RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia
Pontificia Università Lateranense
Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA
Anno IV, n. 1 - Maggio 1988

SOMMARIO

1 Premessa □ **3** Sommari □ **7** *Carlo Caffarra*, La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate □ **25** *Fernando Ocáriz*, La nota teologica dell'insegnamento dell'«Humanae vitae» sulla contraccezione □ **45** *Ramon García de Haro*, Magisterio, norma y conciencia □ **73** *G. Grisez - J. Boyle - J. Finnis - W.E. May*, «Ogni atto coniugale deve essere aperto a una nuova vita»: verso una comprensione piú precisa □ **123** *Francisco Gill Hellín*, La sociedad de hombre y mujer expresion primera de la comunion de personas

145 NOTE CRITICHE □ *Philippe Cormier*, L'amour in vitro

167 IN RILIEVO □ *Pedro-Juan Viladrich*, L'habitat primario della persona in una società umanizzata

193 VITA DELL'ISTITUTO □ A. Apertura Sezione dell'Istituto a Washington □ B. Situazione statistica degli studenti □ C. Situazione dei titoli di studio

© Istituto Giovanni Paolo II, 1988

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II - Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma - tel. (06) 6986401/6986113

Abbonamento annuo (2 numeri): Italia L. 25.000 - Estero US $ 18

Forma di pagamento: assegno bancario (o vaglia postale) intestato a: Carlo Caffarra, Istituto Giovanni Paolo II - P.za S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma

A norma dell'art. 74 lett. C del D.P.R. 633/1972, l'IVA pagata dall'editore sugli abbonamenti nonché sui fascicoli separati è conglobata nel prezzo di vendita: il cessionario non è tenuto ad alcuna registrazione ai fini IVA (art. 25 D.P.R. 633/1972) e non può parimenti operare, sempre ai fini di tale imposta, alcuna detrazione. In considerazione di ciò l'editore non rilascia fatture.

Un numero L. 14.000 (US $ 10) - Per la diffusione della Rivista in libreria e l'acquisto di copie singole, rivolgersi a: Città Nuova Editrice - Via degli Scipioni 265 - 00192 Roma - tel. (06) 3595212/383062/310955 - c.c.p. 34452003

PREMESSA

«et in signum cui contradicetur» (*Lc* 2, 34)

Nel corrente anno cade il ventesimo anniversario dell'enciclica Humanae vitae, *promulgata dal Santo Padre Paolo VI di v.m. il 25 luglio 1968.* Anthropotes *non solo non poteva ignorare questo fatto, ma neppure poteva non dare il suo contributo alla riflessione su questo punto. Nel novembre p.v. il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, con il Centro Accademico della Santa Croce, dedicherà il secondo Congresso Internazionale di Teologia morale allo stesso tema. Il numero monografico che presentiamo rappresenta, pertanto, solo un momento teoretico di un impegno piú ampio. I venti anni trascorsi offrono molti elementi per la riflessione. Il valore «profetico» del documento di Paolo VI, che molti gli attribuirono al primo apparire, è stato ampiamente confermato.*

La crisi della verità sull'amore coniugale, nella quale verità Paolo VI, fin dall'inizio della sua enciclica, disse di radicarsi, ha investito cosí profondamente la coscienza dell'uomo, da allontanarlo sempre piú dal suo Fondamento. Ma, proprio anche in ciò, la profezia di Paolo VI aveva colto nel segno e dal punto di vista diagnostico e dal punto di vista terapeutico.

Non solo. Ma l'enciclica ha dimostrato di essere il criterio di giudizio circa questa follia tecnologica che ha portato l'uomo a produrre anche le persone, nella procreazione artificiale. A questi due fatti si riferiscono i contributi di Viladrich *(al primo) e di* Cormier *(al secondo).*

La riflessione di Anthropotes *ha preferito costruirsi, tuttavia, in un'altra prospettiva. L'enciclica* Humanae vitae *ha dimostrato di essere la vera e propria «cartina di tornasole» o — se si preferisce — il «catalizzatore» di reazioni spirituali assai vaste e profonde. È su queste che il presente numero vuole iniziare la riflessione, nell'attesa e nella speranza che anche altri lo facciano.*

In primo luogo, dentro *la Chiesa cattolica. È noto che l'accoglienza riservata a questa enciclica costituí uno dei drammi piú profondi del pontificato di Paolo VI (si veda il suo discorso-testamento del 24-VI-1978).*

Essa — è sorte comune ad ogni parola profetica — scoprí i segreti del cuore: anche della teologia morale cattolica. Questa, infatti, si vide costretta a mettere allo scoperto quell'assunzione del principio moderno di immanenza, che era stata l'operazione pressocché comune della teologia, dopo Geist im welt *di K. Ranher. Messa allo scoperto, essa si scontrò su due punti* centrali *nell'etica cattolica:* l'esistenza di un Magistero *vero e proprio anche nel campo delle norme morali e la ricollocazione nel giusto posto della* co-

scienza morale. *Si negò il primo e si affermò che nella seconda sta «die oberste Instanz» dell'etica (si veda, ultimo esempio,* Kirchen Blatt *di domenica 7-2-88, p. 4). I due punti sono centrali, ripeto: con essi «res ad triarios venit». Su di essi, infatti, si ha lo scontro di due antropologie e quindi di due etiche. La visione secondo la quale l'uomo è interpellato, nell'esperienza etica, da un'esigenza di cui non può* minimamente *disporre: l'esigenza della santità di Dio. La visione secondo la quale è l'uomo che è creatore dell'uomo, ponendo l'essenza della verità nella libertà. È in questo terreno che affondano le loro radici i primi tre studi del presente numero. Ed era necessario notare e dimostrare che Paolo VI, a sua volta, non dava voce che alla fede della Chiesa: quella fede che la Chiesa aveva appena professata nel Concilio Vaticano II (cfr lo studio di* Gil Hellin*).*

Ma Humanae vitae *non è solo segno di contraddizione dentro la Chiesa. Lo è stato e lo è nel e per il mondo. Se il segno principale della presenza di Satana è la menzogna, c'è un aspetto che sopra tutti svela questa presenza nella cultura contemporanea. Mai l'uomo ha mascherato una piú profonda distruzione di sé sotto una piú retorica esaltazione di sé. Il principio del trascendentale moderno o di immanenza, nato per comprendere e difendere l'originalità dell'atto libero, si è rivolto contro l'uomo. Lo studio dei Proff.* G. Grisez, J. Boyle, J. Finnis, W.E. May *è importante da questo punto di vista. Paolo VI aveva visto bene, al riguardo. L'atto contraccettivo è un atto contro la vita: è la negazione che essere sia bene. La menzogna porta alla morte. Il Santo Padre Giovanni Paolo II, nel discorso tenuto durante il Giubileo delle Famiglie dell'Anno santo 1983-1984 vedrà in questo il ripetersi della provocazione di Massa e Meriba nel nostro mondo: vediamo se Dio c'è o non c'è.*

Anthropotes *è consapevole che esistono molti altri aspetti del problema; è, come si diceva, l'inizio di una riflessione a cui, lo speriamo, il ventesimo anniversario darà occasione.*

C.C.

