*, «Catholic Mind», 64 (giugno 1966), pp. 4-19; *Contraception and Reality*, «Triumph», in three parts: febbraio 1968, pp. 21-24; marzo 1968, pp. 18-21; aprile 1968, pp. 27-30; *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1^o. *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, capp. 35 e 36; JOSEPH M. BOYLE JR., *Human Action, Natural Rhythms, and Contraception: A Response to Noonan*, «American Journal of Jurisprudence», 26 (1981), pp. 32-46; JOHN FINNIS, *Natural Law and Unnatural Acts*, «Heythrop Journal», 11 (1970), pp. 365-387; «*Humanae vitae*»: *Its Background and Aftermath*, «International Review of Natural Family Planning», 4 (1980), pp. 141-153; *Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood*, «Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia: Anthropos», 1 (1985), pp. 43-55; WILLIAM E. MAY, *Sex, Marriage, and Chastity: Reflections of a Catholic Layman, Spouse, and Parent*, Franciscan Herald Press, Chicago 1981; *Contraception and Catholicism*, Christendom Publications, Common Faith Tract No. 5, Front Royal, Va. 1983; *Contraception*, «*Humanae vitae*», and *Catholic Moral Thought*, Franciscan Herald Press, Chicago 1984; RONALD LAWLER, OFM CAP. - JOSEPH M. BOYLE JR. - WILLIAM E. MAY, *Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation, and Defense*, Our Sunday Visitor, Huntington, Ind. 1985.

⁵ Ecco perché PAOLO VI in *Humanae vitae*, 14: AAS 60 (1968), p. 490, formula il rifiuto della contraccezione con i termini di «ogni atto... che intende impedire la procreazione come un fine o come un mezzo».

normalmente prescritte come contraccettivi. Donne sposate fertili, che hanno rapporti sessuali, a volte assumono le stesse sostanze senza intenzione di usare dei contraccettivi, anche se la terapia ha come effetto secondario che esse non possono concepire.

In quanto non circoscritta in uno specifico modello di comportamento, la contraccezione è simile a molti altri atti, come, per esempio, il chiedere scusa. Ci sono molti modi di chiedere scusa, e comportamenti che, alcune volte, hanno il significato di chiedere scusa, possono avere anche altri e persino opposti significati. E, sotto questo aspetto, la contraccezione non è come molti altri atti, ad esempio come lo stringere le mani. Per intraprendere l'atto di comunicazione interpersonale, che noi chiamiamo «stringere le mani», una mano deve essere posta in contatto con la mano di un'altra persona.

Alcuni atti sessuali, come la fornicazione, sono piú assimilabili allo stringere le mani che al chiedere scusa. Sotto questo aspetto, gli atti sessuali non sono simili alla contraccezione. Partendo dal presupposto che la contraccezione è un peccato, essa non è un peccato sessuale, come la masturbazione, la fornicazione, l'adulterio, il comportamento omosessuale, ecc. Un dittatore che volesse controllare la popolazione, potrebbe attuare la contraccezione, aggiungendo una sostanza che riduca la fertilità nella fornitura di acqua potabile pubblica. Egli non adotterebbe nessun comportamento sessuale e potrebbe non volere tale comportamento. Potrebbe anche esortare la popolazione alla castità, ma nello stesso tempo potrebbe ritenere che, poiché la popolazione potrebbe non ascoltarlo, aggiungere delle sostanze nell'acqua costituirebbe una prevenzione della venuta all'esistenza di possibili persone, che egli non vuole.

La contraccezione può essere definita soltanto in termini di credenze, intenzioni e scelte che rendono il comportamento contraccettivo. Per attuare un comportamento contraccettivo, una persona deve pensare che: 1) alcuni comportamenti, che una persona potrebbe realizzare, causeranno probabilmente l'inizio di una nuova vita; 2) alcuni altri comportamenti potrebbero impedire questo inizio. La scelta della persona è per questi altri comportamenti e la sua intenzione immediata e rilevante (che potrebbe essere anche orientata ad ulteriori scopi) è che la nuova possibile vita non cominci. (Qui e in ciò che segue, «inizio» e «venire all'esistenza» si riferiscono sia all'inizio della vita di una possibile persona, sia anche al permanere nell'esistenza della persona. Quindi, la contraccezione mira ad impedire sia l'inizio della vita sia l'essere dell'individuo la cui vita potrebbe iniziare se non impedita).

Questa definizione rende chiaro che la contraccezione è solo contingentemente rapportata al rapporto sessuale coniugale. Infatti, la definizione di contraccezione non include né comporta che la persona che la attua abbia rapporti sessuali, ancor meno che abbia rapporti sessuali coniugali. Tuttavia, se qualcuno ha rapporti sessuali e attua la contraccezione, compie due atti distinti. Una coppia giovane tentata di fornicare, ha due scel-

te da fare, non una: se avere rapporti o no, se attuare la contraccezione o no. La coppia può decidere di avere rapporti e di non attuare la contraccezione, accordandosi che, in caso arrivi una gravidanza, essi si sposeranno. Molte coppie sposate che hanno rapporti coniugali non attuano mai la contraccezione; questi coniugi possono essere sterili, o non più fertili, o ignoranti riguardo la contraccezione, o assolutamente contrari ad essa. Quindi, quelli che scelgono di attuare la contraccezione, lo fanno chiaramente per scelta e con comportamenti completamente distinti da quelli che si attuano, scegliendo di avere rapporti coniugali e portando avanti questa scelta.

Tuttavia, la contraccezione è ritenuta spesso come un atto sessuale, e la moralità della contraccezione è trattata come materia di etica sessuale. La ragione è che la contraccezione presuppone ed è strettamente collegata agli atti sessuali. Poiché non vi sarebbe occasione di praticare la contraccezione se non esistesse la possibilità di dare inizio ad una gravidanza, e una gravidanza avviene raramente staccata da alcuni atti sessuali.

Poiché la contraccezione può essere definita sulla base della sua intenzione che una nuova possibile vita non inizi, ogni atto contraccettivo è necessariamente contro la vita. Coloro che scelgono questo atto, spesso intendono raggiungere altri beni: ad esempio, non procreare irresponsabilmente, provocando cattive conseguenze a persone già esistenti. Ma, scegliendo la contraccezione come mezzo per ottenere questi beni, essi rifiutano necessariamente una nuova vita. Essi immaginano che, senza nessuna prevenzione, una nuova vita verrà all'essere, essi vogliono che questa possibile persona non venga all'essere, e effettivamente fanno in modo che essa non esista mai. Questa volontà è contro la vita. Ogni atto contraccettivo, pertanto, è necessariamente contro la vita.

Inoltre, in se stesso e per se stesso, un atto contraccettivo non è altro che un atto contro la vita. Infatti, essendo esso (atto contraccettivo) separato dall'atto sessuale che ne è l'occasione, l'atto contraccettivo non può essere considerato parte di quell'atto sessuale. Quindi, la contraccezione nel matrimonio non è parte di nessun atto coniugale. La contraccezione è collegata agli atti coniugali solo strumentalmente, in quanto essa diminuisce la possibilità di gravidanza che può essere un motivo per evitare i rapporti coniugali.

Dato questo fatto, non si potrebbe sostenere: poiché i rapporti coniugali sono leciti, la contraccezione *coinvolta in essi* può essere accettata. Se l'atto contraccettivo e l'atto coniugale fossero un unico atto umano, questo argomento potrebbe essere accettato, poiché questo unico atto potrebbe essere analizzato come un atto con due effetti. Tuttavia, il principio del doppio effetto non è usato correttamente, giustificando ciò che è fatto in un atto, mediante le buone caratteristiche di un atto diverso e distinto dal primo.

III. CONTRACCEZIONE: ILLECITA PERCHÉ CONTRO LA VITA

Leggendo questa parte del presente studio, alcuni potrebbero pensare che il nostro argomento prova troppo, non provando pertanto nulla, poiché ad essi potrebbe sembrare che la regolazione naturale della fertilità non differisce dalla contraccezione in un qualche modo, che la potrebbe rendere moralmente accettabile, se il nostro argomento riguardante la contraccezione fosse valido. Tuttavia, piuttosto che cercar di far tutto in una volta, in questa parte tratteremo soltanto la contraccezione e lasceremo per la sezione VI la spiegazione del perché la regolazione naturale della fertilità differisca in modo moralmente significativo dalla contraccezione.

Nel suo essere contro la vita, la contraccezione è simile all'omicidio deliberato. Se la contraccezione è simile all'omicidio, la prima domanda è: che cosa è illecito nell'omicidio? Nel cercare di definire la risposta a questa domanda, noi non ci riferiamo a quegli omicidi che potrebbero essere giustificati, come, ad esempio, l'uccidere in guerra, ma ci riferiamo all'uccisione intenzionale di un innocente, che è certamente illecita⁶.

Una parte della ragione per cui l'omicidio deliberato è illecito risiede nel fatto che è illecito danneggiare delle persone, e l'amore non danneggia. Uccidere qualcuno è un caso estremo di danno verso una persona. Di più, in questo caso, il danno verso una persona è diretto e sicuro, diversamente dai danni che una persona può fare ad un'altra, quando — ad esempio, con il furto — una persona viola alcuni dei diritti di un'altra, danneggiandola solo indirettamente. La vita di una persona è la sua vera realtà. Quindi, rinunciare alla propria vita per un altro, è il più grande sacrificio che una persona può fare.

Tuttavia, uccidere qualcuno non è illecito moralmente soltanto perché la persona che viene uccisa perde il bene della vita. Se fosse così, sarebbe anche moralmente illecito uccidere accidentalmente qualcuno, poiché anche l'uccisione accidentale causa la perdita della vita di una persona. Una condizione essenziale dell'illiceità dell'omicidio deliberato è che esso implichi una volontà contro la vita. Nonostante che la bontà della vita che viene distrutta costituisca la ragione per la quale l'omicidio deliberato è illecito, il male morale dell'omicidio risiede primariamente nel cuore dell'uccisore.

Il Nuovo Testamento sottolinea chiaramente, contro concezioni legalistiche false, che la moralità è nel cuore. Un uomo può commettere adulterio senza mai toccare una donna. Ed egli non ha bisogno di desiderare di commettere adulterio con qualche donna reale. Forse non esiste al mondo una donna vera con cui egli desideri commettere adulterio. Ma se

⁶ Per una trattazione più completa dell'etica dell'omicidio, vedi JOHN FINNIS - JOSEPH M. BOYLE JR. - GERMAIN GRISEZ, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford U. Press, Oxford - New York 1987, cap. 11.

egli immagina una compagna ideale e acconsente liberamente al suo desiderio che essa sia reale veramente, in modo che egli possa commettere adulterio con lei, egli commette adulterio. Certamente, ogni peccato è nel cuore di ciascuno prima che nei suoi atti, e l'atto peccaminoso di una persona è illecito a causa del suo cuore pieno di male. Quindi, l'omicidio deliberato è primariamente illecito perché la *volontà* contro la vita che esso implica non può trovarsi in un cuore pieno di amore.

Di solito, quando le persone adottano la contraccezione, esse sono interessate a compiere un atto sessuale che ritengono possa portare ad un concepimento. Se non pensassero a questo, non avrebbero alcuna ragione per adottare la contraccezione. Guardano al futuro e pensano al bambino che potrebbe nascere. Forse, per qualche motivo valido o meno, trovano questa prospettiva ripugnante: «noi non vogliamo che un possibile bambino inizi a vivere». Come la definizione stessa di contraccezione rende chiaro, questa volontà è contro la vita; è un odio reale (anche se non necessariamente emozionale) contro un possibile bambino che essi immaginano e rifiutano, esattamente come la volontà di accettare la venuta all'essere di un bambino è un atto reale di amore verso questa possibile nuova persona.

Alcune confusioni tra sentimenti e volontà tendono ad oscurare il significato morale di «desiderare», «amare», «volere», «odiare», «non volere», ecc. Tutte queste espressioni possono essere usate per riferirsi sia ad emozioni che ad atti volitivi o ad entrambi contemporaneamente. In molti casi, volontà e sentimento si oppongono l'uno all'altro, e, in molti casi, sentimenti forti intervengono quasi indipendentemente da ogni volontà rilevante, e viceversa. Quindi, mentre può sembrare strano parlare di «odio reale» riferendosi alla volontà contraccettiva, l'espressione è precisa e non deve essere erroneamente interpretata suggerendo un *animus* emozionale.

In breve, la contraccezione è simile all'omicidio deliberato, nonostante le loro notevoli differenze, poiché entrambi implicano una *volontà* contro la vita. La nostra tesi è che la volontà contro la vita che è implicata nella contraccezione è un male morale, nonostante noi non pensiamo che essa sia normalmente male allo stesso modo che la volontà omicida.

Per fondare questa tesi, iniziamo con due premesse di base, che nessuno potrà confutare. *Primo*, le scelte moralmente rette devono conformarsi alla ragione e non essere contrarie ad essa. Una *seconda* premessa di base è: in se stesso, il venire all'essere di una nuova vita è un gran bene umano. Affermare questo non vuol dire che tale bene non può essere accompagnato da alcuni mali che, in realtà, possono rendere il pensare ad esso come una cosa ripugnante, ma vuol dire soltanto che, non considerando nessun altro fattore, la prospettiva della nascita di un'altra persona è una ragione per agire a favore della sua venuta all'essere e che, in se stessa e per se stessa, questa prospettiva non offre ragioni per cercare di prevenirla e realizzarla.

Date queste premesse, ne consegue che la scelta contraccettiva certamente non può essere giustificata, se non si ha una ragione per prenderla. (Per il momento, lasciamo impregiudicata la questione se quella scelta possa giustificarsi, quando ci fosse una ragione per prenderla). Infatti, la prospettiva del venire all'essere di una nuova persona offre, al contrario, delle ragioni per non scegliere la contraccezione. E, pertanto, scegliere la contraccezione, senza una ragione, è indiscutibilmente fare una scelta contro la ragione, in disaccordo con essa.

Anche se alcune persone scelgono la contraccezione senza avere una ragione per farlo, esse hanno un motivo emozionale. Uno di questi motivi è che alcune persone considerano la prospettiva del venire all'essere di una nuova vita come evento inaccettabile in sé. La loro motivazione è come quella degli omicidi che uccidono qualcuno non per qualche motivo, ma soltanto per un odio emozionale. Il loro atteggiamento è chiaramente immorale. Il canone *Si aliquis* menziona questo motivo quando si riferisce a coloro che attuano la contraccezione per «odio».

Se coloro che hanno questo motivo non vedessero una ragione per non attuare la contraccezione, non avrebbero nessuna scelta moralmente significativa di attuare o meno la contraccezione. In casi particolari, essi potrebbero essere inibiti da considerazioni estetiche, economiche, o da altre considerazioni, incluso l'insegnamento della Chiesa sulla contraccezione. Ma queste inibizioni sono accidentali per la contraccezione in se stessa, e quindi non le prenderemo in esame. Coloro che sono motivati da odio emozionale verso la nuova possibile persona, se non hanno nessuna ragione per agire in modo contrario, attueranno la contraccezione senza nemmeno considerare di poter avere a disposizione un'altra possibilità: quella di non attuarla.

L'ultimo punto merita di essere preso in considerazione non solo nel caso di odio emozionale, ma anche in altri casi. Si può parlare di scelta, solo se l'alternativa ad essa — se non altro l'alternativa di non compiere una scelta — ha qualche ragione di essere compiuta. Se si ha una ragione per compiere un atto e nessuna per non compierlo, non esiste alternativa vera e propria al compimento dell'atto medesimo. In situazioni come queste, non si ha da compiere una scelta, ma si agisce in accordo semplicemente alla ragione (per cui si compie l'atto), senza *scegliere* di agire in questo modo. Per esempio: se uno viene a conoscenza di qualcosa che suscita la sua curiosità, pensa al modo con cui soddisfarla e se non ha nessuna ragione per non soddisfarla, egli mette in atto ciò che serve a questo scopo, senza aver fatto alcuna scelta.

Ma colui che trova inaccettabile la prospettiva concreta dell'inizio di una nuova vita e che, quindi, è emozionalmente motivato per rifiutare questa possibile nuova persona, può, tuttavia, essere capace di apprezzare la intelligibile bontà della venuta all'essere di una nuova persona, può vedere ciò come motivo per non scegliere la contraccezione, e tuttavia scegliere di seguire il motivo emozionale contro la ragione. Precisamente nel

suo essere così contro la ragione, questa scelta di attuare la contraccezione è immorale, e questa immoralità non è accidentale, ma essenziale a questa scelta di attuare la contraccezione.

Poche persone però sono motivate, per attuare la contraccezione, da un odio emozionale contro la possibile persona che, in caso contrario, potrebbe venire all'essere. Generalmente, le persone hanno dei motivi estrinseci. In alcuni casi i motivi estrinseci implicano ragioni genuine e molto serie ma, in altri casi, esse sono soltanto emozionali.