SOMMARI

(italiano - inglese - francese)

C. Caffarra, *La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate*

The author does not try to answer the question concerning the general Magisterium's authority in ethics: he wants to establish its competence in the teaching of the «determined moral norms». After having fixed the prolegomena, necessary for solving the problem and, above all, stressing that the specific nature of the moral norm in itself, he underscores that the Magisterium in itself has the authority for teaching the determined moral norm, also with the possibility of being infallible. The reason is that the specific nature of the Revealed Truth aims at man's eternal salvation.

La question à laquelle l'auteur donne sa réponse n'est pas la compétence du Magistère dans le domaine moral, en général. Mais dans l'enseignement de la «norme morale déterminée». Après avoir formulé les prolégomènes, qui sont essentiels pour résoudre la question, en insistant surtout sur la nature propre de la norme morale comme telle, l'auteur affirme que le Magistère, en tant que tel, possède la compétence d'enseigner la norme morale déterminée, même avec possibilité de définition infallible. La raison est que la nature propre de la Vérité Révélée est pour le salut éternel de l'homme.

F. Ocáriz, *La nota teologica dell'insegnamento dell'«Humanae vitae» sulla contraccezione*

The author tries to determine the final conditions which allow to define the problem of the theological qualification of *Humanae vitae* 14: the existence of determined moral norms which are unchangeable; the natural moral law as possible object of the infallible Magisterium; the identical extension of both infallible Magisterium and authentic Magisterium.
After having demonstrated these three preliminary conditions, the author directly defines the question. On the basis of a serious reflection, he concludes that the doctrine concerning contraception is *de fide divina et catholica* (ex magisterio ordinario) or — at least — *de fide catholica*. Anyway, it must be accepted with an unconditionned, final and total assent.

L'auteur rappelle d'abord les conditions ultimes qui permettent de poser le problème de la qualification théologique de *Humanae vitae* 14: existence de normes morales déterminées immuables; la loi morale naturelle comme possible objet du Magistère infallible; la même extension du Magistère infallible et du Magistère authentique.
Après avoir demontré ces trois conditions préalables, l'auteur pose directement le problème. Sur la base d'une réfléxion très rigoureuse, il arrive à cette conclusion: la doctrine sur la contraception est *de fide divina et catholica* (ex magisterio ordinario), ou — au moins — *de fide catholica*. En tout cas, elle doit être acceptée avec un assentiment total, inconditionné et définitif.

R. García de Haro, *Magisterio, norma moral y conciencia*

L'articolo si propone di dimostrare che nell'economia salvifica esiste una profonda armonia e connessione fra Magistero della Chiesa e la coscienza morale di ogni fedele. La tesi è mostrata in due successivi momenti. In un primo momento si individuano i sottintesi teoretici

della tesi opposta, mostrandone la loro inconsistenza. Essi sono: l'opposizione fra autonomia e legge morale, fra singolarità della persona e universalità della norma e la negazione della competenza del Magistero di insegnare norme morali determinate. In un secondo momento, l'autore dimostra che quell'armonia e connessione è la logica conseguenza della verità secondo la quale il nucleo essenziale dell'etica cristiana è la legge dello Spirito.

This article seeks to demonstrate that in the economy of salvation there is a profound harmony and connection between the Magisterium of the Church and the moral conscience of every believer.
This analysis proceeds in two parts: in the first, the author individuates the theoretical references of the opposite thesis, and show their inconsistency. They are: the opposition between authonomy and moral law, between the person's singularity and the universality of the norm, and the negation that the Magisterium's competence is able to teach the determined moral norms. In the second part, the author demonstrates that these harmony and connection are the logical consequences of truth, according to which the law of Spirit is the centre of christian ethics.

G. Grisez - J. Boyle - J. Finnis - W.E. May, *«Ogni atto coniugale deve essere aperto ad una nuova vita»: verso una comprensione piú precisa*

The authors affirm that the intimate wrongness of contraception is due to its being a «contralife act». According to this thesis, they show the profound difference between contraception and natural family planning. After a strictly doctrinal reflection, on the basis of these reflections, they critically analyse the present pastoral policy concerning contraception.

Les auteurs voient la raison ultime de l'intrinsèque illiceité de l'acte contraceptif dans sa nature intime d'être «acte contre la vie humaine». A la lumière de cette thèse, il démontrent la différence essentielle entre contraception et regulation naturelle de la fertilité. Après une réflexion strictement doctrinale, sur la base de ces réflexions ils donnent un jugement très critique sur l'actuelle «politique pastorale» concernante le problème de la contraception.

F. Gil Hellín, *La societad de hombre y mujer expresion primera de la comunion de personas*

È un'affermazione costante nella dottrina della Chiesa che la comunione coniugale è la prima espressione della socialità umana. L'autore, nel presente studio, mostra la continuità che lega *Humanae vitae*, *Familiaris consortio* e *Donum vitae*, precisamente dal punto di vista di questo insegnamento.
La continuità è vista nella struttura interna dell'atto coniugale, unitivo *e* procreativo, la cui salvaguardia è difesa ed affermazione del valore delle persone dei coniugi e del figlio: costituzione di una vera comunione interpersonale.

In the Church's doctrine, we can often find the statement according to which the conjugal society is the first expression of the human persons' communion.
In this article, the first aim of the author is to show the continuity which binds *Humanae vitae*, *Familiaris consortio* and *Donum vitae*, precisely from the point of view of this teaching. The author sees this continuity in the interior structure of the conjugal act, a unitive and procreative act, the safeguard of which are the defence and the assertion of the human value of the spouses' and child's persons: it is the establishment of a true inter-personal communion.

Note critiche:

PH. CORMIER, *L'amour in vitro*

Un logico sviluppo della dottrina di *Humanae vitae* è stata la condanna nell'Istruzione *Donum vitae* della FIV-ET anche omologa. Anche da questo punto di vista l'enciclica di Paolo VI si è dimostrata profetica: una difesa ed una glorificazione della verità e dignità dell'amore coniugale; verità e dignità che sono negate in processi di procreazione artificiale, come l'autore dimostra in questa nota critica.

A natural development of *Humanae vitae* has been the condemnation of FIV-ET (even the simple case) by *Donum vitae*. Also from this point of view, Paul VI's encyclical has been prophetic: a defense and a glorification of truth and dignity of conjugal love, which have been denied — as the author demonstrates in this article — by the artificial procreation.

In rilievo

P.-J. VILADRICH, *L'habitat primario della persona in una società umanizzata*

L'auteur — directeur de la «Division interdisciplinar para la Familia» de l'Université de Navarra (Espagne) — montre dans cette conference le profond lien entre amour conjugal, lien matrimonial et procréation.
D'une comparaison très rigoureuse des certaines constantes de la culture contemporaine, il en résulte clairement que c'est la «fondation» même de l'alliance conjugale qu'il faut comprendre à nouveau dans sa nature intime. A la lumière de la vraie fondation de la conjugalité, on peut percevoir que seulement en elle l'homme — époux et enfants — peut être reconnu dans sa dignité.