Coloro che considerano la prospettiva di una nuova vita che viene all'essere e trovano questa prospettiva ripugnante emozionalmente, non a causa di un odio per la possibile persona, ma per altri elementi che coinvolgono la situazione totale che si prospetta loro, potrebbero dire: «In alcuni casi, noi vorremmo avere un altro bambino e saremmo dei buoni genitori, ma, considerando tutto l'altro che noi vogliamo, semplicemente non vogliamo avere un altro bambino». (E qui e in tutto questo studio, «un altro bambino» dovrebbe essere inteso come «un bambino o un altro bambino», e «non vogliamo» dovrebbe essere inteso come «non vogliamo ora o mai»). Tali persone possono ammettere che scegliere su questa base di attuare la contraccezione è contrario alla ragione ed è un segno di grande egoismo. Ma essi possono essere non preoccupati sinceramente di questo fatto: «Noi scegliamo di occuparci di noi stessi e non vediamo niente di sbagliato in questo».

Oggi, molte persone medio-borghesi attuano la contraccezione a causa di tale egoismo, siano o no consapevoli interamente della sua immoralità. Per essi, le considerazioni morali diventano significative soltanto quando un comportamento individuale non razionale ha delle conseguenze sociali. Benché essi liberamente agiscono contrariamente alla ragione quando pensano che un loro comportamento determinato non colpisce nessun altro che loro stessi, la loro coscienza si risveglia quando la giustizia verso gli altri entra in gioco. Non vedendo nessuna ingiustizia nella contraccezione, essi non vedono la sua immoralità. Tuttavia, i cristiani impegnati, e molti altri, rifiutano questa concezione errata di moralità. Per essi, la scelta di attuare la contraccezione potrebbe essere giustificata, se mai, soltanto da una seria ragione.

Le ragioni variano⁷. Per alcuni, la ragione è che le responsabilità implicite nell'aver un altro bambino potrebbero interferire con la carriera professionale. (E qui e in tutto questo studio, «ragione» deve essere intesa come «ragione o serie di ragioni, pur comunque complesse»). Altri ritengono che essi dovrebbero avere una maggiore sicurezza economica, altrimenti non possono permettersi un altro bambino. Coloro che giudicano

⁷ Pro XII, *Discorso alla Società delle Casalinghe Cattoliche italiane* (AAS 43 [1951], p. 846), fornisce una lista delle ragioni che servono come indicazioni per usare l'astinenza periodica: fattori medici, eugenetici, economici e sociali. Questi stessi fattori costituiscono le ragioni per coloro che scelgono la contraccezione, motivati da qualcosa di più di una semplice motivazione emozionale.

valide entrambe queste ragioni, e varie altre ragioni, forse giustamente ritengono che avere un altro bambino potrebbe essere irresponsabile moralmente.

Naturalmente, coloro che scelgono per qualche ragione di attuare la contraccezione, invocano questa ragione per giustificare la loro azione. Tuttavia, essi conoscono che vi è anche una ragione per non attuare la contraccezione, in particolare il bene della vita di una nuova persona che viene all'essere, che la contraccezione impedisce. (Di nuovo, noi lasciamo da parte le ragioni accidentali per attuare la contraccezione e la ripugnanza meramente emozionale, che inibiscono qualcuno dallo sceglierla). Infatti, se essi fossero semplicemente non coscienti del carattere contro la vita della contraccezione, non avrebbero bisogno di fare una *scelta* per la contraccezione, poiché non vedrebbero nessuna ragione per non attuare la contraccezione. (Potrebbero avere bisogno di fare scelte *circa la contraccezione*, poiché potrebbero avere ragioni per non scegliere alcune tecniche contraccettive che hanno alcuni effetti negativi o collaterali).

Se essi potessero scegliere la contraccezione senza andare contro nessuna ragione, potrebbero accoglierla rettamente. Ma si rendono conto che la contraccezione è una scelta contraria all'inizio della possibile vita di una nuova persona, e che in se stessa e per se stessa questa è una ragione per non scegliere la contraccezione. Quindi, essi sono coscienti che la loro scelta è contraria ad una ragione; ma forse suppongono che la loro scelta non sia immorale, perché si deve ritenere (pensano) che la ragione che hanno per attuare la contraccezione giustifica in qualche modo la loro scelta.

Tuttavia, il semplice fatto che essi hanno una ragione per attuare la contraccezione non giustifica la loro scelta. Infatti, ciò non elimina la ragione valida per non attuare la contraccezione, la prospettiva della vita di una nuova persona.

Mentre la moralità richiede che una persona agisca sempre in armonia con la ragione, essa non richiede — e non può richiedere — che essa agisca sempre seguendo ogni ragione che si ha per agire. Le persone, normalmente, hanno delle ragioni per compiere molte più azioni di quelle che possono fare in realtà. Esse possono scegliere tra tutte le azioni per cui hanno delle ragioni. Inoltre, le scelte immorali molto spesso sono compiute non senza una ragione, ma per eccellenti ragioni. Per esempio, le persone spesso compiono ingiustizie per assicurare benefici reali a coloro che amano. Così, ogni qualvolta esiste una ragione per compiere una azione e una ragione per non compierla, si sceglie in armonia con la ragione scegliendo di non compierla, ma si sceglie contrariamente alla ragione scegliendo di compierla, a meno che la ragione per compierla non sia *preferibile razionalmente* alla ragione per non compierla⁸.

⁸ Riguardo ai fondamenti teoretici del punto che trattiamo brevemente in questo paragrafo, vedi GERMAIN GRISEZ - JOSEPH BOYLE - JOHN FINNIS, *Practical Principles, Moral*

Così, se la scelta di attuare la contraccezione non deve essere immorale, poiché essa è contro la vita e per ciò stesso contraria alla ragione, la ragione per attuare la contraccezione deve essere preferita razionalmente alla ragione per non attuarla, cioè alla ragione secondo la quale in se stesso il venire all'essere di una nuova persona è un grande bene.

Per stabilire la preferibilità razionale della ragione per attuare la contraccezione, le due ragioni devono essere comparate razionalmente. Per fare ciò, è necessario uno standard attraverso il quale paragonare le due ragioni, precisamente in quanto esse sono ragioni per agire. Ma un tale standard non esiste e non può esistere. (Noi abbiamo sviluppato questo punto molto a lungo in altra sede e soltanto brevemente lo spiegheremo qui)⁹. Pertanto, il tentativo di giustificare la contraccezione inevitabilmente fallisce, e, dunque, la scelta di attuare la contraccezione è contraria alla ragione, e, quindi, è immorale.

Se vi fosse un metodo razionale per stabilire che la ragione *a favore* di una scelta è razionalmente preferibile alla ragione *contro* questa scelta (o viceversa), allora la ragione, che l'uso di questo metodo ha mostrato essere razionalmente meno preferibile, per questo stesso fatto, cesserebbe di essere una ragione in rapporto a questa situazione di scelta. Ma, in questo caso, la situazione cesserebbe di essere una situazione di scelta tra alternative razionali, e, quindi, non rimarrebbe nessuna scelta tra queste alternative. Se la ragione per fare questa scelta e la ragione contro di essa fossero i soli motivi validi in questa situazione, si agirebbe semplicemente in accordo con la ragione in questo momento non contraria. (Naturalmente, vi sono spesso altre possibilità. Tra queste vi potrebbe essere l'opzione di abbandonare la ragione e seguire alcune motivazioni puramente emozionali).

L'argomento precedente astratto, secondo il quale non può esistere un metodo razionale in base al quale stabilire la preferibilità razionale della ragione per attuare la contraccezione, è, noi pensiamo, conclusivo. Ma molte persone che riconoscono che l'inizio della vita di una nuova persona è un bene, pensano tuttavia che la scelta di attuare la contracce-

Truth, and Ultimate Ends, parte seconda, sezione VII, «American Journal of Jurisprudence», 33 (1988).

⁹ Per la trattazione completa della incommensurabilità razionale della concretizzazione di beni in conflitto presenti nelle alternative disponibili per la libera scelta, vedi FINNIS - BOYLE - GRISEZ, *Nuclear Deterrence*, cit., pp. 249-267, le note 268-272 e le opere ivi citate. L'argomento contro la commensurabilità razionale stabilisce la verità di una proposizione significata dal dire: «Il fine non giustifica i mezzi». La commensurabilità razionale dei beni che sono ragioni per agire, sarebbe necessaria per giustificare l'uso dei mezzi contrari a un bene per giungere ad un fine che è in conflitto con un altro. «Non è lecito compiere il male che potrebbe provocare un bene» può esprimere la stessa proposizione. È controverso se ciò è espresso o meno in San Paolo (*Rm* 3, 8). Ciò è chiaramente espresso in *Humanae vitae*, 14 (AAS 60 [1968], p. 491).

zione può essere razionale. Esse sono convinte che valori in conflitto possono essere comparabili razionalmente in alcuni casi, poiché le persone in effetti li comparano.

Per fare ciò, le persone pensano e comparano due possibili futuri: uno in cui un possibile bambino vive e un altro in cui egli non vive. Essi pensano che il futuro in cui il bambino non vive sia il migliore. Certamente, ciò è quello che a loro sembra. Essi *sentono* che il futuro senza il bambino sarebbe migliore del futuro con lui. Ma possono *sapere* veramente che il futuro senza il bambino sarebbe razionalmente migliore? Chiaramente, non possono saperlo. Per conoscere ciò, dovrebbero sapere quello che Dio sa, non solo il futuro immediato a breve termine o un altro possibile futuro di questo mondo con o senza il bambino, ma anche il posto di questo possibile bambino e di chiunque altro sia, visto nel piano di Dio per il suo Regno. La provvidenza umana non può spingersi così lontano.

Se il paragone di questi due possibili futuri non è un atto razionale, cosa è? Esso è l'espressione del sentimento di coloro che lo fanno. Il possibile futuro senza un bambino *sembra* migliore solo perché è il futuro che essi vogliono più fortemente. La loro volontà non è necessariamente meramente egoista, ma non può essere razionale. Che il possibile futuro senza un bambino possa essere migliore (cosa che essi non possono sapere) non può far sí che essi non *desiderino* un possibile futuro con lui. Tuttavia, il loro non desiderare un possibile bambino e tutte le possibili conseguenze che derivano dal venire all'essere del bambino, può e fa loro sentire che un possibile futuro senza il bambino sarebbe migliore. Perciò, le ragioni ritenute sufficienti per stabilire la preferibilità razionale di attuare la contraccezione sono soltanto un motivo emozionale. Poiché la scelta di attuare la contraccezione è contro la vita e perciò così contraria ad una ragione, questo motivo emozionale di attuare la contraccezione non offre alcuna giustificazione di nessun genere.

La scelta di attuare la contraccezione, pertanto, non è solo contraria ad una particolare ragione, ma è contraria ad una ragione che non può mai essere ragionevolmente controbilanciata da una ragione più forte. E, quindi, è contraria *alla ragione come tale* e, dunque, immorale.

Ma, forse che le persone che ritengono razionale fare questo piuttosto che quello, normalmente non iniziano, facendo confronti tra i possibili futuri e considerando quale sarà il migliore: il futuro che verrà se faranno questo o il futuro che verrà se faranno quello? Certamente, ci sono due generi di situazioni nelle quali le persone confrontano i futuri possibili, come fondamento completo o parziale per motivare razionalmente la scelta di compiere quest'azione piuttosto che quella.

1) Nel primo caso, un confronto di tal genere stabilisce la preferibilità razionale di una determinata ragione per agire (in un certo modo). Ma, così facendo, si elimina la considerazione alternativa in quanto ragione

per agire diversamente (o per non agire affatto). Poiché non vi è una ragione contraria, la ragione dotata di preferibilità razionale conduce da sé sola all'azione e la scelta è preclusa.

Per esempio, se un pilota di un aereo che sta per cadere, pensa che egli può precipitare in un'area sia più densamente popolata sia meno densamente popolata (e non vede nessun'altra differenza fra le due aree, all'infuori della densità di popolazione), il suo confronto dei possibili futuri stabilisce la preferibilità razionale, in ordine alla salvezza di vite umane, di atterrare in un'area meno densamente popolata. Ma con questo giudizio di preferibilità razionale (e supponendo che nessun altro motivo sia presente), il pilota non avrà nessuna ragione per far atterrare il suo aereo in un'area più densamente popolata. E così, non è necessario scegliere e pertanto la preferibilità razionale — di mettere in pericolo un numero minore di persone — istituita dal confronto dei possibili futuri, preclude la scelta e conduce da sola all'azione, più che offrire una ragione per scegliere di atterrare in un'area meno, piuttosto che più densamente popolata.

Altre volte uno dà inizio al processo deliberativo, supponendo che si debba fare una scelta, ma scopre che gli standards supposti della valutazione ed i limiti delle possibilità da tener presenti, rendono facile il giudizio secondo cui un solo possibile corso di azioni è razionalmente preferibile, eliminando così la necessità di fare una scelta.

Per esempio, se uno alla ricerca di una casa, è guidato nella ricerca solamente da tre fattori — il costo, la misura e la vicinanza ad una scuola — può trovare che alcune case siano migliori di altre quanto all'uno o all'altro di questi fattori, ma non quanto a tutti e tre. Nessuna delle ragioni per acquistare una di queste case può essere giudicata razionalmente preferibile alle ragioni che supportano le altre alternative. Ma se uno trova una casa che è a prezzo migliore, e più grande e più vicina ad una scuola di qualsiasi altra casa offerta sul mercato, la preferibilità razionale della ragione per comperarla è immediatamente percepita. Inoltre, a meno che egli diventi interessato anche ad altri fattori — per esempio il carattere dei vicini di casa o la solidità della struttura — alla fine non avrà nessun'altra ragione per scegliere una qualsiasi altra casa offerta sul mercato. E così, egli avrà una ragione talmente indiscutibile per comperare *questa* casa, che non ha nessun bisogno di sceglierla.

I giudizi razionali nell'ambito della tecnica — giudizi che riguardano i mezzi più efficaci per un fine definito — sono elaborati in questa tipica maniera. Ma i giudizi morali che riguardano le scelte libere, hanno sempre come loro oggetto ciò che è il vero bene per la persona umana, e nessuno può stabilire confronti ragionevoli, nel modo proprio della razionalità tecnica, all'interno di ciò che è il vero bene della persona umana. Confronti di tal fatta sono qui fuori luogo, dal momento che le persone sono sempre in apertura ed ogni persona è più che lo scopo particolare di una o di ogni azione umana.

2) Nella seconda classe di casi, i possibili futuri sono confrontati ed il loro confronto non preclude la scelta, ma nessuno è tale da esibire una preferibilità razionale di una determinata ragione per agire. Questo confronto serve in qualche modo all'apprezzamento razionale delle alternative, fra le quali rimane da fare la scelta.

Per esempio, se uno pensa di compiere un'azione che avrà come effetto collaterale un danno verso altri, può valutare la serietà di quell'effetto collaterale chiedendo: «Cosa proverei se questi effetti collaterali danneggiassero qualcuno di cui ho cura?». Nel rispondere alla domanda, i possibili futuri sono confrontati, ma non razionalmente, bensì sulla base di ciò che si *sente*. All'apprezzamento soggettivo dell'entità degli effetti collaterali, uno può applicare la regola d'oro e così giungere ad un giudizio morale; per il fatto che il suo proprio sentire gli impedirebbe di fare la stessa cosa alla persona di cui ha cura, egli potrebbe giudicare che l'ingiustizia inerente all'accettazione degli effetti dannosi collaterali è una buona ragione per non accettarli. Tuttavia, uno può essere tentato — cioè vedere una ragione — di agire in contrario a questo giudizio, dal momento che il confronto di possibili futuri non può stabilire la preferibilità razionale *da ogni punto di vista*, di un futuro nel quale uno non rinuncia ad agire ed ingiustamente accetta gli effetti collaterali dannosi agli altri.

In nessuno, dunque, dei due ambiti di situazioni, il confronto fra i possibili futuri può far apparire la preferibilità razionale della ragione per compiere una scelta alla ragione per non compierla (o viceversa). Dunque, questi modi nei quali le persone confrontano possibili futuri in ordine ad un giudizio razionale riguardante questa piuttosto che quell'azione, non possono essere usati per mostrare che la ragione per compiere una scelta — come la scelta della contraccezione — è preferibile razionalmente alla ragione che milita contro questa scelta stessa.

Infine, cosa dire circa quei casi in cui la ragione delle coppie per scegliere la contraccezione risiede nel fatto che essi giudicano per loro moralmente illecito avere un altro bambino? Certamente, esistono casi di questo tipo, e costituiscono l'argomento più plausibile per giustificare la scelta di attuare la contraccezione. Ma l'argomento precedente, che mostrava che non vi possono essere metodi razionali per confrontare ragioni per fare o non fare una scelta, è valido siano o no entrambe le alternative supportate da considerazioni morali. Quindi, la ragione che rende moralmente irresponsabile per una coppia avere un altro bambino non è ragionevolmente confrontabile colla ragione che fonda l'illiceità morale per tutti di ricorrere alla contraccezione. Scegliere in contrasto con l'una o l'altra di queste ragioni è scegliere contro la ragione, non in armonia con essa, e pertanto immorale.