The author — Director of the «Division interdisciplinar para la Familia» of the University of Navarra (Spain) — underlines the presence of a profound bond between conjugal love, marriage and procreation.
He deeply analyses some constants of contemporary culture and concludes that it is absolutely necessary to understand in a new way the intimate nature of the conjugal alliance.
Through this understanding, it is possible to realize that man — parents and children — can be recognised in his dignity, only within the true foundation of conjugality.

LA COMPETENZA DEL MAGISTERO NELL'INSEGNAMENTO DI NORME MORALI DETERMINATE

CARLO CAFFARRA

Uno dei punti piú importanti dell'enc. *Humanae vitae* è l'affermazione della competenza del Magistero «di interpretare anche la legge morale naturale» (n° 4, cpv. 2°).

Il presente studio si propone di riflettere su questa dottrina, che negli anni successivi alla pubblicazione dell'enciclica è divenuta oggetto di discussione.

0. Prolegomeni generali

0.1. La prima e piú importante chiarificazione preliminare riguarda la norma morale. Non è mia intenzione addentrarmi in tutta la problematica odierna al riguardo, e non è neppure necessario: è sufficiente richiamare solo alcuni punti.

Il primo: la norma morale riguarda l'atto della persona, in quanto esso (l'atto) ordina la persona alla sua salvezza eterna. Si tratta di una specificazione formale, non materiale: le norme morali non regolano solo il rapporto uomo-Dio come fine ultimo dell'uomo, ma anche il rapporto uomo-uomo e uomo-cose, ma *in quanto* questi rapporti ordinano la persona alla salvezza eterna.

Da ciò deriva *l'essenziale* differenza fra le norme dell'*agire* umano (= norme morali) e le norme del *fare* umano (= norme tecniche). Le prime riguardano il bene *ultimo* della persona in quanto persona — appunto, il suo fine ultimo — e la sua salvezza eterna; le seconde riguardano e assicurano il raggiungimento di beni/fini *penultimi*, *parziali*, che consentono un benessere fisico e/o psicologico temporale (per es. il benessere economico è assicurato anche dal rispetto di precise regole che riguardano la produzione, la distribuzione... dei beni), ma non rendono *buona* la persona, cioè relazionata nella verità e nella giustizia a Dio[1].

---

[1] «Scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt ho-

La conclusione di questa prima sintetica riflessione è che l'etica è il «caso serio» della vita. Fino a quando la persona non si eleva all'etica, non è ancora entrata nell'*esistenza*: la sua è un'*illusione* di esistenza. (È allo stadio estetico, direbbe Kierkegaard; si consuma nel «divertissement», direbbe Pascal; si disperde nel mutevole, direbbe sant'Agostino). È la serietà racchiusa nel detto di Gesú: «che vale per l'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde se stesso?».

Il secondo riguarda il fondamento delle norme morali. La norma morale trova il suo fondamento ultimo *nella verità dell'essere*. Si noti bene: non su *qualunque* verità, ma sulla verità *dell'essere*. Dell'essere di Dio, nella sua infinita dignità che lo rende amabile sopra ogni creatura e con tutte le forze; dell'essere dell'uomo, nella sua incondizionata dignità di soggetto personale che esige di essere riconosciuto in se stesso e per se stesso. La norma morale esprime cioè l'esigenza della bontà, trascendentalmente connessa coll'essere (trascendentalmente, nel senso classico, non del trascendentale moderno), di ogni realtà ad essere amata nella misura in cui merita di essere amata (tantum quantum diligibilis est: SAN TOMMASO, *De perfectione vitae spiritualis*, capp. 1-3). L'ordine morale è pertanto l'*Ordo amoris* (sant'Agostino)[2].

Il terzo è una conseguenza del secondo: possono esistere norme morali determinate — ed esistono — aventi un valore *universale* e non solo generali (valent semper et pro semper, non tantum ut in pluribus).

Per norme morali determinate si intendono quelle norme espresse in proposizioni, il cui soggetto non ha bisogno di ulteriori specificazioni perché la norma possa essere applicata (es. «la contraccezione è illecita»: il soggetto — la contraccezione — denota un atto della persona già cosí precisato che la norma, cosí formulata, trova immediatamente applicazione. Se invece dico: «l'ingiustizia è illecita», il soggetto — l'ingiustizia — non denota un atto della persona cosí precisato che la norma sia *immediatamente* applicabile. Devo, infatti, previamente individuare *quali* atti sono *precisamente* ingiusti).

Un giudizio ha valore generale quando il suo contrario è *di fatto* falso, ma non *de jure*; ha valore universale, quando il suo contrario non è solo *di fatto*, ma *de jure* falso. L'affermazione «il calore dilata i corpi» è vera, e la sua contraria è falsa; l'affermazione «lo spirito è immortale» è

---

minem bonum» (*STh.*, II-II 2,2 q. 23, a. 7, ad 3).

È questo un punto *centrale* in tutta la questione. Se non si percepisce la *specifica* natura della norma morale, *tutta* la riflessione seguente risulta priva del suo fondamento.

[2] La convertibilità trascendentale dell'essere col bene (*ens et bonum convertuntur*) è il fondamento *metafisico* dell'etica, non ponendo il quale, o si giunge, alla fine, al relativismo etico o si è costretti ad affermare un puro positivismo etico (*bonum quia jussum*). La vicenda della riflessione etica occidentale lo dimostra ampiamente.

Ho lungamente sviluppato questa tematica nello studio: *«Primum quod cadit in apprehensione practicae rationis» - Variazioni su un tema tomista*, pubblicato in *Attualità della Teologia morale*, ed. Università Urbaniana, Roma 1987, pp. 143 ss.

vera, e la sua contraria è falsa. La verità-falsità, tuttavia, delle due proposizioni è di natura diversa. La prima è il risultato della generalizzazione di una serie limitata di constatazioni fattuali (= processo induttivo); la seconda è il risultato di una percezione della *natura* stessa, dell'*essenza* stessa dell'essere spirituale (= visione metafisica). Di conseguenza: la prima non esclude eccezioni (valet ut in pluribus) ed il contrario (il calore non...) è solo, per sé, (altamente, molto, poco) *improbabile*; la seconda esclude eccezioni (valet semper et pro semper) ed il contrario (esiste uno spirito mortale) è, non improbabile, ma *impossibile*[3].

Esistono norme morali determinate aventi valore universale, poiché esistono atti umani determinati che sono in se stessi e per se stessi illeciti. Sono, precisamente, gli atti che contraddicono, che non riconoscono adeguatamente, che non amano nella misura dovuta la dignità (bontà) *dell'essere*.

Il dilemma su cui si fonda l'epistemologia dell'etica teleologica, proporzionalista, consequenzialista: o la norma morale è determinata ed allora ha un valore generale o la norma morale ha un valore universale ed allora è indeterminata (anzi c'è chi dice: è semplicemente analitica, cioè tautologica), è un dilemma *falso*[4].

Il quarto e ultimo è una conseguenza del terzo: l'atto intrinsecamente illecito della persona è l'atto che distrugge l'essere della persona. Non nel senso fisico o psicologico, ovviamente[5]. Nel senso che ne sfregia la dignità, nega la sua verità; non riconosce piú Dio come Dio: e tutta la bellezza intrinseca all'universo dell'essere è deturpata.

0.2. La *Verità* rivelata è una Verità *salutaris*. Per capire profondamente questa qualificazione «salutaris», molto sottolineata dalla Cost.

---

[3] Si tocca qui un problema teoretico assai difficile: il problema del processo/atto spirituale denotato dal termine «visione metafisica». Non è certo un processo induttivo, non è un processo della ragione formale (nel senso del razionalismo messo in atto dal giusnaturalismo del XVII-XVIII secolo). Si può dire che è un «processo astrattivo»? Il problema è di sapere — dato e non concesso che d'astrazione si tratti — di che natura è questa astrazione che si conclude con la percezione dell'ente e quindi del bene. In ogni caso: quando la grande tradizione etica cristiana (Agostino - Tommaso) parla di «norma morale *naturale*», non intende «natura» né nel senso *empirista* (errore in cui cadono molti teologi moralisti attuali i quali, presupposto quel significato, concludono coerentemente che le norme morali valgono solo *ut in pluribus*) né nel senso *razionalista*, ma nel senso *metafisico* e *teologico*.

[4] Falso perché la conoscenza umana non è conoscenza sensibile ordinata a priori dall'intelletto (che non conosce). L'intelletto è conoscenza dell'*essere*, *primum cognitum et faciens cognoscere*.

[5] Per questo, il male *morale*, è *infinitamente* piú male di qualsiasi altro male e ogni male (non morale), quantunque grande possa essere, sarà sempre un *minor* male che un peccato veniale. È un male minore perdere la vita fisica che dire una bugia *in re levi* (si veda quanto scrive san Tommaso, *STh.*, I, q. 48, a. 6). La ragione è che il male morale è il male che si insedia nel soggetto personale *come tale* e non esiste nulla nell'universo dell'essere piú grande che la persona.

Si intravede già come la competenza del Magistero, servizio alla salvezza dell'uomo, abbia radici molto profonde nell'ordine morale come tale.

dogm. *Dei Verbum*, è necessario riprendere attentamente una riflessione molto approfondita soprattutto — in Occidente — da alcuni grandi maestri del pensiero cristiano (sant'Agostino, san Bonaventura, Pascal, Kierkegaard, Newman).

Esistono verità la cui accettazione da parte dell'intelligenza non comporta nessun cambiamento dell'esistenza: per brevità, le chiamerò *verità formali*. Esistono verità la cui accettazione da parte dell'intelligenza comporta un cambiamento anche radicale dell'esistenza: per brevità le chiamerò *verità esistenziali*. Facciamo un esempio. La proposizione (vera): «la terra gira attorno al sole» è una verità formale; essa non esige nessun cambiamento nell'esistenza. Questa rimarrebbe completamente identica, anche se fosse vera la proposizione contraria. Ma se è vera la proposizione detta da Gesú «è meglio dare che ricevere», la nostra esistenza deve essere vissuta in un modo completamente diverso da come lo sarebbe se fosse vera la proposizione contraria: è una verità esistenziale. In che cosa consiste precisamente la diversità *essenziale* fra i due tipi di verità? Questa diversità non si pone a livello *noetico*: in ambedue le proposizioni, la verità consiste *ugualmente* nell'adeguarsi alla realtà da parte dell'intelligenza umana. La diversità consiste nel fatto che il *contenuto* delle proposizioni formali non esige la decisione (della libertà) di attuare la propria esistenza, in conformità a ciò che si è conosciuto: è, appunto, una verità puramente formale che richiede all'uomo solo l'atto *della ragione* per assentirvi. Dato questo assenso, il rapporto persona-verità si è esaurito e concluso. Il *contenuto* delle proposizioni esistenziali è tale che esige la decisione (della libertà) di attuare la propria esistenza in conformità ad esso: è, appunto, una verità esistenziale che richiede all'uomo *e* l'atto della ragione per assentirvi *e* l'atto della volontà per realizzare l'esistenza *in* quella verità. Il rapporto persona-verità (esistenziale) non si esaurisce dentro all'assenso della ragione, ma si perfeziona e conclude dentro la decisione della libertà. Posso dire di conoscere una verità formale, quando semplicemente la ragione dà il suo assenso; posso dire di conoscere una verità esistenziale, quando anche la libertà la vive. Facciamo un esempio. Quando posso dire di sapere il contenuto dello spartito musicale dell'*Ave verum Corpus* di Mozart? certamente quando, conoscendo perfettamente la scrittura musicale, ho letto quello spartito (= verità formale). Ma non solo e non principalmente per questo: quando un coro *esegue* lo spartito, allora *so* perfettamente che cosa ha scritto Mozart (= verità esistenziale).

Verità *salutaris*[6], allora, che cosa significa? «Salutaris» ha un signifi-

[6] Questa proprietà della Verità rivelata è stata insegnata con grande forza e suggestione dalla *Dei Verbum*: ut eos (sc. homines) ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat (2); viam salutis supernae aperire intendens (3); ut omnibus... vitam aeternam daret (*ibid.*); ad nos et peccati mortisque tenebris liberandos et in aeternam vitam resuscitandos (4). Cfr su questo insegnamento del Vat. II, H. DE LUBAC, *La révélation divine*, ed. Cerf, Paris 1983, soprattutto pp. 31-35 e J. CARD. RATZINGER, *Transmettre la foi aujourd'hui*, ed. Centurion, Paris 1983, p. 32.

cato molto profondo. La Verità rivelata non è una verità formale, ma esistenziale. Dio parla all'uomo non per lasciare l'*esistenza* dell'uomo come si trova prima della Parola di Dio: la Rivelazione accade per generare una nuova creatura. Non solo. «Salutaris» significa che la salvezza *eterna* dell'uomo dipende dal *fatto* che la libertà dell'uomo decida o non decida di attuare il proprio essere-persona, «eseguendo o non eseguendo» quella Verità[7]. È chiaro: non si può eseguire lo spartito mozartiano, se non lo si è letto attentamente e non lo si è capito profondamente; non si può «eseguire» la Verità *salutaris* se non si è capita (= fede, in quanto assenso della ragione).

Sopra tutti, san Gregorio Magno chiama la Verità *salutaris*, *Veritas intima*. È una verità, cioè, che esige di penetrare dentro all'atto che appartiene al massimo alla persona, che è atto *della* persona in forma «quo major cogitari nequit», l'atto cioè *della libertà*[8].

Se ora, pensiamo unitariamente quanto è stato detto nel primo e in questo prolegomeno, giungiamo alla seguente conclusione: esiste un rapporto *inscindibile* fra la Verità *salutaris* e le norme morali, nel senso che essa *è* essenzialmente anche *norma morale*. (Vedremo fra poco se questo comporta che la Rivelazione insegni anche norme morali e se lo comporta, in che misura). La rivelazione cioè, nel suo *intero* significato, non è solo «*fide credenda*», ma anche «*moribus applicanda*» (cfr *Lumen Gentium* 25).