Segue da ciò che queste coppie sono in una perplessità genuina, forzate a compiere il male se scelgono la contraccezione o no? No. Dato che la contraccezione è un atto e l'atto sessuale coniugale un altro, essi possono uscire da questa perplessità astenendosi dai rapporti coniugali.

Facendo ciò, essi possono evitare di scegliere di attuare la contraccezione, quindi evitare la volontà contro la vita che la contraccezione implica e, anche, servire fedelmente i valori che soggiacciono al loro obbligo morale di non avere un altro bambino. Essi possono agire in completa armonia con la ragione e non agire in nessun modo contrariamente ad essa.

Tuttavia, può essere obiettato che i rapporti sessuali coniugali, poiché servono l'amore coniugale, possono essere un bene anche se essi sono certamente sterili (durante la gravidanza, dopo la menopausa, ecc.). L'astinenza impedisce che il rapporto serva l'amore coniugale. Quindi, alcuni sostengono che le coppie sono obbligate a praticare la contraccezione in nome del loro amore coniugale. Se è vero questo, la scelta di astenersi è contraria alla ragione. Essi concludono che le coppie sposate che hanno un obbligo morale di non avere un altro bambino, non possono sfuggire alla perplessità, a meno che la scelta di attuare la contraccezione non sia in qualche modo in contrasto con la ragione, in questa situazione.

Come è possibile che la scelta di attuare la contraccezione non sia contro la ragione in questa situazione? Solo se vi è, dopotutto, un metodo razionale per bilanciare le ragioni pro e contro una libera scelta. Ma noi abbiamo brevemente indicato perché non può esserci un tale metodo.

Ancora, qualcuno obietterà che, in *questo caso*, la libera scelta può essere compatibile con un bilancio razionale delle ragioni. Infatti, certamente le coppie scelgono di attuare la contraccezione in questa situazione. E, si sosterrà, le ragioni sono anche chiaramente commensurabili: il servizio all'amore e alla vita, reso dalla contraccezione, è una ragione superiore al disservizio alla vita implicato in essa, poiché l'amore e la vita sono un tutto di cui la vita è solo una parte e, come tutti sanno, l'intero è più grande della sua parte.

La risposta a questa obiezione è che la prospettiva della vita di un nuovo bambino (che l'uso della contraccezione, eventualmente scelta, impedirebbe) non è una parte di un insieme di beni — appartenenti all'amore e alla vita — che possa essere servito attraverso la non venuta all'essere di un nuovo possibile bambino. Il valore di una possibile persona, la cui vita è impedita dalla scelta contraccettiva, rimane razionalmente incomparabile con il valore dei possibili benefici per l'amore e per la vita che quest'argomentazione pretende sarebbero acquisiti soltanto con un rapporto sessuale coniugale facilitato dalla contraccezione. Quindi, le ragioni per scegliere di non astenersi o di non applicare la contraccezione rimangono razionalmente incomparabili.

Cercheremo di spiegare nella sezione V perché la scelta di una coppia di astenersi dai rapporti sessuali coniugali per evitare di avere un altro bambino non è realmente contro la ragione, e, nella sezione VI, come la scelta di astenersi può essere messa in pratica con l'aiuto della regolazione naturale della fertilità, senza la volontà non razionale contro la vita che la contraccezione implica essenzialmente. Ma, prima di trattare questi argomenti, vogliamo rispondere alle obiezioni che chiamano in causa la

serietà della ragione per non usare la contraccezione, offerta dalla prospettiva di una nuova vita.

IV. RISPOSTE ALLE OBIEZIONI

Poiché l'argomento precedente dipende molto dal prendere seriamente la vita di una possibile nuova persona ed assimila la sua prevenzione a un atto di omicidio, coloro che difendono l'accettabilità morale della contraccezione si appelleranno a delle dissomiglianze. La validità dell'argomento che abbiamo dato non dipende dallo stabilire un'analogia con l'omicidio. Tuttavia, è appropriato rispondere alle obiezioni contro l'analogia, poiché essa è parte della tradizione che abbiamo cercato di chiarire, e rende manifesta la gravità della scelta di usare la contraccezione, gravità che anche la tradizione attesta.

1. *Prima obiezione*: la contraccezione non attacca una persona reale; impedisce soltanto che una possibile persona venga all'essere. Così, la volontà contro la vita che la contraccezione implica non è omicida.

Risposta: noi non diciamo che la volontà contraccettiva implicata nella contraccezione sia omicida. Tuttavia, essa è contro la vita ed è più simile all'omicidio di quanto si potrebbe supporre all'inizio. Tutti gli atti umani coinvolgono soltanto il futuro. L'omicidio non distrugge la vita intera della vittima; passato e presente non sono minacciati. L'omicidio impedisce solamente che la vittima abbia un futuro. E, quindi, la volontà omicida, come la volontà contraccettiva, è solo contro la vita che potrebbe essere e non contro la vita che è.

2. *Nuova obiezione*: ma quando le persone vengono uccise e il loro futuro interrotto, esse sono trattate ingiustamente. Esse, infatti, esistono e sono private della vita che possedevano. La contraccezione, tuttavia, non interrompe la vita che essa previene. Non c'è ancora una persona che può essere danneggiata. Quindi la contraccezione non compie ingiustizie. Sotto questo aspetto, è molto differente dall'omicidio che, deliberatamente, compie un'ingiustizia sulla vittima. Quindi la contraccezione, al contrario dell'omicidio, può essere accettata moralmente.

Risposta: è vero che la contraccezione non compie ingiustizie su una possibile persona la cui vita viene impedita. Ma da ciò non segue che la contraccezione sia moralmente accettabile. Infatti, l'omicidio è illecito non solo perché implica un'ingiustizia, ma anche perché porta ad effetto una volontà contro la vita che non ha una base razionale, una volontà che la persona uccisa non esista. Ed è per questo che il suicidio deliberato è illecito, anche nell'ipotesi che non si compia un'ingiustizia verso altri. Quindi, anche se la contraccezione non compie ingiustizie contro nessuno, è illecita perché implica necessariamente una volontà contro la vita, che

non ha basi razionali, dello stesso tipo di volontà che costituisce la illiceità del suicidio deliberato e dell'omicidio in generale.

Inoltre, il fatto che la contraccezione non compie ingiustizie alla possibile persona la cui vita è prevenuta, non significa che colui che sceglie la contraccezione non compia ingiustizie. Infatti, vi sono due modi in cui coloro che scelgono la contraccezione possono agire ingiustamente.

Il primo: ogni metodo di contraccezione, anche la sterilizzazione, ha un certo tasso di fallimenti. Quando il tentativo di contraccezione non ha successo, un bambino non desiderato viene all'essere. Oggi, abortire è una possibilità che può essere considerata. Ma, forse, il bambino potrà essere accettato ed amato. Anche in questo caso, il bambino comincerà la vita per caso, come qualcuno non voluto. Scegliere un metodo contraccettivo con la consapevolezza che esso può fallire e che un bambino può venire all'essere *come non voluto*, vuol dire desiderare di mettere un altro in posizione in cui una persona ragionevole non desidera trovarsi. Quindi, scegliere la contraccezione è un'ingiustizia, anche se essa non è efficace e il danno rimane nel cuore di chi sceglie la contraccezione.

Il secondo: alcuni dei metodi di controllo delle nascite più usati ed efficaci — i vari tipi di pillola e sistemi intrauterini (IUD) — qualche volta agiscono *dopo* che il concepimento ha avuto luogo, impedendo l'impianto e/o lo sviluppo dell'embrione. In questi casi, il metodo di controllo è considerato un vero aborto allo stato iniziale. Questo non è contraccezione, ma omicidio. Quindi, coloro che scelgono questi metodi di «contraccezione» compiono l'esatta ingiustizia dell'omicidio anche se, per ignoranza, essi non sono colpevoli di questo.

3. *Altra obiezione*: ma quelli che credono che l'aborto è illecito, potrebbero considerare attentamente questi problemi, decidere di usare altre forme di contraccezione di cui sono sicuri che non sono abortive, considerare che stanno correndo un rischio di concepimento, ma decidere dall'inizio di accettare ogni bambino che essi concepiranno per caso. Queste persone evitano di compiere un'ingiustizia e la loro volontà non è contro la vita.

Risposta: le loro volontà non sono certamente contro la vita nella stessa misura delle volontà di coloro che non si preoccupano se il metodo contraccettivo da loro usato sia abortivo e/o che non si impegnano in ogni caso ad accettare i bambini concepiti per caso. Tuttavia, essi vogliono che il possibile bambino, la cui vita cercano di prevenire, non venga all'essere. Se un concepimento avviene, essi possono prendere una buona soluzione, accettando il bambino, e non decidendo mai di abortire. Ma il bambino che viene all'essere per caso comincerebbe la sua vita precisamente come una persona *non voluta*.

4. *Nuova obiezione*: l'affermazione che un'aborto iniziale è un omicidio presume che il nuovo individuo sia una persona già a partire dal concepimento. Ma nessuno può essere certo di questo. Anche san Tommaso

pensava che l'individuo all'inizio è sub-personale, e che l'anima della persona è infusa soltanto dopo alcune settimane dall'inizio della gravidanza¹⁰.

Risposta: san Tommaso lavorava con la biologia del suo tempo che era erronea, supponendo che il nuovo individuo vivente viene all'essere dalla materia non vivente. (È ciò che sembra se non si ha un microscopio per guardare più attentamente). Egli era certo, naturalmente, che tutte le persone sono vive, non materia non vivente. Quindi, san Tommaso doveva supporre che l'anima personale è infusa dopo un certo tempo dall'inizio della gravidanza. Oggi sappiamo che ogni nuovo individuo umano vivente viene all'essere da particelle viventi del corpo dei suoi genitori. Sappiamo che nel concepimento vi è un nuovo individuo umano vivente e ogni cosa che osserviamo mostra che lo stesso individuo (almeno che non intervenga la morte) vive e si sviluppa continuamente dopo la nascita e fino alla morte.

In certe occasioni, il nuovo individuo si divide in due o più gemelli identici, trigemini, eccetera: forse, in occasioni più rare, due o più individui si combinano in uno. Tuttavia, dal concepimento in poi, non vi è niente altro che un individuo umano vivente o individui umani viventi.

Ma, se si esclude l'argomentazione riguardante lo *status* del non nato e di coloro che non saranno mai o mai più capaci di agire in modo propriamente personale, ognuno, oggi, stabilisce l'equazione tra «individuo umano vivente» e «persona umana». È vero, uno potrebbe insistere sulla *possibilità* logico-metafisica che un individuo umano non nato ad uno stadio primordiale non sia ancora una persona o che gli altri non siano più persone: possibilità che, lo ammettiamo, non si può assolutamente confutare. Questa possibilità, tuttavia, non offre nessun fondamento per ritenere, senza nessun ragionevole dubbio, che gli individui umani viventi, in una di queste condizioni, non siano persone. Se non vi fossero motivi per uccidere o danneggiarli gravemente (per esempio, con la sperimentazione o usando i loro organi), nessuna questione sul loro essere persona sarebbe sollevata.

Quindi, ritenere che essi *non sono* persone sulla base della *pura possibilità* che essi non siano persone, vuol dire permettere di ucciderle o danneggiarle *anche se sono persone*. La scelta di emettere questo giudizio contro il non nato ad uno stadio primordiale o contro coloro che non saranno mai o mai più capaci di funzionare in un modo specificatamente personale, non è solo una volontà contro la vita, ma una volontà omicida.

¹⁰ Per una risposta più estesa a questa obiezione, vedi l'eccellente analisi di T.V. DALY, SJ, *The Status of Embryonic Human Life: A Crucial Issue in Genetic Counselling*, in *Health Care Priorities in Australia: Proceedings of the 1985 Annual Conference on Bioethics*, ed. NICHOLAS TONTI-FILIPPINI, St. Vincent's Bioethics Centre, Melbourne 1985, pp. 45-47. Vedi anche GERMAIN GRISEZ, *Abortion: The Myths, The Realities, and the Arguments*, Corpus, New York 1970, pp. 25-27; GERMAIN GRISEZ - JOSEPH M. BOYLE JR., *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1979, 229-241.

5. *Nuova obiezione*: in pratica la contraccezione può implicare l'ingiustizia. Ma, secondo l'argomento che la paragona all'omicidio, questa ingiustizia non è la ragione base per cui la contraccezione è illecita. La ragione base è che essa implica una volontà contro la vita non fondata razionalmente, simile alla volontà implicata nel suicidio. Ma un'importante differenza rimane, per cui se qualcuno commette un suicidio, la vita di una persona esistente è distrutta. Quando le persone attuano la contraccezione in modo efficace, la vita di una persona possibile viene impedita. Questa differenza rimane ed è importante, anche se la contraccezione e il suicidio possono essere somiglianti in qualche modo.

Risposta: naturalmente la contraccezione è differente dal suicidio. Una possibile persona non è una persona esistente. Ma questa distinzione non è tale da stabilire che, mentre il suicidio è illecito, la contraccezione può essere moralmente accettabile. Infatti, la differenza tra contraccezione e suicidio non elimina questa similarità. Entrambi implicano una volontà contro la vita non fondata razionalmente.

Inoltre, la possibile persona, la cui vita è impedita, non è una pura astrazione, ma un individuo irripetibile e assolutamente unico che esisterebbe se il suo essere fosse benvenuto, piuttosto che impedito. Infatti, l'essere stati noi accettati nel venire all'essere fu un grande dono. L'inizio delle nostre vite, che la contraccezione avrebbe potuto impedire, è tutt'uno con la vita che noi viviamo oggi. Ognuno di noi dovrebbe tenere a mente questo fatto quando afferma che la contraccezione previene soltanto una possibile persona.

Inoltre, la similarità tra suicidio e contraccezione è più reale di quanto possa apparire immediatamente. Ogniqualevolta un bambino viene all'essere dalla comunione carnale di una coppia, la nuova persona è come se fosse parte emergente dei suoi genitori. Nonostante la contraccezione intervenga prima del concepimento di una nuova persona, essa è tuttavia una scelta che interferisce con la vita umana esistente. Infatti, prevenendo un bambino che i coniugi immaginano e rifiutano, quelli che scelgono di applicare la contraccezione attaccano le loro proprie vite, nel loro tendere a diventare una vita sola tramite il loro atto sessuale. Attraverso la contraccezione, essi, per così dire, commettono un suicidio limitato: scelgono di eliminare la loro vita umana nel momento in cui stanno per trasmetterla e la nuova persona potrebbe scaturire.

Le persone che non credono nella vita dopo la morte e in un Dio provvidente, generalmente negano che vi possa essere qualcosa di illecito nel suicidio deliberato, dato che non viene compiuta nessuna ingiustizia su altre persone. I cristiani sono più precisamente consapevoli della illiceità del suicidio deliberato perché pensano a ciò che Dio ha in progetto per una persona che consapevolmente e liberamente commette suicidio, e come Egli può considerare l'atto autodistruttivo di una persona.

Ma la contraccezione è veramente così diversa? La persona progettata e non voluta è considerata come una possibilità reale. Nessuno può cono-

scere ciò che Dio ha in mente per la vita di quella possibile persona e come Egli può considerare quelli che la impediscono. Se, come ora è stato sostenuto, la contraccezione è illecita perché coinvolge necessariamente una volontà contro la vita e non fondata razionalmente, questa illiceità è aggravata dall'irriverenza di questa volontà verso Dio, il Signore della vita, con il quale gli esseri umani possono solo cooperare, o rifiutare di cooperare, procreando responsabilmente persone per il suo Regno¹¹.

6. *Un'obiezione finale*: se la contraccezione è sempre illecita perché coinvolge una volontà non fondata razionalmente contro la vita, non sarebbe illecito provare a prevenire un concepimento che altrimenti potrebbe seguire ad una violenza sessuale? Anche coloro che fanno ciò, immaginano e rifiutano il bambino che potrebbe venire all'essere.

Risposta: la persona che sceglie di prevenire un concepimento che potrebbe derivare da una violenza sessuale, potrebbe scegliere la contraccezione. Chiaramente, è ciò che si verificherebbe se il responsabile di un'istituzione che ospita uomini e donne, incapaci di acconsentire a rapporti sessuali, compisse un piccolo sforzo o nessuno sforzo per prevenire la loro copulazione, ma fornisse contraccettivi per evitare gravidanze. Tuttavia, la violenza sessuale è l'imposizione dell'unione intima dei corpi da parte di qualcuno, senza il consenso dell'altro e colui che subisce la violenza sessuale ha il diritto di resistere per quanto è possibile. Nessuno mette in dubbio che colui che non può prevenire l'inizio di questa intimità, è moralmente giustificato nell'impedire la sua continuazione; per esempio nessuno mette in dubbio che una donna che si svegli e si trovi coinvolta in una violenza sessuale, non debba permettere al suo violentatore di eiaculare nella sua vagina, se essa può forzarlo a ritirarsi. Allo stesso modo, senza mai progettare e rifiutare il bambino che potrebbe essere concepito, le donne che sono vittime di violenza (o quelle che cercano di aiutarle) e che non possono impedire al violentatore di eiaculare vicino o dentro la vagina della vittima, sono moralmente giustificate, cercando di prevenire il completamento ultimo — cioè, il concepimento — dell'intima unione sessuale illecita.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Partecipanti ad un Seminario di studio sulla «Paternità Responsabile»*, 17 settembre 1983 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 6, parte 2a, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, p. 562; *L'Osservatore Romano*, ed. ingl., 10 ottobre 1983, p. 7), sottolinea che ogni persona viene all'essere attraverso l'amore creativo personale di Dio, e che le coppie sposate condividono soltanto l'opera di Dio, e aggiunge: «Quando, quindi, attraverso la contraccezione, gli sposi tolgono all'esercizio della loro sessualità coniugale la sua potenziale capacità procreativa, essi si attribuiscono un potere che appartiene solo a Dio: il potere di decidere *in ultima istanza* la venuta all'esistenza di una persona umana. Si attribuiscono la qualifica di essere non i *co-operatori* del potere creativo di Dio, ma i depositari *ultimi* della sorgente della vita umana. In questa prospettiva, la contraccezione è da giudicare, oggettivamente, così profondamente illecita da non potere mai, *per nessuna ragione*, essere giustificata. Pensare o dire il contrario, equivale a ritenere che nella vita umana si possano dare situazioni nelle quali sia lecito non riconoscere Dio come Dio».