0.3. «Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum» (SAN TOMMASO, *in Boëthii de Trinitate, Prooem.*, q. 2, a. 3c).

Queste chiare affermazioni dell'Angelico esprimono una profonda verità metafisica ed un'importante verità teologica. *Una verità metafisica*: la gloria di Dio non si edifica sulle ceneri della creatura; Dio rivela se stesso nella creazione, non annullando la causalità della creatura, ma precisamente ponendola in essere. *Una verità teologica*: il Dio della Redenzione è lo *stesso* Dio della Creazione, poiché l'atto creativo è il primo, originario atto salvifico e la Redenzione è ri-creazione, conduzione dell'uomo alla dignità della sua prima origine.

Che la ragione umana possa conoscere, senza l'ausilio della luce della fede, norme morali determinate, mi sembra fuori discussione. E, pertanto, queste norme morali conservano intatta la loro forza obbligante anche per il credente. Diversamente — come spiega san Tommaso — «Deus esset

---

[7] Il primo articolo della *Somma teologica*, ove viene precisamente definita la *Sacra doctrina*, è tutto costruito in questa prospettiva: nella prospettiva della *causa finale*, non della *causa formale* (come poi farà la scolastica post-tridentina, dando una impostazione falsa, a mio giudizio, anche al nostro problema). Si veda E. GILSON, *Humanisme et Rénaissance*, ed. Vrin, Paris 1986, pp. 37-44.

[8] Cfr DV 5, all'inizio.

nobis auctor falsitatis: quod est impossibile» (*ibid.*). Esprimendo, infatti, l'ordine della creazione, la norma morale razionale fa conoscere all'uomo le esigenze dell'essere, ciò che è semplicemente richiesto, perché ciascuno sia riconosciuto nella sua dignità (bontà) propria: Dio come Dio, la persona come persona, le cose come le cose[9].

Passando ora ad una considerazione meno formale e piú esistenziale, si deve allora concludere che la persona-credente è internamente divisa, avendo in sé due criteri etici — la norma della fede e la norma della ragione — per le sue decisioni esistenziali? Si individua ora uno dei piú gravi difetti, anzi errori, dell'etica teologica contemporanea: l'errore dell'*estrinsecismo*, ereditato dalla corrente di pensiero dominante la seconda scolastica (e dall'etica kantiana, colla sua distinzione fra «etica statutaria» e «etica razionale»).

La premessa alla soluzione di quel problema è già stata posta: si deve affermare che il criterio veritativo dell'assenso di fede è essenzialmente (formalmente) diverso dal criterio veritativo dell'assenso di ragione *e* che la verità di fede non può contraddire la verità di ragione e viceversa. Ma questo *non* risolve in sé il problema: è *la premessa* fondamentale della soluzione. Presentiamo questa soluzione sotto tre forme.

A) Questo problema — centrale nell'etica cristiana — riceve la sua soluzione teoreticamente rigorosa nel modo con cui viene pensato, dai grandi maestri medievali, il rapporto fra *virtú teologiche* e *virtú morali*. L'uomo è chiamato alla comunione con Dio «facie ad faciem»: non esiste di fatto per l'uomo una salvezza eterna che non sia la visione beatifica della Santissima Trinità, che non sia la partecipazione alla Vita trinitaria. Da questa finalizzazione deriva l'assoluta necessità delle tre virtú teologiche e del loro esercizio: se la persona non crede, non spera e non ama, non si può salvare. Tuttavia, l'infusione e l'esercizio delle virtú teologiche non solo non rende inutile, ma rende necessario l'esercizio (e san Tommaso aggiunge: e l'infusione) delle virtú morali. Per le seguenti ragioni. «Virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate. Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum» (*STh.*, I-II, q. 63, a. 3, ad 2; si veda anche *Qq. Dd. de Virtutibus*, q. 1, a. 10: ancora piú chiaro). Le virtú morali (o, continuando ad usare il nostro vocabolario: le norme razionali) sono assunte, *integrate*[10] dalle e nelle virtú teologiche, cosí che la

[9] Nella linea agostiniana, il supremo principio dell'ordine morale, nel quale sono già contenute *tutte* le norme morali, può essere formulato in questi termini: ama ogni essere nella misura adeguata alla sua dignità (o bontà).

[10] Questo concetto di integrazione è importante. Esso connota il modo di essere di una parte (integrante) in un tutto (integrum), caratterizzato dalle seguenti proprietà: le parti costituiscono il tutto, secondo una gerarchia o ordine ontologico-assiologico; ordine fondato su una sub-ordinazione e rispettivamente sovra-ordinazione; l'inserimento della parte sub-ordinata nel tutto non solo non distrugge la parte, ma la porta alla sua perfezione intera, non rag-

persona credente vive nel tempo, orientata debitamente verso l'eternità. Per comprendere questa integrazione, si rifletta sulla distinzione classica nella grande tradizione etica cristiana fra «*finis*» e «*ea quae sunt ad finem*» (san Tommaso) o fra il «*frui*» e l'«*uti...*» e la necessaria proporzione dell'«*ea quae sunt ad finem*» e il «*finis*» (san Tommaso) o la necessità «*non utendi fruendis et non fruendi utendis*» (sant'Agostino): una proporzione fondata spesso sulla *natura stessa* di «ciò che è per il fine». L'orientamento alla vita trinitaria (finis-frui) è assicurato nell'uomo dal libero esercizio della fede, della speranza e della carità. Ma l'uomo non è creato e posto, normalmente, nel possesso della visione beatificata: egli deve *camminare verso* la sua Patria, deve realizzare la sua chiamata *dentro* a questo mondo. Questa realizzazione non è attuata dall'esercizio delle virtú teologiche, ma dall'esercizio delle virtú morali (= dall'obbedienza alle norme morali razionali) ispirato, orientato e regolato dalle virtú teologiche ed integrato in esse.

È l'applicazione di una verità (già intuita da Platone) enunciata da san Tommaso in questi termini: «cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta, in his quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt» (*in Boetii...*, *loc. cit.*).

B) L'altro *locus* classico, in cui il problema sopra posto riceve la sua soluzione, nella grande tradizione etica cristiana, è costituito dalla riflessione sul rapporto fra la carità e le virtú morali o — il che equivale — sul primato della carità nella vita cristiana: si possono leggere al riguardo i due mirabili articoli 7-8 della q. 23 della II-II.

Il primato della carità nell'esistenza consiste nel fatto che *solo* mediante il suo esercizio, il credente medesimo «attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat». Mediante l'esercizio della carità, la persona creata entra nella comunione con Dio nel grado piú alto consentito ad una creatura. Da ciò deriva, come immediata conseguenza, che *ogni* altra virtú teologica e morale «simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest». Ogni esercizio della libertà, sia nell'ambito del teologale sia nell'ambito del morale, è buono, secondo l'intero significato della bontà, solo se in esso (esercizio) la persona umana si orienta a

---

giungibile fuori della sub-ordinazione; l'inserimento della parte sovra-ordinante nel tutto rende questa pienamente attiva. È facile ora applicare questo concetto a quel tutto che è l'esistenza cristiana. «Ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia sed etiam in inferiori: si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem: nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu eorum quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales» (*STh.*, I-II, q. 65, a. 3, ad 1).