Le misure che vengono prese in questo caso vogliono dire difendere dallo sperma del violentatore (come parte della sua persona) l'ovulo della donna (come parte della sua persona). Al contrario, se l'unione corporale intima del rapporto non è imposta alla donna ma cercata o permessa volontariamente, né essa né altri che permettono quest'unione sono concettualmente in grado di opporre difese a ciò. Quindi, fatta eccezione per la violenza, ogni misura contraccettiva è necessariamente scelta per prevenire il concepimento, non in quanto è il completamento ultimo di un'unione corporale intima, ma in quanto è l'inizio di una persona non voluta.

V. RAPPORTI CONIUGALI: NON OBBLIGATORI

Abbiamo considerato l'argomento secondo il quale, poiché i rapporti sessuali coniugali sono necessari per l'amore coniugale, le coppie che hanno ragioni valide moralmente per evitare di avere un altro bambino, sono giustificate nel far ricorso alla contraccezione. Abbiamo mostrato che, anche dando per certo che il rapporto coniugale sessuale sia necessario per salvaguardare e promuovere l'amore coniugale, l'uso della contraccezione non è giustificato. Ma abbiamo promesso di spiegare perché il rapporto coniugale non è necessario per servire l'amore coniugale. Mostrando ciò, chiariremo ora il concetto di castità, e specialmente di castità coniugale.

Si può francamente ammettere che l'astinenza sessuale può avere i cattivi effetti che spesso le sono attribuiti. Il Vaticano II insegna: «quando l'intimità della vita coniugale è interrotta, non è raro che la sua fedeltà sia messa in pericolo e possa venire compromessa la prole: allora infatti l'educazione dei figli e il coraggio di accettarne dei nuovi sono entrambi messi in pericolo»¹². In un linguaggio più semplice, il marito e la moglie diventano più irritabili l'uno con l'altro e esprimono i loro sentimenti trattando male i bambini; possono essere tentati di commettere adulterio, almeno con il pensiero; il loro amore si raffredda e sono meno propensi ad accettare altri bambini; il matrimonio può anche terminare in divorzio.

Tuttavia, questi e altri cattivi effetti provocati dall'astinenza dai rapporti coniugali, non derivano dall'astinenza in se stessa. Molte coppie sposate alcune volte devono astenersi per ragioni diverse dalla regolazione delle nascite, come una separazione necessaria, malattie, etc. Molte persone si astengono per periodi più o meno lunghi senza diventare irritabili, essere infedeli, ecc. In passato, molte coppie si astenevano per anni perché ritenevano di non dover avere altri bambini. Molte coppie oggi si astengono dai dieci ai venti giorni ogni ciclo — e a volte per periodi più lunghi — per la stessa ragione, e molte di queste coppie sono testimoni

¹² *Gaudium et spes*, 51.

dei benefici portati al loro rapporto coniugale dalla pratica dell'astinenza periodica.

Le coppie che si astengono dai rapporti sessuali coniugali senza incorrere in cattivi effetti sono capaci di farlo solo perché imparano che la maggior parte dei benefici dei loro atti più completi di rapporto coniugale, possono essere cercati e goduti in altri modi. Ad esempio, possono comunicare attraverso la conversazione, i gesti, scriversi dei biglietti; possono piacersi l'un l'altro tramite piccoli regali, complimenti, piccole sorprese; possono godere dello stare insieme facendo dei giochi, ascoltando musica, andando fuori a mangiare; possono esprimersi affetto a parole e tramite il tatto anche con certi gradi di limitata eccitazione sessuale.

Niente di tutto ciò provoca la soddisfazione del desiderio sessuale. Chiaramente, la frustrazione sessuale è il solo fattore essenzialmente collegato al rapporto sessuale che causa tutti i cattivi effetti che alcune persone soffrono in conseguenza all'astinenza dai rapporti coniugali. Tutto ciò fa sorgere una domanda: precisamente, in che rapporto sta la soddisfazione del desiderio sessuale con l'amore coniugale?

I rapporti coniugali sono essenzialmente collegati all'amore coniugale. Questa relazione assume il rapporto coniugale chiaramente in tre generi di occasioni:

1) L'amore coniugale comincia con l'impegno reciproco che costituisce il matrimonio ed è completato dal rapporto coniugale che lo consuma. Questo atto di rapporto sessuale fa sì che l'uomo e la donna, il marito e la moglie, siano due in una sola carne e fa sì che essi provino l'esperienza di essere sposati. Ma il rapporto coniugale, che serve l'amore coniugale consumando il matrimonio, non ha niente a che fare con la dinamica regolare del desiderio sessuale e la sua possibile frustrazione. Un singolo atto di rapporto sessuale consuma il matrimonio e questo atto non necessariamente ha molto a che fare con il desiderio sessuale. Come esperienza di soddisfazione sessuale, esso può lasciar molto a desiderare.

2) L'amore coniugale è anche completato dal rapporto coniugale da parte di coloro che desiderano bambini e sono preparati ad accoglierli.

3) Naturalmente, ci sono altre occasioni, come anniversari, periodi particolari passati insieme, ecc., in cui il rapporto coniugale è particolarmente appropriato per richiamare la realtà significativa e rinnovare l'esperienza essenziale — di essere uno nella comunione coniugale, — di quel rapporto coniugale che, per primo, ha consumato l'amore coniugale. Tuttavia, vi è poca correlazione tra la periodicità del desiderio sessuale spontaneo e non disciplinato da una parte, e, dall'altra, il calendario delle occasioni speciali di ogni coppia sposata.

Qualcuno obietterà che il calendario delle occasioni speciali di ogni coppia sposata sfortunatamente ha poca correlazione con i periodi non fertili. Così, l'obiezione potrebbe continuare, per le coppie che non devo-

no avere un altro bambino, l'amore coniugale può rimanere non servito dai rapporti coniugali in molte occasioni, a meno che l'uso della contraccezione non sia giustificato. Quindi, l'obiezione potrebbe concludere che l'uso della contraccezione è spesso necessario, anche lasciando da parte ogni urgente bisogno di soddisfare il desiderio sessuale.

La risposta è che il rapporto coniugale è certamente appropriato in tali occasioni e, certamente, serve l'amore coniugale, a patto che non vi siano ragioni per non compierlo. Tuttavia, le coppie che devono evitare un altro bambino possono celebrare queste occasioni senza avere dei rapporti coniugali e una parte importante delle loro esperienze di amore coniugale, in questi casi, è proprio la loro astinenza dai rapporti coniugali, per amore del bene comune — la loro fedeltà coniugale e i bambini — che essi stanno celebrando. Quindi, anche se i rapporti coniugali potrebbero essere appropriati, l'amore coniugale non li richiede, anche per queste celebrazioni.

Se qualcuno pensa che questa nozione di celebrazione è irrealistica, è solo a causa di un presupposto sottostante, secondo il quale il desiderio sessuale insoddisfatto potrebbe privarla di significato.

Quindi, mentre il rapporto coniugale è richiesto o appropriato a questi tre generi di occasione, se si lascia da parte il fattore del desiderio sessuale urgente e la sua frustrazione, la necessità che la coppia sposata abbia un rapporto in nome del loro amore coniugale, è molto limitata. Astenersi dai rapporti sessuali, in varie occasioni, per vari buoni motivi, incluso l'evitare la gravidanza, è compatibile con il concetto di servire l'amore coniugale avendo rapporti in quelle occasioni in cui l'amore coniugale realmente richiede un rapporto coniugale. E i cattivi effetti dell'astinenza coniugale sull'amore coniugale non possono essere attribuiti alla mancanza di rapporti sessuali coniugali che l'amore coniugale richiede realmente. I cattivi effetti dell'astinenza — altri da quelli che potrebbero essere prevenuti da attività appropriate che non portano all'orgasmo — sono causati da una e una sola cosa: vi è lo stimolo, è potente, e non è subordinato ai beni del matrimonio.

È vero, il rapporto coniugale, anche se non richiesto dall'amore coniugale, spesso può servirlo. Una coppia sposata, non ha bisogno di una ragione per avere un rapporto sessuale coniugale. Ogni coppia sposata normale a volte desidera avere un rapporto coniugale e, se non vi sono ragioni per non farlo, spontaneamente agisce secondo questo desiderio, anche senza averlo deliberato e senza fare una scelta. Tuttavia, una scelta è sempre necessaria quando essi sono consapevoli di qualche ragione per non avere rapporti coniugali. L'obbligo morale di una coppia di non avere un bambino è una buona ragione per non avere rapporti coniugali.

Nondimeno, molte persone oggi pensano che la soddisfazione del desiderio sessuale è, in se stessa, un bene importante per l'uomo, e che un aspetto irriducibile dell'amore coniugale sia semplicemente la soddisfazione

di questo desiderio entro i limiti del matrimonio. Ma questo modo di vedere molto diffuso è falso per tre ragioni.

La prima: in se stessa, la soddisfazione dei desideri naturali non è un bene delle persone umane. La soddisfazione del desiderio contribuisce al bene dell'uomo soltanto se essa è integrata in un ambito più vasto, determinato dalla ragione e da impegni moralmente onesti. Questa integrazione non è compiuta semplicemente inserendo la soddisfazione dei desideri in un contesto in cui essa può essere legittimata. Piuttosto, l'integrazione richiede che il desiderio sia soddisfatto solo in armonia con tutti gli scopi di quell'ambito entro il quale il fare ciò è legittimato, e che il desiderio non sia soddisfatto ogniqualevolta il soddisfarlo verrebbe in conflitto con uno di questi scopi.

Secondo: l'uso deliberato del rapporto coniugale, semplicemente per soddisfare il desiderio sessuale, non serve per l'amore coniugale, perché questo uso del rapporto coniugale ha caratteristiche che sono in contrasto con l'amore coniugale stesso.

Ciò apparirà chiaro se si considera la domanda: l'atto coniugale esprime e nutre l'amore coniugale anche quando i motivi della coppia per compierlo sono semplicemente riconducibili al desiderio sessuale? 1) Se essi hanno un rapporto per rispondere al desiderio sessuale, ma che sia contrario ad una ragione per non avere un rapporto, il rapporto non può esprimere e nutrire l'amore. Ma 2) se le coppie (per es. durante il primo mese) sono preparate a non avere un rapporto quando vi è una ragione per non averlo, allora, il loro rapporto, quando non vi sono ragioni che lo impediscono, motivato semplicemente dal desiderio sessuale, può esprimere e nutrire l'amore coniugale.

1) Il rapporto come risposta al desiderio sessuale, intrapreso in contrasto con una ragione per non compierlo, non può esprimere e nutrire l'amore, perché le azioni sono espressive e comunicative precisamente in quanto libere. Se un uomo ha una condizione nervosa incontrollabile, ad esempio quella di urlare ogni tanto «Sí, sí!», tutti presto concluderanno che questo suo dire «Sí, sí!» non ha nessun significato. Se sua moglie vuole il suo consenso su qualcosa di importante, gli chiederà di darlo per iscritto. Per essere capace di darsi nel rapporto coniugale, in maniera che ciò significhi qualcosa, una persona deve avere un controllo di sé, sufficiente per essere capace di scegliere di non avere rapporti sessuali quando vi è una ragione per non farlo. Così, per coloro che non si astengono quando vi è qualche ragione per non avere rapporti, il rapporto coniugale motivato semplicemente dal desiderio sessuale non può essere espressione e comunicazione di amore coniugale.

Partecipare al rapporto coniugale può avere il significato di un dono di sé solamente se la persona ha un sufficiente auto-possesso — uno non può dare ciò che non ha — da essere capace di resistere al desiderio sessuale quando vi sono ragioni per farlo. Quindi, avere un rapporto coniu-

gale, motivato solamente dal desiderio sessuale, non informato abitualmente dalla ragione, non può esprimere un dono di sé al proprio sposo o sposa. Esprime piuttosto il prendere il proprio sposo o sposa per se stesso. Infatti, nei rapporti interpersonali, i beni ricevuti da un altro, quando non sono donati veramente, sono semplicemente presi. Nel rapporto coniugale in cui manca il mutuo donarsi, il prendere può essere mutuo e volontario, ma quello che è ricevuto non è donato, ma soltanto ceduto volontariamente, poiché la libertà necessaria per donare è assente. La coppia soddisfa i propri desideri, ma il loro rapporto non esprime e non nutre la loro comunione coniugale, come avverrebbe invece se essi fossero abbastanza liberi per donarsi l'uno all'altro, piuttosto che costringersi a prendere questa soddisfazione l'uno dall'altro.

2) Se le coppie praticano l'astinenza quando hanno una ragione per non avere rapporti coniugali — quando questa ragione è il loro obbligo di non avere un altro bambino o altre ragioni — i loro atti di rapporto coniugale non sono mai scelti (nonostante una ragione contraria) semplicemente per soddisfare un rapporto sessuale. Quando queste coppie hanno rapporti sessuali, anche quando il desiderio sessuale è il loro solo motivo e il loro comportamento è spontaneo piuttosto che deliberato, essi possono avere una esperienza genuina della loro comunione coniugale. Col passare del tempo le loro emozioni si integreranno, i loro rapporti coniugali arriveranno sempre di più ad essere pienamente liberi e pieni di significato, e il loro comportamento diventerà sempre meno meramente spontaneo, e quindi si conformeranno sempre di più all'ideale reciproca donazione di sé.

Inoltre, nei loro atti di astinenza, scelti liberamente, nonostante il loro desiderio a volte urgente di avere rapporti, la coppia realizza anche e sperimenta la loro unità coniugale. Essi, infatti, scelgono di astenersi per una ragione e la ragione deve essere coerente con il loro impegno coniugale e può essere radicata nella loro reciproca fedeltà a tale impegno coniugale: essere esclusivamente l'uno dell'altra in questo aspetto delle loro vite, accettare i bambini come un dono e adempiere le loro responsabilità verso questi figli.

Vi è una *terza* ragione per non accettare il punto di vista molto diffuso che la soddisfazione sessuale, semplicemente come tale, può essere una ragione per scegliere di avere rapporti sessuali coniugali. A causa dell'importanza di questa ragione noi la spiegheremo più diffusamente.

Le coppie sposate non sono le sole a sperimentare il desiderio e a soffrire la frustrazione quando non lo soddisfano. Molte persone hanno lo stimolo di soddisfare il loro desiderio sessuale ad intervalli regolari e piuttosto frequenti. Così, molti ragazzi si masturbano; molti ragazzi e ragazze cominciano giochi sessuali insieme che arrivano all'orgasmo; molti di questi con inclinazione omosessuale fanno ciò che gli omosessuali fanno, e molte giovani coppie fornicano. Quando le persone che hanno provato

queste esperienze si sposano, spesso continuano ad avere rapporti sessuali semplicemente per soddisfare un desiderio sessuale, anche se limitano la loro attività sessuale a rapporti coniugali. Tuttavia, essendo sposati, essi pensano erroneamente di essere giustificati nel soddisfare il loro desiderio sessuale ogniqualevolta ritengono piacevole farlo.

Ma l'attività sessuale di queste coppie sposate non sarebbe accettabile moralmente alla sola condizione che sia limitata a un rapporto sessuale completo e culmini sempre in un rapporto coniugale? Sí e no. Poiché essi sono sposati, il loro rapporto coniugale è appropriato, e non è illecito come lo sono i modi per il soddisfacimento dello stimolo sessuale fuori del matrimonio. Ma se essi non sono preparati ad astenersi ogni qualvolta vi siano buone ragioni per non avere rapporti, il loro rapporto coniugale, usato soltanto per soddisfare il desiderio, è, sotto questo aspetto, simile ad un'attività sessuale extramatrimoniale scelta per questo scopo, e, quindi, non è come moralmente dovrebbe essere, come abbiamo visto.

Oggi, molte persone accettano il principio che tutti gli individui sessualmente maturi hanno diritto ad una soddisfazione sessuale regolare e possono raggiungerla in qualsiasi modo, a condizione di non recare danno ad altre persone. Ora, cosa c'è di sbagliato in questa posizione?

Il punto di vista secondo il quale è possibile che ognuno possa soddisfare il desiderio sessuale semplicemente perché fare così è piacevole, e non farlo è frustrante, trascura ciò che tale atto sessuale in realtà fa — in se stesso e di per se stesso — alla persona che agisce. La persona che soddisfa il desiderio diventa un soggetto sensorio-emozionale che sperimenta lo stimolo e la sua soddisfazione; il soggetto ragionante e che sceglie liberamente non è coinvolto, a meno che non venga messo al servizio del soggetto sensorio-emozionale; e il corpo diventa un oggetto estrinseco, uno strumento per evitare la frustrazione e sostituire lo stimolo con la soddisfazione. La persona è dis-integrata. Ma in questa dis-integrazione le persone che soddisfano i desideri agiscono non in accordo con ciò che essi sono inevitabilmente: unità di corpo, sensi, emozioni, ragione e libertà. Gli effetti di questa auto-dis-integrazione della persona sono gravi: ad esempio, la comunicazione diventa un problema, poiché essa è comunione attraverso il corpo, ma le persone ora sono alienate dai loro propri corpi. L'auto-dis-integrazione è un elemento essenziale che definisce ciò che è illecito moralmente in ogni attività sessuale, che sia una pura soddisfazione del desiderio.

Inoltre, avere atti sessuali semplicemente in risposta ad uno stimolo sessuale, elimina dall'attività sessuale la sua reale e importante relazione con il resto della vita di ognuno. Il comportamento sessuale ha qualcosa a che fare con il venire all'essere di una nuova persona. Ha anche qualcosa a che fare con la salute e la malattia. Ed ha molto a che fare con le relazioni profonde personali. Anche i masturbatori si immaginano in relazione con altri e le loro fantasie riguardano i loro rapporti con persone reali. Le persone che semplicemente soddisfano i loro desideri sessuali

con gli altri sono spesso molto colpite emozionalmente, e tuttavia il coinvolgimento nella stessa attività non le fa essere una unità. Ognuno gode un'esperienza individuale e soddisfa uno stimolo, ma i due non si impegnano per un bene comune che trascende le loro persone individuali come base di un'amicizia reale.

Concludendo, contrariamente a quanto comunemente oggi si pensa, la soddisfazione del desiderio sessuale in se stessa non è un bene per la persona. Quindi non può essere un elemento irriducibile dell'amore coniugale, in quanto l'amore coniugale è un bene autentico del matrimonio. Il comportamento sessuale, motivato soltanto da una risposta al desiderio sessuale e dal desiderio di superare la frustrazione sessuale, non diventa un bene per l'uomo per il semplice fatto che avviene entro l'ambito del matrimonio. Infatti questo comportamento sessuale è male per coloro che, sposati o no, lo attuano. Quindi, il desiderio sessuale e la sua soddisfazione attraverso il rapporto coniugale, deve essere subordinato ed integrato con i beni del matrimonio: l'amore, costituito dal legame del matrimonio, la comunione, attuata e sperimentata nel dono reciproco, e la vocazione a servire una nuova vita.

Il Vaticano II, in un passaggio che abbiamo già citato, esprime una consapevolezza chiara che interrompere l'intimità della vita matrimoniale può creare occasioni per danni seri ai beni unitivo e procreativo. In questa sezione, abbiamo mostrato che il servizio completo dell'intimità sessuale ai beni del matrimonio è compatibile con la pratica della astinenza, quando questa è necessaria per evitare una gravidanza. Quindi, è chiaro perché il Concilio non conclude, dopo l'analisi delle difficoltà dell'esperienza delle coppie sposate, che esse sono giustificate ad usare la contraccezione. Al contrario, fedele all'insegnamento costante e fermo della Chiesa che la contraccezione è sempre illecita, il Vaticano II richiama la pratica della castità. Le norme morali al riguardo, esso afferma, «preservano il senso pieno del dono reciproco e della procreazione, nel contesto dell'amore vero. Questo scopo non può essere raggiunto senza la pratica sincera della virtù della castità coniugale. Basandosi su questi principi, i figli della Chiesa non possono intraprendere metodi di regolazione della procreazione che siano condannati dal Magistero della Chiesa nella sua funzione di interprete della legge divina»¹³.

VI. REGOLAZIONE NATURALE DELLA FERTILITÀ: NON CONTRO LA VITA

Lasciando da parte le considerazioni etiche, la regolazione naturale della fertilità può essere descritta in breve, ma sufficientemente per il nostro scopo, come una pratica adottata da coppie che si astengono dai

¹³ *Gaudium et spes*, 51; vedi anche *Humanae vitae*, 21 (AAS 60 [1968], pp. 495-496).

rapporti coniugali nei periodi in cui pensano che il concepimento sia probabile, e che hanno rapporti coniugali soltanto quando credono che il concepimento sia improbabile. (Le tecniche di regolazione naturale della fertilità sono ugualmente valide per aumentare la possibilità di concepimento; le coppie, in questo caso, scelgono di avere rapporti sessuali quando pensano che il concepimento sia più probabile).

Molti sostengono: come può la regolazione naturale della fertilità essere scelta senza un intento contraccettivo? Le coppie che usano la regolazione naturale della fertilità appositamente si astengono nei giorni fertili ed hanno rapporti soltanto durante i periodi «sicuri». Sembra certamente che essi non *vogliono* avere un altro bambino e stanno facendo ciò che è necessario per evitare di averne. Quindi, questa argomentazione potrebbe proseguire così: quelli che scelgono la regolazione naturale della fertilità devono avere esattamente la stessa volontà contro la vita di coloro che scelgono la contraccezione. L'argomentazione potrebbe concludere che, se la contraccezione è realmente e moralmente inaccettabile, nemmeno la regolazione naturale della fertilità è accettabile.

Noi ammettiamo che la regolazione naturale della fertilità può essere scelta con intento contraccettivo¹⁴. Ma riteniamo che essa può essere scelta anche senza la volontà contraccettiva che, al contrario, è coinvolta necessariamente nella contraccezione. Capire il secondo punto ci aiuterà a comprendere il primo.

Per vedere come la regolazione naturale della fertilità può essere scelta con una volontà contro la vita, si immagini una coppia sposata che rettamente giudichi di non dover avere un altro bambino. Ma essi sentono di aver diritto ad una regolare soddisfazione dei loro desideri sessuali e, quindi, non sono disposti ad accettare un'astinenza per un lungo periodo. Scelgono di usare qualche forma di prevenzione delle nascite. Analizzando i metodi, trovano qualcosa che non piace loro in ognuno di essi. La IUD e le pillole possono essere dannose per la salute della donna. I condoms e i diaframmi interferiscono nell'atto sessuale e nel godimento. Lozioni e creme sono scomode e spesso inefficaci, ecc. Essi vengono a conoscenza della regolazione naturale della fertilità. Dovranno astenersi per un periodo più lungo di quello che avrebbero desiderato, ma potranno avere rapporti per una settimana o per dieci giorni ogni ciclo. Perfino l'astinenza avrà i suoi vantaggi dal loro punto di vista; essi sanno che aumenterà il desiderio e intensificherà il loro piacere. Così decidono di usare la regolazione naturale della fertilità come loro metodo di contraccezione.

¹⁴ Vedi GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale, 5 settembre 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 7, parte 2^a, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, p. 321; *L'Osservatore Romano* (ed. ingl.), 10 settembre 1984, p. 10; GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, p. 474.

Per essi scegliere di usare la regolazione naturale della fertilità non è essenzialmente differente dallo scegliere un altro metodo di contraccezione. Essi immaginano la venuta all'essere di un altro bambino, vogliono che questo bambino non venga all'essere ed agiscono di conseguenza. La loro volontà è contro la vita e non meno contro ragione che se avessero scelto un altro metodo di contraccezione. Se la gravidanza avverrà, il bambino sarà non voluto.

Nel nostro esempio, la coppia giudica rettamente di non dover avere un altro bambino. Naturalmente, anche le coppie che non hanno ragioni per evitare la gravidanza, possono scegliere la regolazione naturale della fertilità con un intento contraccettivo. Ma l'opposto non è vero: nessuna coppia può scegliere la regolazione naturale della fertilità senza un intento contraccettivo, a meno che essi non abbiano una ragione per non avere un altro bambino.

Ora, se la ragione di una coppia di non avere un altro bambino esclude l'intento contraccettivo, ciò potrebbe avvenire solo perché la loro ragione non include realmente il non-essere di un bambino. Essa deve includere soltanto i pesi che un altro bambino potrebbe imporre rispetto ad altri beni e/o benefici che possono derivare nell'evitare di questi pesi.

Quindi, il primo passo nella decisione e nella scelta che portano alla pratica moralmente accettabile della regolazione naturale della fertilità, è diventare coscienti di una ragione per non avere un altro bambino. Riconoscendo che il rapporto durante un periodo fertile può portare ad avere un altro bambino, contrario a questa ragione, una persona giudica che il rapporto durante questo periodo deve essere vietato. E, quindi, si sceglie l'astinenza.

Questo primo passo è, chiaramente, differente da un primo passo verso una scelta per la contraccezione basata su motivazioni puramente emozionali sia di odio per un possibile bambino che di egoismo di non volere un altro bambino. Perché qui vi è una ragione.

Ma la ragione di non avere un altro bambino, quando la regolazione naturale della fertilità è scelta per evitare le conseguenze della venuta di un possibile bambino, potrebbe ugualmente essere valida per scegliere la contraccezione. Infatti, una coppia che, altrimenti, avrebbe accettato un altro bambino, potrebbe per questa stessa ragione, scegliere la contraccezione, per prevenire le conseguenze che anche la coppia che sceglie la regolazione naturale della fertilità sta cercando di evitare. Come, allora, la pratica della regolazione naturale della fertilità differisce dall'uso della contraccezione in questo caso, quando la ragione per non avere un altro bambino è esattamente la stessa?

Esse differiscono non nella *ragione* delle scelte che sono motivate, ma nelle *scelte* che questa ragione motiva e nel loro rapporto con i benefici e i pesi che questa ragione comporta. Quando la contraccezione viene scelta, la scelta mira a *impedire* al bambino di venire all'essere, in modo che i beni rappresentati da questa ragione vengano realizzati o i mali che

essa rappresenta siano evitati. Quando la regolazione naturale della fertilità è una scelta non contraccettiva, la scelta è *di astenersi* dal rapporto che potrebbe avere come effetti sia il venire all'essere di un bambino sia la perdita di beni e/o il sopravvenire di mali che questa stessa ragione rappresenta, in modo che i beni rappresentati da questa ragione siano salvaguardati o i mali che essa rappresenta siano evitati.

Perfino quando è basata su buone ragioni, la scelta contraccettiva, nella sua vera definizione, è contro la vita; è una scelta per prevenire l'inizio della vita di una possibile persona. È la scelta *di fare qualcosa* con l'intento che il bambino non sia, come un mezzo per raggiungere un fine ulteriore: che le conseguenze buone del non venire all'essere del bambino vengano realizzate e le cattive conseguenze del venire all'essere del bambino siano prevenute. La scelta non contraccettiva della regolazione naturale della fertilità è differente. È una scelta di *non fare qualcosa* — precisamente di non avere dei rapporti sessuali probabilmente fertili — con l'intento di evitare le cattive conseguenze della venuta all'essere di un nuovo bambino e con *l'accettazione, come effetti collaterali*, tanto del fatto che il bambino non venga all'essere quanto delle cattive conseguenze del suo non venire all'essere. In questa scelta e nella accettazione dei suoi effetti collaterali, non vi deve essere nessuna volontà contro la vita. Il bambino che potrebbe venire all'essere non è mai progettato e rifiutato¹⁵.

In generale, coloro che prendono in considerazione la scelta di fare qualcosa per un certo bene, ma decidono *di non compiere la scelta* per evitare i cattivi effetti collaterali, non rifiutano certo il bene che essi non perseguono. È vero, non scegliere di realizzare quel bene — e, quindi, scegliere di evitare i pesi che uno prevede sarebbero conseguiti se realizzato — significa *non volere* che il bene *sia realizzato*. In altre parole: non portare avanti la volontà di realizzare un bene non ha lo stesso significato di portare avanti la non realizzazione di questo bene, anche se, in entrambi i casi, la volontà porta avanti la non realizzazione degli effetti collaterali previsti nel caso che il bene fosse realizzato.

Non scegliere di realizzare un bene — come il venire all'essere di una possibile persona — che offre in se stesso una ragione per la sua realizzazione, può essere in armonia con la ragione. La scelta positiva di una tale non-realizzazione di un bene è necessariamente contraria a una ragione.

Poiché la scelta contraccettiva è contro la vita, essa è in se stessa contraria a una ragione, e sembra ragionevole soltanto in quanto appare possibile stabilire che la ragione per non avere un bambino è preferibile

¹⁵ Per una trattazione più completa della nostra sulla distinzione tra la scelta e l'accettazione degli effetti della scelta di una persona, vedi GRISEZ - BOYLE, *Life and Death with Liberty and Justice*, cit., pp. 381-392; GRISEZ, *Christian Moral Principles*, cit., pp. 233-236, 239-241.

al valore della vita del bambino. Ma, come abbiamo mostrato, tale preferibilità non può essere mai stabilita razionalmente.

Poiché la scelta della regolazione naturale della fertilità non è necessariamente contro la vita, questa scelta non è necessariamente contraria ad una ragione. Vi è una ragione per scegliere di praticare la regolazione naturale della fertilità: i cattivi effetti collaterali, che si desidera evitare, di avere un altro bambino. Vi è anche una ragione per scegliere di continuare ad avere rapporti sia durante i periodi fertili che durante quelli infertili: la prospettiva di avere un bambino, con tutti i beni associati a questo evento e/o i cattivi effetti collaterali del suo non venire all'essere. Sia scegliendo sia non scegliendo di praticare la regolazione naturale della fertilità, si sceglie di agire per una ragione e non si sceglie di agire per l'altra, ma in entrambi i casi si può scegliere in armonia con entrambe le ragioni, e non è necessario scegliere in contrasto con esse. Quindi, la scelta della regolazione naturale della fertilità non è necessariamente immorale. Può essere soltanto un caso di qualcosa di comune nella vita umana: scegliere di non realizzare qualcosa che, invece, si ha una buona ragione per scegliere di realizzare, ma la cui realizzazione sarebbe in conflitto con l'evitare qualcos'altro che si ha una buona ragione per evitare.

Le coppie che scelgono di praticare la regolazione naturale della fertilità considerano come sarebbe il loro futuro se avessero un altro bambino. Essi intravedono alcuni cattivi effetti; ad esempio, non sarebbero capaci di adempiere sia le loro responsabilità presenti che quelle nuove, e così giudicano che non sono in grado di assumerne di nuove. Scelgono perciò di astenersi. Ma non hanno da giudicare che un futuro possibile senza un bambino sarà razionalmente preferibile ad un futuro possibile con esso. Ciò perché la loro scelta di astenersi non deve essere contraria a nessuna ragione, e, quindi essi non sono tenuti a cercare di giustificarla, sostenendo che la loro ragione per astenersi è preferibile razionalmente alla ragione per avere un altro bambino, cioè, la bontà inerente a una possibile persona che venga all'essere.

Lasciando da parte la scelta di astenersi durante i periodi fertili, la pratica non contraccettiva della regolazione naturale della fertilità implica soltanto due altri elementi moralmente significativi: la scelta di avere rapporti durante i periodi non fertili e la scelta di adottare una politica sistematica di periodiche astinenze e rapporti. Nessuno di questi elementi implica necessariamente una volontà contro la vita. La scelta di avere rapporti da parte di coloro che pensano di essere naturalmente sterili, permanentemente o temporaneamente, non può implicare una volontà contro la vita. Sapendo di essere sterili, essi non possono scegliere qualcosa contro ciò che ritengono impossibile — la venuta all'essere di una persona — e quindi non possono decidere rapporti con questo intento. L'adozione della politica di astinenza periodica può essere fatta per applicare una scelta contraccettiva, come l'esempio precedente ci ha mostrato. Ma se l'adozione di una politica di astinenza periodica non porta a esecuzione

una previa scelta contraccettiva, la sistematizzazione delle scelte — nessuna delle quali è contro la vita in se stessa — di astenersi e di avere rapporti non richiede nessuna scelta addizionale che potrebbe essere contro la vita.

Coloro che difendono la moralità della contraccezione potrebbero obiettare: l'astratto argomento precedente cerca semplicemente di oscurare l'ovvia identità morale della regolazione naturale della fertilità con la contraccezione. È stato ammesso, essi sottolineeranno, che si può avere la stessa ragione per scegliere entrambe, e che la ragione in alcuni casi può comportare uno stretto obbligo morale di non avere un altro bambino. Inoltre, in entrambi i casi, lo scopo è identico: evitare di avere questo bambino. Quindi, essi continueranno, coloro che scelgono la regolazione naturale della fertilità e coloro che scelgono la contraccezione nei casi in cui la regolazione naturale della fertilità sarebbe giustificata, necessariamente vogliono la stessa cosa. In entrambi i casi, la coppia non vuole avere un altro bambino. E, in entrambi i casi, essi concluderanno, se arriverà una gravidanza, il bambino sarà non desiderato.