Dio, riconosciuto nella sua dignità propria (bontà), cioè nel suo amore rivelato in Cristo.

Dall'affermazione di questo primato *non* deriva l'inutilità delle virtú morali (= il precetto della carità non rende inutili le norme morali particolari): al contrario, ne *esige* l'esercizio (= il precetto della carità esige l'obbedienza delle norme morali particolari). La ragione è la seguente: «virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii... Et ideo quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae... ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum» *STh.*, II-II, q. 23, a. 4, ad 2). L'ispirazione artistica ha concepito nello spirito di Michelangelo la cupola di San Pietro: *l'ispirazione* ne è l'origine, da essa è nata, in essa e sotto il suo permanente orientamento è stata costruita. La costruzione, tuttavia, non è opera di quella ispirazione in senso immediato: è opera di valenti costruttori che nella loro costruzione hanno dovuto tener conto e delle regole della statica e della qualità del materiale usato e di una precisa disposizione delle varie parti. La carità è l'ispirazione unitaria ed unificante dell'esistenza cristiana: questa è concepita dalla carità (cfr *STh.*, II-II, q. 24, a. 8, ad 3). L'edificazione dell'esistenza è opera della libertà che, permanentemente mossa dalla carità e sotto il suo impero (ad actus totius humanae vitae *per modum imperii*), costruisce l'edificio (in modo conforme all'ispirazione), cioè esercita le virtú morali. *Mediante* l'esercizio delle virtú morali, la carità penetra (extendit se) ed informa tutti i momenti (totius humanae vitae) dell'esistenza: i singoli ambiti o frammenti dell'esistenza si inseriscono nella carità. Se non si conserva questa visione unitaria non confusa, ma nei distinti, si svuota completamente il contenuto della carità, e nel nome dell'amore, si compiono atti di odio.

Non c'è confusione, non c'è separazione fra i due momenti: c'è una distinzione nell'unità dell'esistenza credente, «quia ex appetitu finis ultimi *concipit* (caritas) actus aliarum virtutum, imperando ipsos» (*ibid.*) [11].

C) Certamente, la formulazione di questa profonda visione dell'esistenza cristiana, nata nella tradizione etica cristiana dalla meditazione della Santa Scrittura, non è piú oggi facilmente comprensibile. È possibile riformarla in maniera piú adeguata alla nostra comprensione?

---

[11] Perché non si pensi che questi due (A e B) dati della tradizione etica non sono pertinenti al nostro problema, è necessario tener presente un dato storico. È noto che la sistemazione o distribuzione della materia dell'etica non era fatta «per leges», ma «per virtutes». La 2a 2ae di san Tommaso (= etica speciale) è costruita secondo lo schema delle virtú. E pertanto, la nostra domanda: «il Magistero come tale è competente anche nell'insegnare norme morali razionali?», nella teologia dei medievali sarebbe stata posta nel seguente modo: «il Magistero... anche nell'insegnare ciò che è conforme o contrario alle virtú morali?». Ma il problema è *lo stesso.*

Il Vaticano II ha insegnato che solo nella luce del Verbo incarnato l'uomo conosce *interamente* la verità su se stesso. L'uomo è *interamente* uomo solo nella sequela di Cristo e reciprocamente, solo il discepolo di Cristo è interamente uomo, poiché è in Lui ed in vista di Lui che siamo stati creati.

Questo rapporto non è un corto circuito che brucia e distrugge i due poli della corrente. La sequela di Cristo, nuovo Adamo che redime il primo, esige di vivere in pienezza, in verità e bontà, il proprio essere persona umana: quella verità e bontà che conosciamo precisamente mediante le norme morali. *L'esigenza etica*, nella sua incondizionata assolutezza, esige quindi che l'uomo diventi discepolo di Cristo, poiché — come appunto scrive san Tommaso — «simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest». Se noi leggiamo la catechesi liturgica di *tutti* i Padri della Chiesa, vediamo che questa idea ritorna continuamente. Cosí come questo rapporto è grazia continuamente impetrata nella liturgia.

0.4. Resta un ultimo prolegomeno, di minore importanza teoretica, ma necessario.

Che nella Rivelazione siano insegnate anche norme morali determinate è un fatto incontestabile e, dopo quanto si è detto finora, il fatto non suscita meraviglia.

Mi sembrano pure incontestabili due altri fatti. Nella Rivelazione esistono norme morali determinate che la ragione da sola non avrebbe mai scoperto: si pensi ai precetti riguardanti l'esercizio delle virtú teologali; si pensi alla novità apportata all'etica sessuale dalla possibilità della verginità consacrata, la quale ha costretto l'uomo a ripensare integralmente la sessualità umana. Nella Rivelazione esistono però anche norme morali determinate che la ragione da sola ha scoperto o che comunque non superano le sue capacità naturali.

Ora domandiamoci: la Rivelazione ha insegnato esplicitamente *tutte* le norme morali determinate, razionalmente conoscibili?

Alla luce di un principio generale dell'economia salvifica, già richiamato, secondo il quale il Signore non si sostituisce alla causalità delle persone create, si deve presumere di no.

La cosa merita, tuttavia, di essere trattata piú accuratamente, partendo da un esempio. La norma che proibisce di esigere da chi ha ricevuto il prestito di denaro piú di ciò che si è prestato è norma razionale e rivelata. L'applicazione di questa norma, *ratione subiectae materiae*, può mutare e di fatto è mutata, a causa del fatto che *il denaro* (= subiecta materia) non è piú un semplice bene di scambio, ma è un bene di produzione e pertanto chi se ne priva, subisce una cessazione di guadagno (lucrum cessans). Come si vede, la norma è identica e immutabile (esigi *tanto quanto* hai prestato): la sua applicazione, essendo cambiata la natura di ciò che si presta, non è piú *materialmente* la stessa. Esistono norme morali che, a causa dell'ambito in cui si applicano, necessitano di un'intelli-

genza di questo ambito stesso molto attenta ed accurata: un ambito che può storicamente mutare[12].

C'è poi un'altra considerazione molto piú importante. Ammettiamo per ipotesi l'esistenza di norme morali determinate razionali non contenute nella Rivelazione. Dedurre da questo fatto la conseguenza che *queste* norme non hanno alcuna relazione colla Verità rivelata, è un errore e dal punto di vista della Verità rivelata e dal punto della norma morale. Questa conclusione, infatti, sarebbe vera se la Verità rivelata non fosse una Verità *salutaris*, nel senso già spiegato; se le norme morali non fossero di natura essenzialmente diversa da qualsiasi altra regola operativa, nel senso già spiegato. Insomma, delle due l'una: o sono vere norme morali, ed allora non avrebbero alcuna relazione colla Verità rivelata, se questa non fosse Verità *salutaris*; o la Verità rivelata è Verità *salutaris* ed allora non avrebbero alcuna relazione con essa, solo se non fossero vere norme morali. Solo chi non vede né l'intima natura della Verità rivelata né l'intima natura della norma morale, può dire che esistono norme morali che non hanno nessuna connessione colla Verità rivelata, *che è Cristo stesso*.