In risposta, noi siamo d'accordo che, in un certo senso, il desiderare e il non desiderare sono la stessa cosa in entrambi i casi. Le motivazioni emozionali delle coppie possono essere molti simili. Le persone che praticano la regolazione naturale della fertilità spesso temono la gravidanza, e, quando pensano che una gravidanza inaspettata si è verificata, reagiscono con sentimenti acuti di tristezza verso la prospettiva di un nuovo bambino. Essi possono sperare e pregare che arrivi il periodo mestruale, come evidenza beneaccettata che il bambino non sta arrivando. Si può dire semplicemente: essi non desiderano (emozionalmente) questo bambino. Ma i sentimenti ed i desideri non sono determinanti moralmente. Il desiderio che conta moralmente è la volontà: scegliere, intendere ed accettare.

Ciò che l'argomento astratto chiarifica è che la volontà che si rapporta alla prospettiva che un bambino non venga all'essere non è la stessa 1) nella scelta della regolazione naturale della fertilità con intento contraccettivo o di ogni altro metodo di contraccezione e 2) nella scelta non contraccettiva della regolazione naturale della fertilità. Nel caso 1), l'intenzione precisa è la volontà che il possibile bambino non venga all'essere. Perfino quando la loro intenzione che il bambino non venga all'essere è motivata da qualche fine ulteriore, coloro che fanno questa scelta *non vogliono il bambino*, nel senso preciso che, come mezzo per il loro scopo ulteriore, essi scelgono il non-venire-all'essere del bambino. Ma nel caso 2), ossia la scelta non contraccettiva della regolazione naturale della fertilità, la scelta è di non-causare-i-cattivi-effetti-del-venire-all'essere del bambino, astenendosi dal porre le cause della venuta all'essere del bambino. Quelli che fanno questa scelta, precisamente *non vogliono porre le cause del bambino*, ma non scelgono che il bambino non venga all'essere, nonostante essi accettino il non-venire-all'essere-del-bambino come un effetto collaterale di ciò che loro vogliono.

Questo fatto presenta una grande differenza se la gravidanza si verifica. Poiché le coppie che praticano la regolazione naturale della fertilità con intento non contraccettivo non vogliono mai la non-venuta-all'essere di un bambino, essi non hanno cambiato la loro volontà verso il bambino in ordine al fatto di accettarlo e amarlo. Essi possono trovare che la venuta del nuovo bambino può essere ripugnante emozionalmente, ma qualunque possa essere il loro sentimento, il bambino non è non voluto, nel senso che conta moralmente. Infatti, usando la parola «volere» (want) riferendosi a volizioni piuttosto che a sentimenti, il bambino non verrà all'essere come non voluto. Quindi, vi è una differenza reale molto importante tra il *non volere di avere un bambino*, che è comune al caso 1) e al caso 2) sopraindicati, e il *non volere il bambino che uno potrebbe avere*, che è vero per il caso 1) ma non per il caso 2).

Coloro che sono d'accordo che vi è una differenza significativa moralmente tra la pratica contraccettiva della regolazione naturale della fertilità e l'uso della contraccezione, e trovano la spiegazione precedente in qualche modo accettabile, potrebbero rimanere insoddisfatti di essa, come spiegazione di ciò che la Chiesa realmente insegna riguardo alla differenza tra regolazione naturale della fertilità e contraccezione. Infatti secondo la nostra spiegazione, tutto ciò che è richiesto per far sì che l'astinenza sia non contraccettiva è *una* ragione per non avere un altro bambino, diversa da quella che precisamente è o include la non-venuta-all'essere del bambino. Ma l'insegnamento della Chiesa è precisamente che la scelta retta della regolazione naturale della fertilità richiede una ragione *seria*¹⁶. Quindi, l'obiezione concluderà, la scelta di praticare la regolazione naturale della fertilità non è giustificata puramente dall'averne *qualche* altra ragione, diversa dal non-venire-all'essere del bambino, per evitare la gravidanza.

La risposta: ogni ragione, che sia diversa da non-venire-all'essere del bambino, per non volere avere un bambino è sufficiente per distinguere la scelta di astenersi dalla scelta di attuare la contraccezione. Tuttavia, la scelta di praticare la regolazione naturale della fertilità richiede una ulteriore giustificazione oltre quella di non essere contraccettiva. Nel matrimonio, le coppie cristiane che non sanno di essere sterili, si impegnano ad accettare la paternità e le sue responsabilità, per dare vita a nuovi membri della comunità e per il regno celeste. Se il marito e la moglie non sono capaci fisicamente o moralmente di portare avanti questo impegno, essi non mancano moralmente. Ma se sono fisicamente abili per portare

¹⁶ PAOLO VI, *Humanae vitae*, 16 (AAS 60 [1968], p. 492): «Se, quindi, vi sono seri motivi per evitare le nascite, che derivano dalle condizioni fisiche o psicologiche del marito e della moglie, o da condizioni esterne, la Chiesa insegna che è lecito prendere in considerazione la periodicità naturale, immanente nelle funzioni generative, per l'uso del matrimonio solo nei periodi infecundi, e, in questo modo, regolamentare le nascite, senza contravvenire ai principi morali che sono stati precedentemente richiamati».

avanti questo impegno, non hanno una seria ragione per non avere un bambino, e se scelgono di evitare una gravidanza con la regolazione naturale della fertilità, essi mancano nell'adempimento della vocazione che hanno accettato nel matrimonio.

E, pertanto, la Chiesa insegna che una ragione seria è necessaria per scegliere rettamente la regolazione naturale della fertilità. Ma questo insegnamento è compatibile interamente con la nostra analisi secondo la quale una ragione del tutto seria può distinguere la regolazione naturale della fertilità dalla contraccezione.

L'etica della paternità responsabile è la stessa che quella della cura responsabile per il morente. La moralità cristiana richiede la stessa riverenza per la vita, nella sua venuta all'essere come nel suo spegnersi. Proprio come prendersi cura della vita umana nella sua venuta all'essere non significa che si debba sempre far venire all'essere una possibile persona, così anche prendersi cura della vita umana nel suo spegnersi, non significa che si debba sempre mantenere in vita una persona morente. Proprio come l'astinenza dal rapporto sessuale *può* essere giustificata nel suo evitare gli effetti collaterali di portare all'essere una possibile persona, così la limitazione dei trattamenti medici *può* essere giustificata nel suo evitare gli effetti collaterali del mantenere una persona in vita e del suo continuare a vivere. Proprio come la volontà contro la vita, implicata nella scelta contraccettiva, di prevenire che un'altra persona venga all'essere non può mai essere giustificata da un fine ulteriore, così la volontà contro la vita implicata nella scelta di provocare la morte di qualcuno non può mai essere giustificata per un fine ulteriore. Proprio come le ragioni per la scelta retta di praticare la regolazione naturale della fertilità e per l'uso della contraccezione possono essere le stesse, anche se, in alcuni casi, non lo sono, così anche le ragioni per limitare i trattamenti medici e per l'eutanasia possono essere le stesse, anche se, in alcuni casi, non lo sono. Proprio come una persona può scegliere la regolazione naturale della fertilità con intento contraccettivo, così una persona può scegliere di limitare i trattamenti medici con intento omicida, cioè precisamente per provocare la morte del paziente. In conclusione, proprio come una ragione diversa precisamente dal non volere un altro bambino è sufficiente per distinguere la scelta della regolazione naturale della fertilità dalla scelta della contraccezione, anche se solo una ragione seria giustifica la prima scelta, così una ragione per limitare i trattamenti medici, diversa precisamente dal porre fine alla vita del paziente, è sufficiente per distinguere il lasciar morire non omicida dall'eutanasia, anche se solo una buona ragione per limitare il trattamento medico è sufficiente per giustificare l'astenersi da trattamenti che potrebbero prolungare la vita. Infatti, proprio come una coppia, senza volontà contraccettiva, può mancare nell'adempimento delle sue responsabilità di dare la vita a possibili persone, così quelli che si occupano del morente, senza una volontà omicida, possono mancare nell'adempimento della loro responsabilità di mantenere le vite delle persone reali.

Prima di concludere questa sezione, vale la pena di notare un'altra importante differenza tra contraccezione e regolazione naturale della fertilità. Come si è mostrato nella sezione precedente, la scelta della contraccezione, oltre che essere contro la vita, è in contrasto con la castità coniugale. La scelta retta della regolazione naturale della fertilità non solo non è contro la vita, ma conduce anche alla castità coniugale e migliora l'amore coniugale. Usando l'astinenza per evitare di avere un altro bambino, le coppie che rettamente scelgono la regolazione naturale della fertilità, rifiutano l'assunto secondo cui avrebbero diritto a soddisfare regolarmente e frequentemente il loro desiderio sessuale. Il risultato è che, nonostante possano trovare difficile e frustrante l'astenersi per un periodo che va dai dieci ai venti giorni ogni ciclo, essi non intendono l'astinenza come una sorta di imposizione arbitraria.

Inoltre, la pratica di queste coppie di contenersi, aumenta realmente il loro controllo, quindi la loro libertà, e, quindi, il significato dei loro atti coniugali. Le loro personalità diventano più integrate piuttosto che auto-dis-integrate. La loro comunicazione migliora. E il loro senso della dignità delle loro persone corporali aumenta¹⁷.

VII. LA CONNESSIONE INSEPARABILE VOLUTA DA DIO

Coloro che accettano l'insegnamento della Chiesa concernente la contraccezione, probabilmente osserveranno che, anche se l'argomentazione precedente chiarifica il problema sotto alcuni aspetti, non si sono fatti molti passi avanti grazie ad essa, poiché l'immoralità della contraccezione fuori del matrimonio non è un problema molto importante, e non è poi tanto necessario estendersi così lungamente per stabilire che l'uso della contraccezione nel matrimonio è sempre illecito. Ciò deriva, più semplicemente e direttamente, dalla premessa che il papa Paolo usava: esiste «l'inseparabile connessione, voluta da Dio, che l'uomo, con la sua iniziativa privata, non deve rompere, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo»¹⁸.

¹⁷ Per un interessante studio psicologico della differenza fra contraccezione e regolazione naturale della fertilità, vedi WANDA POLTAWSKA, *The Effect of a Contraceptive Attitude on Marriage*, «International Review of Natural Family Planning», 4 (1980), pp. 187-206. Trattazione seria e pratica della regolazione naturale della fertilità: JOHN KIPPLEY - SHEILA KIPPLEY, *The Art of Natural Family Planning*, Couple to Couple League, Cincinnati 1987³. (Indirizzo di The Couple to Couple League: PO Box 11084 Cincinnati, Ohio 45211).

¹⁸ *Humanae vitae*, 12 (AAS 60 [1968], p. 488). Usando le parole «non licet», il latino di questo brano rende chiaro che la connessione è inseparabile in senso moralmente normativo. La traduzione «connessione inseparabile... che non può essere separata», suggerisce erroneamente che la connessione è inseparabile in un modo misterioso, poiché tale traduzione non rende il senso normativo di *non licet*, ma non può essere intesa nel senso che la connessione sia di fatto inseparabile.

Inoltre, essi sottolineeranno, la relazione tra l'argomento precedente e questa verità importante dei due significati dell'atto coniugale è poco chiara. Finché questa relazione non è stabilita, resta del tutto dubbiosa l'utilità dell'argomento precedente per chiarire l'insegnamento della Chiesa.

Naturalmente, coloro che credono che l'uso della contraccezione nel matrimonio è sempre illecito, trovano che la premessa della connessione inseparabile illumina ciò che essi credono. E, per queste persone, il carattere contro la vita della contraccezione è, forse, abbastanza chiaro. Ma noi non pensiamo che sia per tutti chiaro che, anche fuori del matrimonio, la contraccezione è sempre illecita. E crediamo che l'uso della contraccezione fuori del matrimonio non deve essere accettato tacitamente, poiché esso rimane un grande male e apre la strada ai mali ancora più grandi dell'aborto, dell'infanticidio e degli altri attacchi contro una vita innocente.

Inoltre, i non credenti e i dissenzienti cattolici quasi unanimemente negano che la premessa della connessione inseparabile sia evidente, o che qualcosa nell'insegnamento della Chiesa sia in grado, in qualche modo, di giustificare questa premessa. Così, essi, rifiutano come una petizione di principio non solo l'argomento dell'*Humanae vitae*, ma anche gli argomenti seguenti che derivano dalla premessa della connessione inseparabile. Poiché in questo articolo stiamo cercando di chiarire e difendere l'insegnamento della Chiesa, è stato necessario procedere senza assumere come premessa la connessione inseparabile.

Tuttavia, la conclusione, stabilita indipendentemente, che la contraccezione è sempre illecita, può servire come premessa per stabilire la connessione inseparabile che la Chiesa insegna. Chiaramente, poiché la contraccezione è sempre illecita, non si deve interrompere con la contraccezione la connessione tra l'aver rapporti e il donare la vita nel matrimonio.

Ma, naturalmente, una persona interrompe la connessione, generando una nuova vita in modo diverso dal rapporto sessuale coniugale, ad esempio tramite la fecondazione *in vitro*. Quindi, per stabilire la proposizione della connessione inseparabile, è necessario un altro argomento indipendente contro la produzione di bambini in modo diverso dal rapporto sessuale. La trattazione completa di questo argomento richiederebbe un altro articolo, simile a questo nostro, ma noi offriamo solo il seguente sommario¹⁹.

¹⁹ Il sommario che noi offriamo articola uno degli argomenti — che riteniamo sia valido in se stesso — proposti dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum vitae* (1987) II.B.4-5. Per una discussione più completa della nostra: *In Vitro Fertilisation and Public Policy*, Inchiesta sottoposta al Government Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embriology dal CATHOLIC BISHOPS' JOINT COMMITTEE ON BIO-ETHICAL ISSUES a nome dei Vescovi cattolici della Gran Bretagna (England: Catholic Information Services, maggio 1983); WILLIAM E. MAY, *Begotten, Not Made: Further Reflections on the Laboratory Generation of Human Life*, «International Review of Natural Family Planning», 10 (1986), pp. 1-22.

Coloro che propongono la produzione di bambini sostengono che il desiderio del bene, il venire all'essere di una nuova persona porta alla scelta, non illecita in se stessa, di far sí che la possibile persona venga all'essere. Naturalmente, sarebbe preferibile, se possibile, procreare il bambino per via normale. Tuttavia, ogni svantaggio inerente alla generazione di bambini in modo diverso che con il rapporto sessuale viene naturalmente superato dal grande bene della vita di una nuova persona e dall'appagamento del desiderio di paternità delle coppie che, altrimenti, non potrebbero avere figli. Che cosa può essere illecito in questo?

Risposta: il progetto di produrre un bambino, precisamente vuol dire far sí che un bambino possibile venga all'essere per soddisfare il desiderio di paternità, e la scelta è precisamente di *produrre un bambino*. Quindi, la scelta di provocare un concepimento in questo modo, inevitabilmente significa volere che lo *status* iniziale di un bambino sia quello di un prodotto. Ora, questo *status* di essere un prodotto è subpersonale, e pertanto la scelta di produrre un bambino è inevitabilmente scelta di istituire una relazione con il bambino come con qualcosa di infrapersonale. Questa relazione iniziale è inadeguata e quindi impedisce la comunione fra le persone sulla base della stessa dignità: unica relazione appropriata fra le persone.

Certamente, coloro che scelgono di produrre un bambino, compiono questa scelta solamente in quanto essa è mezzo ad un fine ulteriore. Essi possono avere l'intenzione buona di accogliere il bambino in una autentica correlazione bambino-genitore, nella quale egli/ella vivrà nella comunione che è adeguata a coloro che posseggono una dignità personale. Se realizzato, questo fine inteso, in vista del quale si è scelto di produrre un bambino, sarà buono sia per il bambino sia per i genitori. Ma, concesso ciò, poiché lo stato iniziale del bambino — in quanto prodotto — è infrapersonale, la scelta di produrre un bambino è la scelta di un mezzo cattivo per un fine buono.

Coloro che partecipano alla produzione di un bambino, possono solo con riluttanza scegliere che il bambino sia un *prodotto fatto*. Le coppie sposate che intravedono la possibilità tecnica di produrre un bambino, probabilmente non sceglierebbero che il bambino venga all'esistenza in uno stato infrapersonale, se potessero raggiungere il loro scopo, accogliendo un bambino come frutto del loro atto di amore coniugale, aperto alla nuova vita. Ma, alcune coppie infertili vogliono avere un bambino con una tale forza che esse cercano l'aiuto di coloro che producono bambini ed ambedue — le coppie e chi cerca di soddisfare il loro desiderio — scelgono di introdurre il bambino nell'essere come un prodotto, fatto per soddisfare la domanda.

Proprio come coloro che con la contraccezione eccedono non volendo bambini, coloro che producono bambini eccedono volendoli. In entrambi i casi, il bambino è valutato come un male da prevenire o come un bene da esser prodotto, collegando la sua reale esistenza o non esi-

stenza al desiderio di qualcuno, diverso da Dio, per un futuro che esclude o include questa persona. Quando la contraccezione non è efficace, il suo carattere contro la vita significa che la nuova persona viene all'essere come non voluta volontariamente, e può essere eliminata con l'aborto. Similmente, nella produzione dei bambini, se il prodotto è difettoso, la nuova persona giunge all'essere *non voluta*. Quindi, coloro che producono bambini non solo scelgono la vita per alcuni, ma — qualcuno può dubitare di questo? — dispongono di coloro che non si sviluppano normalmente.

Poiché la contraccezione è sempre illecita e poiché anche la produzione dei bambini è illecita, il solo modo accettabile moralmente di avere rapporti sessuali o di donare la vita è quello di avere un rapporto sessuale che sia aperto alla nuova vita. Ora, ciò che è universalmente vero sia della contraccezione sia della produzione dei bambini, lo è per esse se fatto nel contesto del matrimonio. E Dio vuole che le persone umane non si comportino illecitamente. Esiste, quindi, una connessione inseparabile, stabilita da Dio, che le persone umane, per loro stessa iniziativa, non possono scindere, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo.

Coloro che accettano l'insegnamento della Chiesa, tuttavia, saranno difficilmente soddisfatti da questa interpretazione della proposizione della connessione inseparabile. Essi potrebbero fare una doppia obiezione: 1) La connessione inseparabile è più che il puro fatto che sia la contraccezione sia la produzione di bambini sono immorali. È una realtà immanente alla sfera sessuale delle persone umane, parte della loro natura, data da Dio, e delle loro funzioni sessuali; 2) La connessione inseparabile, sulla quale l'insegnamento della Chiesa richiama l'attenzione, risiede negli atti coniugali, non in quelli extraconiugali, anche se si tratta di atti sessuali naturali, come la fornicazione e l'adulterio senza la contraccezione. Questa connessione inseparabile deriva dallo specifico carattere dell'atto coniugale, nel senso che la contraccezione falsifica la verità dell'atto coniugale e non elimina soltanto il suo potenziale di donazione di una nuova vita.

Risposta al numero 1): è evidente che nella natura umana e nelle funzioni sessuali vi è una connessione tra i significati procreativo e unitivo del rapporto sessuale. Effettivamente, in tutti gli animali che si riproducono sessualmente, il venire all'essere di un nuovo individuo e l'unione dei suoi genitori sono inseparabili naturalmente. Una coppia che copula è biologicamente un organismo singolo, poiché essi funzionano insieme, per trasmettere il loro specifico tipo di vita ai nuovi individui. Tra le persone umane, la riproduzione è riproduzione umana (la procreazione di nuove persone), e il rapporto sessuale è un rapporto umano (una relazione interpersonale). Quindi, per le persone umane, esiste una connessione inseparabile naturalmente tra i significati procreativo ed unitivo del rapporto sessuale.

Tuttavia, questa connessione inseparabile naturalmente, sia negli animali inferiori che nelle persone umane, non è di fatto inseparabile ad opera delle scelte e delle tecniche umane. Rompere la connessione negli animali è comune e non pone problemi morali, a condizione che ciò sia fatto con il dovuto rispetto per il valore della vita animale e per gli interessi delle persone umane. Ma rompere questa connessione nelle persone umane — cosa ugualmente possibile da un punto di vista tecnico — è moralmente illecito. Il fatto che la connessione sia naturale non è ovviamente di per se stesso una ragione sufficiente per la sua illiceità, poiché le norme morali non possono derivare logicamente da premesse interamente teoretiche. Tuttavia, dato che sia la contraccezione sia la produzione dei bambini sono sempre illecite, la struttura data da Dio per le funzioni sessuali umane stabilisce una connessione, che le persone umane non devono rompere, tra i significati procreativo ed unitivo del rapporto sessuale umano.

Risposta al numero 2): questa connessione moralmente inseparabile tra comunione sessuale e procreazione può essere pienamente rispettata solamente negli atti coniugali. Anche se atti naturali extraconiugali possono rispettare il significato di donazione della vita escludendo la contraccezione, e anche se la produzione dei bambini può non coinvolgere rapporti sessuali, e, quindi, non violare il suo significato di atto d'amore, solo gli atti coniugali possono realizzare la comunione specifica di due persone umane come procreatrici di una nuova persona.

Per chiarire questo punto, noi ritorniamo alla domanda: in che modo il rapporto sessuale coniugale esprime l'amore coniugale?

L'amore coniugale, primariamente, è il vincolo che è costituito dall'impegno reciproco che la coppia si scambia quando si sposa e che i coniugi nutrono tramite la loro fedeltà reciproca. Questo legame fa sí che essi non siano semplicemente una sola carne, ma che siano, per così dire, una sola persona, in riferimento a quella parte della vita che coinvolge gli atti genitali. Avere un rapporto coniugale realizza la loro unità sotto questo aspetto, e fa sí che essi la sperimentino concretamente: «Noi siamo uno, realmente uno, ora!». Le emozioni che accompagnano questa esperienza sono una parte reale ed intrinseca dell'amore coniugale *soltanto nella misura in cui* esse appartengono al rapporto come una realizzazione dell'unità coniugale.

Alcune coppie sposate possono essere sterili, ed ogni coppia è sterile in certi periodi. Tuttavia, il legame matrimoniale, in se stesso, stabilisce il tipo particolare di amicizia, il cui bene proprio comune, oltre l'amicizia in se stessa, è il frutto dell'unità dell'essere una carne sola, cioè il venire all'essere, includendo l'educazione, di nuove persone. E, così, gli atti che realizzano e rendono capaci il marito e la moglie di sperimentare la loro unità, devono essere — per quanto è nel loro potere — atti adatti a dare inizio ad una nuova vita. Quindi, se le coppie sposate raggiungono la soddisfazione sessuale dell'orgasmo masturbandosi uno con l'altro, o aven-

do un rapporto anale o orale, o avendo un rapporto sessuale con uso di contraccezione, non hanno un rapporto coniugale. Ciò che essi fanno, in questo caso, non può realizzare il loro legame coniugale a renderli capaci di sperimentarlo²⁰.

Anche se le emozioni che essi sperimentano possono includere un amore reciproco emozionale, questo amore sarà ambiguo ed ambivalente, perché non è essenzialmente correlato al legame matrimoniale reale e permanente fra i coniugi.

Ne consegue che la contraccezione falsifica la verità intima dell'amore coniugale. L'unione intima del corpo dei coniugi che usano la contraccezione — il loro essere due in una carne — troverebbe nel concepimento un completamento molto speciale, perché un bambino è una realizzazione unica della comunione di una coppia sposata. Ma, ponendo un atto contraccettivo, essi impediranno questo completamento della loro unione. Oltre alla contraccezione, essi hanno un rapporto sessuale, ma non un rapporto che esprime e permette loro di sperimentare pienamente ciò che essi sono in quanto coppia sposata.

Qualcuno potrebbe obiettare: ma i coniugi che hanno rapporti durante il periodo sterile non possono completare la loro comunione, concedendo una nuova vita. In che cosa il loro comportamento differisce da quello delle coppie che, purtroppo, usano la contraccezione, perché giudicano rettamente di non poter avere un altro bambino? Anche se la contraccezione è sempre illecita, continua l'obiezione, le coppie che la praticano non impediscono il concepimento *in quanto esso completa la loro unione*, ma solo in quanto potrebbe dare inizio ad una nuova vita che essi non devono iniziare. Quindi, l'obiezione potrebbe concludere, in che modo il loro usare la contraccezione falsifica l'intima verità del loro amore coniugale?

Risposta: i coniugi che hanno un rapporto sessuale durante il periodo sterile non possono realizzare e sperimentare la loro unità coniugale come essi, invece, farebbero con un rapporto fecondo, ma essi non falsificano in nessun modo la loro unità. Accettando il non venire all'essere del bambino come un effetto collaterale dell'astinenza nei periodi fertili, essi accettano anche l'effetto collaterale della limitazione della loro comunione coniugale. Ma questa accettazione non è contraria alla loro comunione. Questa coppia si trova nella situazione delle persone che dicono meno della intera verità, ma dicono tutta la verità che essi possono dire e non dicono bugie.

Ma l'uso della contraccezione, come si sosteneva più indietro, necessariamente implica una volontà contro la vita. I coniugi che usano la contraccezione non vogliono il bambino, alla cui vita essi potrebbero dare

²⁰ Vedi ELISABETH ANSCOMBE, *Contraception and Chastity*, Catholic Truth Society, London 1975, per un poderoso argomento dialettico sul fatto che il rapporto sessuale, con applicazione della contraccezione, non può essere un atto coniugale.

inizio. Il bambino potrebbe essere il completamento unico della loro comunione coniugale. Quindi, nella positiva volontà che un altro bambino non venga all'essere, essi vogliono anche positivamente che la loro comunione coniugale non sia completata in questo atto particolare. Scegliendo la contraccezione, perciò, le coppie vogliono anche che i loro atti di rapporto sessuale non siano atti di comunione coniugale. Sono come le persone che dicono meno di quello che fanno, dicendo una bugia.

Quindi, se il matrimonio è definito, come la Chiesa fa in realtà, come un'amicizia umana, il cui bene comune specifico comprende la procreazione dei figli, è logicamente impossibile per un atto contraccettivo essere un atto coniugale²¹. Questo è un esempio di una verità generale: le azioni dirette contro il beneficio che una certa pratica di per sé serve, non possono logicamente contare come esemplificazione di quella pratica. Coloro che considerano una pratica moralmente buona, considereranno le azioni dirette contro il beneficio che la specifica, come moralmente illecite. Ma la Chiesa afferma come verità rivelata divinamente il fatto che Dio ha istituito il matrimonio come una comunione umana per servire il grande bene della procreazione, e che la pratica del matrimonio, così come è stato istituito da Dio, è moralmente lecita. Quindi la Chiesa conclude validamente sia che gli atti contraccettivi non sono atti coniugali sia che essi sono illeciti.

Ma questa conclusione presuppone una premessa che i non credenti e i dissenzienti cattolici, almeno implicitamente, negano: che il matrimonio come è definito dalla Chiesa è moralmente buono. Essi propongono di ridefinire il matrimonio, in modo che gli atti specifici contro la vita all'interno del matrimonio possano essere atti coniugali. Poiché parte di ciò che essi negano è l'insegnamento della fede su che cosa è il matrimonio, si potrebbe obiettare efficacemente contro la loro posizione sulla contraccezione, soltanto provando indipendentemente l'immoralità degli atti con-

²¹ Vedi *Codice di diritto canonico* (1983), canone 1055, § 1, per la definizione che la Chiesa dà di matrimonio. Non è necessario asserire la *supremazia* della procreazione dei figli, per asserire che essa è inclusa nel bene specifico comune del matrimonio. Così, *Humanae vitae*, 1 (AAS 60, [1968], p. 481) inizia parlando del *munus* delle coppie sposate di trasmettere la vita in cooperazione con Dio creatore. («Munus» può essere tradotto con «dovere», ma, in questo contesto, è più adeguatamente tradotto con «ruolo»). Paolo VI non deriva però la sua affermazione dell'insegnamento della Chiesa riguardante la contraccezione, da una affermazione della *supremazia* del bene della procreazione, nonostante egli asserisca equivalentemente una certa supremazia o valore ultimo della procreazione, tra le finalità del matrimonio, in *Humanae vitae*, 8 (nella sentenza che inizia con «Quocirca»), pp. 485-486. Alcuni sostengono che il Vaticano II ha abbandonato il precedente insegnamento della Chiesa riguardante gli scopi del matrimonio. Tuttavia, il Concilio incorpora questo insegnamento facendovi riferimento (*Gaudium et spes*, 48, nota 1) e, espressamente, insegna la verità che noi usiamo come premessa: «Per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole, e in queste trovano il loro coronamento» (48), e: «Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati, per la loro natura, alla procreazione ed educazione della prole» (50).

traccettivi. Dalla illiceità morale della contraccezione, deriva l'illiceità della loro concezione del matrimonio.

Quando si considera sia la relazione tra la contraccezione e la ridefinizione del matrimonio, sia le connessioni esistenziali tra la pratica della contraccezione e la perversione dell'amore coniugale, si può comprendere perché l'aumento dell'uso della contraccezione tra i cattolici dal 1960 non abbia prodotto né matrimoni più felici o più stabili, né una paternità veramente più responsabile. Al contrario, i divorzi sono aumentati, l'infedeltà è aumentata, molti bambini e giovani intraprendono liberamente delle pratiche sessuali che danneggiano la loro capacità di avere un'attività sessuale ricca di significato in un loro futuro matrimonio, molti cattolici di mezza età si sono fatti sterilizzare chirurgicamente e molte coppie cattoliche hanno abortito una o più volte.

Per colui che crede nell'insegnamento tradizionale cristiano concernente il matrimonio, un'argomentazione contro la contraccezione, come quella che abbiamo offerto, non è del tutto necessaria per convincersi della verità, ma può essere utile comprendere il significato dell'insegnamento della Chiesa che ogni atto coniugale deve essere aperto alla nuova vita. La condanna tradizionale della contraccezione era condivisa da tutti i cristiani fino a tempi recenti. Riaffermando questo insegnamento e chiedendo un assenso continuo ad esso, i Papi del ventesimo secolo si sono basati su, ed hanno invocato l'autorità di, questa tradizione ininterrotta che risale all'inizio.

Giovanni Paolo II ha anche fatto delle attente analisi sui dati delle Scritture e tirato le conclusioni che la norma morale che esclude la contraccezione «appartiene non soltanto alla legge morale naturale, ma anche all'ordine morale rivelato da Dio: anche da questo punto di vista essa non potrebbe essere diversa, ma unicamente quale la tramandano la Tradizione e il Magistero»²². Noi siamo d'accordo su questo. È al di fuori di ogni ragionevole dubbio che l'insegnamento della Chiesa sulla contraccezione che afferma che la contraccezione è sempre illecita, è stato infallibilmente proposto dal Magistero ordinario. Questo insegnamento deve essere accettato da ogni cattolico come materia di fede²³.

²² Vedi GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale, 18 luglio 1984; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 7, parte 2a, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, p. 102; *L'Osservatore Romano* (ed. ingl.), 23 luglio 1984, p. 1; GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, p. 457.

²³ Vedi JOHN C. FORD, S.J. - GERMAIN GRISEZ, *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium*, «Theological Studies», 39 (1978), pp. 259-261; GRISEZ, *Christian Moral Principles*, cit., cap. 35; GERMAIN GRISEZ, *Infallibility and Specific Moral Norms: A Review Discussion* (una risposta a Francis A. Sullivan, SJ), «The Thomist», 49 (1985), pp. 248-287.

VIII. ALCUNE IMPLICAZIONI PASTORALI

Tra i pastori *che accettano l'insegnamento della Chiesa* che afferma che la contraccezione è sempre illecita, vi sono quattro approcci pastorali sull'uso della contraccezione che noi riteniamo essere disastrosamente errati.

Il primo: alcuni pensano che Paolo VI e Giovanni Paolo II abbiano compiuto un errore tattico insistendo su questo insegnamento. Secondo il loro punto di vista, anche se la contraccezione è un male, questa è una questione meno seria di molte altre, ed è un peccato che i Papi abbiano posto tanta enfasi su ciò che avrebbe perso di importanza se soltanto fosse stato ignorato.

Noi pensiamo che qualunque persona che non solo creda che la contraccezione è sempre illecita, ma comprenda anche il perché è illecita, può facilmente vedere che Paolo VI e Giovanni Paolo II non si sono sbagliati nel trattare questo argomento come una questione di grande importanza.

La scelta di usare la contraccezione, come abbiamo dimostrato, implica sempre una volontà ingiusta e un'ingiustizia oggettiva verso ogni bambino che viene all'essere come non voluto. Di fatto, questa volontà e *status* ingiusti mettono in pericolo la vita di ogni bambino non voluto. I metodi cosiddetti contraccettivi che sono veramente abortivi, uccidono regolarmente le persone allo stato embrionale che sono concepite regolarmente durante l'uso di questi metodi.

Inoltre, le libere scelte di una persona, una volta fatte, determinano l'essere di una persona, almeno e fino a quando essa non fa un'altra scelta incompatibile con questa. Le scelte libere, fatte da due o più persone in comunione, determinano la loro mutua relazione interpersonale. Quindi, con le loro libere scelte, le persone e i gruppi di persone si costruiscono insieme, giorno dopo giorno, nel bene e nel male. Coloro che deliberatamente fanno una scelta contro la vita per la contraccezione, e mantengono questa scelta, hanno dei cuori contro la vita. Le coppie sposate che fanno questa scelta e la mantengono, non commettono soltanto degli atti isolati di contraccezione, ma hanno cuori che non sono coniugali. La loro mutua relazione reale, pervertita dal loro impegno contraccettivo, è in contraddizione con il loro legame sacramentale che li ha uniti. Piuttosto che santificarsi uno con l'altro, essi scivolano insieme verso un'auto-distruzione spirituale.