Da tutto ciò deriva che, in ordine al nostro problema, la soluzione che si dà, qualunque sia, alla domanda sopra posta — se la Rivelazione ha insegnato *tutte* le norme morali razionali — non è di decisiva importanza.

1. La competenza del Magistero

I prolegomeni precedenti sono alla base, mi sembra, di una corretta risposta al problema della competenza del Magistero di insegnare — come tale — norme morali razionali determinate. La nostra riflessione si limita a questo ambito, che è quello oggi piú discusso.

1.1. La competenza del Magistero in quanto tale — come ha recentemente insegnato il Vaticano II — «tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum» (LG 25): suo oggetto, cioè, è la «fides credenda et moribus applicanda».

Che questa definizione della competenza magisteriale comprenda anche l'insegnamento delle norme morali determinate, mi sembra una necessaria conseguenza dell'intima natura *e* della Verità rivelata in quanto Verità *salutaris*, per il cui servizio esiste il Magistero (cfr *Dei Verbum* 10: eidem ministrat) *e* dell'intima natura delle norme morali, che la ragione e la Rivelazione presentano come ciò che è assolutamente ed incondizionatamente richiesto per la salvezza dell'uomo.

[12] A scanso di equivoci, si noti subito che non *tutte* le norme morali determinate si trovano in queste condizioni.

1.2. Questa necessaria conseguenza esige di essere trattata con particolare attenzione teoretica. Il problema oggi discusso, infatti, è se la competenza del Magistero si estenda anche alle norme morali razionali determinate, come insegna chiaramente *Humanae vitae*. Orbene, mi sembra che la distinzione fra norme morali rivelate e norme morali non rivelate non ha nessuna rilevanza *decisiva* per la determinazione, la definizione dell'ambito preciso della competenza del Magistero[13].

Prescindiamo, dunque, dalle norme morali la cui Rivelazione era necessaria, perché inconoscibili dalla ragione colle sole sue forze naturali, poiché non costituiscono problema di competenza. Limitiamoci alle sole norme morali razionali.

Il fatto che esse siano insegnate anche nella Rivelazione, non muta la loro natura, rendendole *essenzialmente* diverse dalle norme morali razionali, per ipotesi non rivelate.

Ora, il fondamento della competenza del Magistero non è costituito dal fatto della loro esplicita Rivelazione, ma dalla natura stessa delle norme morali come tali, in forza e in ragione della quale (natura) sono incluse *nella* Rivelazione, che è Cristo nuovo Adamo.

E dunque, la competenza del Magistero comprende *ogni* norma morale.

Approfondiamo e dimostriamo i singoli passaggi di questa argomentazione. Per definizione, le norme morali di cui stiamo parlando, sono le norme a cui la ragione assentisce in forza del suo proprio criterio veritativo. La circostanza che esse siano anche rivelate, non distrugge la loro intima razionalità, ma semplicemente *conferma* quanto la ragione ha scoperto. Cosí come, il fatto che la Rivelazione insegni l'immortalità dell'anima, non impedisce che la proposizione «ogni spirito è immortale» continui ad essere anche una proposizione dotata di evidenza razionale.

La ragione per cui il Magistero è competente nell'insegnare le norme morali è data dal fatto che le norme morali sono la regola suprema (la legge eterna partecipata formalmente all'uomo) della libertà della persona, in quanto questa deve orientarsi mediante i suoi atti al fine ultimo («deliberare de seipso in ordine ad finem debitum»: cfr *STh.*, I-II, q. 89, a. 6). Ora, questa «funzione» della norma morale non è dovuta al fatto che essa sia una norma *rivelata* in quanto rivelata (questo è il «dogma» kantiano della contrapposizione fra «etica teologica come etica statutaria» ed «etica razionale come etica autonoma», logica nel sistema kantiano, ma non accettabile nel contesto di un'etica vera, né dal punto di vista fi-

[13] In questo senso non è decisiva: l'assenso ad una eventuale definizione *ex cathedra* di una norma razionale deve essere certo e definitivo ed incondizionato. L'unica rilevanza che ha questo fatto è di sapere se questo atto è elicito dalla virtú della fede o solo imperato da essa: che è una questione (discussa e discutibile) di secondaria importanza. Il problema *centrale* non è di sapere che cosa si richiede perché un atto di assenso ad una proposizione, sia un atto *elicito* dalla virtú della fede, ma di sapere che cosa è necessario per la salvezza eterna di ogni uomo.

losofico né dal punto di vista teologico)[14], ma semplicemente al fatto di essere una norma morale.

Delle due l'una: o è una vera norma morale (e per essere tale non ha bisogno *per sé* di essere rivelata) ed allora il Magistero è competente o si nega la competenza del Magistero ed allora non si parla piú di norme morali, ma di altro, pur usando lo stesso vocabolario[15].

La conclusione risulta piú costringente logicamente, se si tiene conto dei seguenti dati, di cui ho già parlato: la Verità rivelata è Verità *salutaris* e la salvezza consiste nella comunione colla Trinità, fine ultimo di fatto per l'uomo; il rapporto fra virtú teologiche e virtú morali; il rapporto fra carità e virtú morali. Per rigorizzare al massimo, anche nella sua forma logica, il mio pensiero.

La competenza del Magistero «tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum» (LG 25).

Ma la santa custodia e la fedele esposizione del deposito rivelato esige anche l'insegnamento di tutte le norme morali.

E dunque la competenza del Magistero comprende anche l'insegnamento di tutte le norme morali.

Si noti che la conclusione non è «conclusio theologica», poiché *tutte e due* le premesse sono rivelate. Anche la seconda. Infatti è rivelato che la Verità è Verità *salutaris*; è rivelato che la legge morale orienta l'uomo alla *salvezza eterna*. Che sono precisamente le due ragioni che stanno a fondamento dell'affermazione che custodia ed insegnamento del deposito rivelato implicano anche l'insegnamento delle norme[16].

1.3. Se si afferma la competenza del Magistero, si deve — è una pura questione di logica, anche — affermare che il Magistero può essere

---

[14] Si ha qui una, anzi forse *la* ragione ultima della difficoltà fatta oggi da molti teologi cattolici alla competenza del Magistero: l'introduzione nell'etica teologica del concetto di autonomia, nel senso del «trascendentale moderno».

[15] Il testo di *Humanae vitae* 4 è assai chiaro al riguardo, ponendosi in una consistente tradizione magisteriale.