Rapporti coniugali casti servono l'amore coniugale in molti modi, e sono tutti compatibili con l'astinenza, quando una gravidanza deve essere evitata. Quindi, come abbiamo visto, la contraccezione è necessaria non per servire l'amore coniugale, ma per facilitare il soddisfacimento del desiderio sessuale, insufficientemente ordinato ai beni del matrimonio. Precisamente in quanto il rapporto sessuale risponde al desiderio non integrato,

questo rapporto, anche entro il matrimonio, non ha significato di dono reciproco di sé e, quindi, non esprime né nutre la comunione coniugale. Inoltre, precisamente in quanto le persone scelgono di soddisfare un desiderio sessuale non integrato, essi si votano ad un'auto-dis-integrazione.

È ovvio che, non tutti coloro che usano la contraccezione sono coinvolti allo stesso grado nel suo dinamismo verso un comportamento sessuale interpersonale senza significato e autodisintegrante. Tuttavia, nella misura in cui una persona intraprende un comportamento sessuale non casto, sia fuori che all'interno del matrimonio, questo comportamento ha ulteriori conseguenze molto gravi.

Molto spesso, quando le persone abitualmente hanno un comportamento sessuale privo di significato, il senso che essi hanno di ciò che è reale diventa distorto. Ciò che soddisfa o frustra il desiderio è reale («rilevante»), mentre le realtà che non si possono vedere, come Dio o il paradiso, sembrano meno reali («irrilevanti»). Inoltre, la dignità della dimensione carnale della persona viene negata, ed ogni argomento morale che richiama l'attenzione su essa viene probabilmente messo da parte come «biologismo». Uno degli effetti di questo atteggiamento sui cristiani che ne sono impregnati, è che essi trovano difficile prendere sul serio tutti quegli aspetti della fede che coinvolgono la corporeità: l'incarnazione, la risurrezione, la presenza corporale di Gesù nell'Eucaristia, la nascita verginale, il peccato originale e così via. «Come potrebbe la salvezza dipendere così tanto dal biologico?».

Così, la scelta deliberata di usare la contraccezione non solo attacca la vita umana nel suo inizio, ma danneggia l'amore coniugale cristiano e l'integrazione personale. Come forma di non castità, la pratica di avere rapporti mutilati dalla contraccezione, tende a sconvolgere l'apprezzamento cristiano sia della realtà trascendente che della realtà corporale, e ciò minaccia la fede e la speranza stesse. È chiaro allora che Paolo VI e Giovanni Paolo II non si sono sbagliati nell'insistere sull'insegnamento della Chiesa circa la contraccezione, e la loro preoccupazione riguardo ad essa è vera saggezza pastorale.

Il secondo approccio pastorale errato riguardo all'uso della contraccezione è basato sul giudizio che, se una diversità di opinioni teologiche su questo problema fosse tollerata nella Chiesa, l'intero problema potrebbe essere risolto. Secondo questo punto di vista, mentre la contraccezione è un male, quelli che scelgono questo male in buona fede non commettono peccato, e, quindi, lasciarli in buona fede eliminerebbe il male della contraccezione in quanto esso costituisce una preoccupazione pastorale significativa.

Noi pensiamo che, mentre è vero che coloro che praticano la contraccezione in buona fede — se sono veramente in buona fede — non commettono peccato, non è in nessun modo vero che la politica di lasciare tutti in buona fede adempia la responsabilità pastorale in questo campo.

La scelta di usare la contraccezione, anche quando è fatta in conformità ad una coscienza sincera, è una volontà contro la vita. Le ingiustizie oggettive rimangono: verso ogni bambino che è concepito come non voluto e verso ogni persona allo stadio embrionale, la cui vita viene interrotta. L'autodeterminazione contro la vita rimane, insieme alla politica di atti non coniugali che danneggiano la relazione del matrimonio sacramentale. La banalizzazione dell'attività sessuale rimane, ed anche il pericolo di un'attività sessuale non casta contro la fede e la speranza. Pur non essendo un peccato personale, l'attività contraccettiva di coloro che sono lasciati in buona fede, implica ancora i mali oggettivi di questa attività.

Inoltre, è dubbio se tutte le coppie cattoliche che scelgono la contraccezione siano veramente in buona fede nel ritenere che questa sia accettabile moralmente. Sia il carattere essenzialmente contro la vita della scelta sia la sua immoralità certamente possono essere conosciuti dalla ragione. Inoltre, questa verità morale è chiaramente e fermamente affermata dalla Chiesa, e tutti conoscono il suo insegnamento. È facile dire che una persona considera sinceramente la contraccezione come moralmente accettabile, ma è un'altra questione per i cattolici moderatamente ben istruiti essere moralmente certi di ciò.

Qual è la condizione di coloro che sono veramente in buona fede e scelgono la contraccezione? Una coscienza che non è in buona fede nell'approvare qualche elemento permanente della propria vita, è fissata nell'errore attraverso la razionalizzazione e l'autoinganno. Coloro che sono in questa condizione non possono facilmente superare il loro errore. Di tanto in tanto, la loro coscienza li scuote, ma essi difficilmente potranno diventare consapevoli che la loro coscienza e il loro modo di vita in accordo ad essa sono immorali. E, quindi, tutti coloro che sono lasciati *in questo* tipo di «buona fede», in realtà sono lasciati nel peccato ostinato, e il loro pentimento, che deve essere incoraggiato, al contrario diventa così meno probabile.

Quindi, poiché una politica pastorale che tollera il dissenso, affinché le persone siano lasciate in buona fede, non solo ignora o accetta compiacentemente i molti mali oggettivi coinvolti nella contraccezione, ma mette in pericolo le anime di quelli che questa politica voleva salvare. Giovanni Paolo II e i vescovi che lo assecondano, esercitano una vera cura pastorale, quando non solo insistono sulla verità dell'insegnamento cattolico in questo campo, ma coraggiosamente lavorano contro il dissenso, piuttosto che tollerarlo.

Il terzo approccio pastorale errato riguardante l'uso della contraccezione è basato sull'idea che la compassione e l'accomodamento pastorale possono colmare il vuoto tra ciò che la Chiesa insegna sulla contraccezione e ciò che il fedele fa in questo campo. Secondo questo punto di vista, il fedele dovrebbe essere incoraggiato ad accettare l'insegnamento della Chiesa come un ideale ed avanzare gradualmente per approssimarsi a quest'ideale. Ma ad essi non dovrebbe essere richiesto, come condizione per

ricevere l'assoluzione, di confessare i peccati di contraccezione e di avere il fermo proposito di pentirsi.

Noi pensiamo che ogni politica di gradualità che incoraggi il fedele a considerare la contraccezione come se fosse, in pratica, un peccato veniale o, perfino, una piccola imperfezione, a suo modo adatterebbe la verità morale che la Chiesa insegna alla pratica diffusa della contraccezione. Ma l'adattamento viene fatto a spese della coerenza. Infatti, la verità che la Chiesa insegna sul significato reale e serio di *praticare* la contraccezione, è trattata come se una persona potesse dividerla in teoria, senza metterla seriamente *in pratica*. Così, questa incoerenza può essere difficilmente la base per una vera compassione pastorale.

Il fedele che viene incoraggiato a provare, attraverso un processo graduale, a eliminare la contraccezione, non la elimina subito; frattanto, egli persisterà nella scelta contraccettiva. Mentre egli cercherà di approssimarsi a ciò che accetta come ideale, continuerà a riconoscere che vive in peccato. Nonostante agisca come se la contraccezione non fosse una materia grave, la legge naturale scritta nel suo cuore e l'insegnamento della Chiesa gli dicono il contrario. Tuttavia, coloro che cercano di mettere in pratica la gradualità, con l'incoraggiamento dei pastori che sembrano fedeli all'insegnamento della Chiesa, potrebbero soltanto, con grande difficoltà, affrontare la serietà del loro peccato e il pentimento. Così, i disastrosi errori pastorali dei primi due approcci vengono combinati ad una politica di gradualità di questo tipo.

Inoltre, quelli che sono incoraggiati a questa politica pastorale di gradualità, interiorizzano l'incoerenza dei loro pastori. Da una parte, essi condannano i loro atti contraccettivi, ma, dall'altra, si propongono non il pentimento, bensì l'indefinita persistenza in questi atti.

Ma una volontà che sia coerente con se stessa è necessaria per superare ogni peccato. Lo stimolo sessuale è potente. Quelli che pensano che soddisfarlo sia soltanto un peccato veniale, non guadagneranno mai l'autocontrollo. Così, la loro volontà incoerente non farà progressi verso la virtù.

Ancora peggio, l'incoerenza quasi certamente si allargherà anche ad altre questioni. In queste condizioni, tutta la vita cristiana probabilmente potrebbe diventare un amalgama incoerente ed instabile di ideali professati, di pratiche contrarie e doppiezza di cuore.

Quindi, poiché la politica pastorale della gradualità, che considera la contraccezione come se fosse soltanto un peccato veniale, nutre il fariseismo piuttosto che la sincerità di cuore del cristiano, Paolo VI e Giovanni Paolo II sono stati dei pastori veramente compassionevoli rifiutando questo approccio. Essi hanno spinto il fedele ad accettare la verità sulla contraccezione e l'hanno spinto a viverla. Allo stesso tempo, hanno sottolineato l'uso corretto del sacramento della penitenza e il ricevere regolarmente e fruttuosamente l'Eucaristia, come fonti della pietà e dell'amore di Dio, che offrono a coloro che sinceramente seguono Gesù, il potere di

superare il peccato nelle loro vite. Essi insistono coerentemente: «Non diminuire in nessun modo l'insegnamento salvifico di Cristo costituisce una eminente forma di carità per le anime»²⁴. Il loro gradualismo veritiero prevede «un progresso che domanda coscienza del peccato, un impegno sincero per osservare la legge morale, e il ministero della riconciliazione»²⁵.

Il quarto approccio pastorale errato è basato sul pensiero che l'educazione diffusa della tecnica della regolazione naturale della fertilità, accompagnata dai suoi possibili miglioramenti, potrebbe eliminare il problema della contraccezione. Secondo questo punto di vista, quando le coppie sposate devono astenersi soltanto per pochi giorni al mese per evitare la gravidanza, difficilmente qualcuno, credente o non credente, sarà interessato all'uso di un altro metodo.

Ovviamente, la speranza che la regolazione naturale della fertilità risolva il problema pastorale, è in coerenza con la verità che la Chiesa insegna: che la contraccezione è illecita e la regolazione naturale della fertilità è moralmente accettabile. Ma noi pensiamo che la regolazione naturale della fertilità, come semplice tecnica, non risolverà mai i problemi pastorali posti dalla contraccezione. Ciò perché, nonostante la tecnica sia utile, il problema è morale, e nessuna tecnica rende il cuore buono. La regolazione naturale della fertilità, come abbiamo mostrato, può essere scelta come metodo di contraccezione. Una politica pastorale che si affida troppo alla pura tecnica incoraggia questa scelta illecita.

I cattolici che scelgono la contraccezione ma che, per fedeltà alla Chiesa, adottano la regolazione naturale della fertilità come loro metodo, sono veramente in buona fede. Essi fanno questa scelta perché pensano che la loro scelta sia conforme alla verità che la Chiesa insegna. Inoltre, poiché essi scelgono di astenersi, e l'astinenza non necessariamente significa che si vuole che un altro bambino non venga all'essere, essi facilmente trascurano il carattere contro la vita della loro intenzione sottostante. Quindi, essi hanno un'intenzione contraccettiva, ma mancano di riflessione sufficiente riguardo al suo significato morale. E, più importante ancora, essi hanno l'intenzione (e ne percepiscono il significato) di vivere secondo

²⁴ *Humanae vitae*, 29 (AAS 60 [1968], p. 501); *Familiaris consortio*, 33 (AAS 74, [1982], p. 121).

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 34 (AAS 74 [1982], p. 124). Sintetizzando lo stesso insegnamento, Giovanni Paolo II (*Discorso ai partecipanti ad un seminario sulla «Procreazione Responsabile»*, 17 settembre 1983; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 6, parte 2a, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, p. 564; *L'Osservatore Romano* (ed. ingl.), 10 ottobre 1983, p. 7) naturalmente richiama l'insegnamento cattolico concernente la grazia: «Sostenere che esistono situazioni nelle quali non è, *de facto*, possibile per gli sposi essere fedeli a tutti gli obblighi della verità dell'amore coniugale è equivalente a dimenticare l'evento della grazia che caratterizza la Nuova Alleanza: la grazia dello Spirito Santo rende possibile ciò che non è possibile all'uomo, lasciato solo alle sue forze. È, quindi, necessario sostenere che gli sposi nelle loro vite spirituali, invitarli a rivolgersi frequentemente ai sacramenti della Confessione e dell'Eucaristia per un ritorno continuo, una conversione permanente, alla verità dell'amore coniugale».

l'insegnamento della Chiesa sul matrimonio, sull'atto coniugale, e sui suoi significati di dono d'amore e di vita.

Poiché il loro metodo di contraccezione non danneggia nessuna vita allo stato embrionale, ciò che essi fanno non porta ad un'ingiustizia oggettiva grave come quella dei metodi ritenuti contraccettivi che sono, di fatto, abortivi. Tuttavia, la loro volontà contro la vita comporta che dei concepimenti inaspettati produrranno dei bambini non voluti ed essi potrebbero anche essere tentati di abortire. Ma la loro fedeltà all'insegnamento della Chiesa li aiuterà a resistere a questa tentazione.

Anche se essi hanno un'intenzione contraccettiva sottostante, questa intenzione è portata a effetto soltanto dalla loro scelta di astenersi. Conseguentemente, i loro atti sessuali nei giorni in cui essi credono di essere sterili, rimangono coniugali in principio. In quanto essi sono coniugali, i loro atti sessuali possono rappresentare il vero amore coniugale. E poiché la loro intenzione dominante è di vivere secondo il credo della Chiesa riguardante ciò che il matrimonio è, essi non sono tentati di cercare di ridefinire il vero significato di matrimonio.

Inoltre, la pratica della regolazione naturale della fertilità, anche quando è scelta come metodo di contraccezione, richiede autocontrollo. Questo autocontrollo fa sì che le coppie, gradualmente, guadagnino la libertà necessaria per il dono di sé, in modo che la ricchezza di significato dei loro atti coniugali come espressione d'amore possa svilupparsi. E poiché la loro attività è formata sulla loro fedeltà all'insegnamento della Chiesa, il loro autocontrollo progressivo non è soltanto un potere psicologico, ma una vera virtù cristiana. Questa virtù impedisce che la loro attività sessuale porti alla loro auto-dis-integrazione, e quindi impedisce le cattive conseguenze che la non castità ha sulla fede e la speranza.

Così, questo quarto approccio pastorale non è così disastroso come i primi tre. Tuttavia, anche esso è disastroso perché non insegna ai fedeli la completa verità morale di cui essi hanno bisogno e li priva della stabilità che solamente la verità può dare alla vita morale.

Se la regolazione naturale della fertilità viene scelta, anche dai cattolici in buona fede, come metodo di contraccezione, essa probabilmente non «funzionerà». Scegliere la regolazione naturale della fertilità in questo modo, lascia intatto il falso presupposto che le persone hanno diritto a una soddisfazione sessuale regolare. Coloro che hanno questo presupposto, probabilmente non troveranno accettabile l'astinenza per dieci o venti giorni ogni ciclo. Essi non vedranno che, astenendosi, essi guadagneranno più significato e si danno più veramente l'uno all'altra di quanto sarebbe se essi soddisfacessero regolarmente il loro istinto sessuale. Essi saranno tentati di trascuratezza con una gravidanza inaspettata come possibile risultato.

In caso di gravidanza, quelli che, anche in buona fede, scelgono la regolazione naturale della fertilità come metodo di contraccezione saranno tentati di trattare i bambini non voluti come non voluti. Soltanto la cono-

scenza della verità sulla nuova vita e una volontà coerente con questo bene potrebbe renderli capaci di accettare i bambini e di curarli con tutta la generosità che essi meritano. Inoltre, quando una gravidanza non voluta si verifica e i coniugi decidono che la regolazione naturale della fertilità non «funziona» come avevano sperato, essi saranno fortemente tentati di abbandonare la loro fedeltà all'insegnamento della Chiesa e adottare ciò che riconosceranno pienamente come contraccezione.

Quindi, dato che una politica pastorale che si appoggia sulla pura tecnica della regolazione naturale della fertilità per rispondere alla sfida morale della contraccezione, comporterà soltanto una risposta parziale e instabile, Giovanni Paolo II è profondamente corretto insistendo, non solo sulla verità dell'insegnamento della Chiesa sulla contraccezione, ma anche sulla verità dell'insegnamento della Chiesa sulla regolazione naturale della fertilità. «La differenza» egli dice, «sia antropologica che morale, tra contraccezione e ricorso al ritmo del ciclo... è una differenza molto più ampia e profonda di ciò che si pensa, e coinvolge, in ultima analisi, due concetti irconciliabili di persona umana e di sessualità umana»²⁶.

(L'originale inglese è pubblicato in «The Thomist», luglio 1988 - Traduzione dall'inglese di Margherita Sani).

²⁶ *Familiaris consortio*, 32 (AAS, 74 [1982], p. 120).