Esistono, certamente, due ordini di verità morali *formalmente* distinte (lex revelata-lex rationalis), ma dal punto di vista della loro finalità (la salvezza eterna dell'uomo) — che è il punto di vista da cui va considerata la competenza del Magistero — la loro distinzione formale non comporta differenza alcuna. Solo una teologia formalista (interessata pressoché esclusivamente alla causa formale) e non attenta alla causa finale, ha creato questi problemi. «Omnem distinctionem solutionem esse putant» (SANT'ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, I, 1, 3), cit. in E. GILSON, *op. cit.*, p. 40.

[16] Abbiamo un'inequivocabile conferma nella prassi pastorale dei grandi Pastori che la Chiesa presenta come modello ai pastori d'anime, nell'antichità (sant'Agostino, san Gregorio Magno per es.) e nei tempi moderni (il santo Curato d'Ars per es.). Questi pastori non si sono mai limitati a predicare la Verità «*fide tenendam*», ma anche la Verità «*moribus applicandam*». Ed anche in questo caso, essi lo facevano con l'acuta coscienza di compiere il loro *dovere* di *Pastori*. Né si limitavano a generiche esortazioni morali, né abbassavano il loro magistero alla frequente trattazione di questioni tecniche.

infallibile. In altre parole: o si afferma la competenza del Magistero in quanto tale ed allora si deve affermare la possibilità di una definizione infallibile o si nega questa possibilità ed allora si deve negare la competenza. *Non datur tertium*, mi sembra.

Infatti, la differenza specificante la natura propria dell'insegnamento del Magistero, distinguendolo inconfondibilmente da qualsiasi altro insegnamento, è la sua *autenticità*: cioè il fatto che esso insegna con *l'autorità di Cristo* (LG 25). Esso obbliga all'assenso la coscienza dei fedeli.

Ma è esattamente questa natura specifica il fondamento dell'infallibilità. Ovviamente, ciò non significa che chi esercita il Magistero deve farlo sempre, impegnandovi allo stesso grado la sua autorità-autenticità.

Se *di fatto* esistano definizioni infallibili nel campo dell'insegnamento delle norme morali determinate razionali, è discusso: ma «a non-esse ad non-posse non valet illatio».

L'unica *vera* obbiezione contro questa dottrina, è venuta in questi decenni: non si dà possibilità di definizione infallibile perché la «materia» definibile (= la norma morale determinata) è tale da non sopportare un tale intervento magisteriale. *Non esistono*, infatti, norme morali determinate immutabilmente vere; ma, una ipotetica definizione infallibile sarebbe un giudizio immutabile, irreformabile. E con ammirevole coerenza logica, questi stessi hanno concluso alla negazione della competenza *tout-court*.

Non è questo il luogo di dimostrare l'inconsistenza teologica e filosofica di quella negazione. Altri studi del presente quaderno lo fanno.

2. «Liberalis suavitas amoris»
(sant'Agostino, *Opus imp. C. Julianum* 3, 112)

2.1. Mi sia consentito terminare questa lunga riflessione con una riflessione di «convenienza».

L'etica è il «caso serio» della vita, è il respiro dell'eternità nell'uomo, poiché è il «caso» della salvezza *eterna* dell'uomo. Da una semplice analisi dell'atto della persona risulta che esso è il risultato di un atto di *conoscenza* e di un atto di *volontà*: donde la necessità per *ogni* uomo di sapere *la verità* sul bene e sul male e di fare questa verità, di *decidersi* per la verità.

Il *sapere etico* è un sapere che non si può mai trasformare in un'ipotesi approssimativa su ciò che è bene o male: per la natura stessa della decisione etica che da essa dipende. Una decisione tecnica — riguardante cioè un bene penultimo e particolare dell'uomo — può essere presa sulla base di un sapere approssimativo. Una decisione, per esempio, terapeutica, in quanto decisione che riguarda la salute, è presa solitamente sulla base di una *statistica* di efficacia: e cosí è di ogni decisione tecnica. Non cosí è della decisione etica.

La decisione etica infatti, è una decisione *ultima*. Non riguardante *questo* o *quel* bene, per il momento. È la decisione per *il* bene, nell'*eternità*: *decisio a quo pendet aeternitas*. Una decisione tecnica sbagliata può causare un grave danno (una crisi economica, un disastro aereo...), ma non l'unico vero male per l'uomo: perdere *se stesso* per l'eternità. Ecco perché l'etica non può fondarsi su un sapere approssimativo [17].

È per questo che nella sua tremenda serietà e nella sua sacra infinità, l'etica disprezza ogni sapere quantitativo-approssimativo.

Ma ora guardiamo all'uomo *concreto*. Pochi e questi stessi, dopo lungo tempo e non senza gravi errori, giungono a sapere la verità sul bene e sul male, anche perché quando non si vive come si pensa si finisce sempre col pensare come si vive. Un vero genio come Agostino rimase irretito per nove anni nell'errore manicheo ed un uomo come Platone ritiene lecito aborto ed infanticidio.

È pensabile che Dio, «qui vult *omnes* homines salvos fieri», abbia lasciato l'uomo in una *tale* situazione, nella quale molti vivono il rischio grave della propria perdizione eterna? [18].

---

[17] Non si può obiettare a questo il fatto che il Magistero ha insegnato che è legittimo il ricorso al probabilismo. L'obiezione nasce da una «ignorantia elenchi». Il probabilismo è un principio riflesso che regola — suppositis supponendis — il momento dell'*applicazione* della norma morale, cioè un principio che guida il giudizio *della coscienza*: ed è ovvio che in questo caso, l'uomo può trovarsi in situazioni di incertezza. Ma il probabilismo, fatto proprio dalla Chiesa, non significa che la norma morale sia sempre *probabile* e non possa non essere che probabile, approssimativa: la norma morale è *per sé* assolutamente certa e *deve* esserlo. Chi confonde le cose, attraverso questa falsa estensione del probabilismo, implica il principio (immanentista) che la verità sul bene e sul male sia *posta* dal giudizio della coscienza.

La semplice ragione giunge a questa conclusione. Quando però poi controlla la situazione o condizione *storica* del genere umano, nota la contraddizione fra l'esigenza per l'uomo di giungere ad una conoscenza vera e certa (non solo probabile) della verità sul bene e sul male morale e il *fatto* che solo pochi uomini, e questi stessi dopo lungo tempo e non senza gravi errori, giungono a conoscere la verità sul bene e sul male.

Questa contraddizione è un *insolubile* mistero per la ragione (la fede sola la spiega colla verità del peccato originale). La ragione, tuttavia, vede la somma convenienza che all'uomo, ad ogni uomo, sia dato dalla divina Provvidenza un aiuto.

[18] «Quae peior mors animae quam libertas erroris?» esclama sant'Agostino (*Ep.* 105, 2, 10). La *libertas erroris* consiste nella possibilità inscritta nell'intelligenza umana (o meglio della ragione) di errare, essa consiste nel *posse* errare. Che ciascuno senta questa come una pseudo-libertà, lo si può constatare attraverso un'esperienza, mirabilmente descritta da A. Manzoni in questo modo: «Quando non possiamo resistere alla forza di un ragionamento, e siamo portati al punto di dover rinunziare alle leggi logiche o ad una nostra opinione, sentiamo come un inesprimibile malessere morale; la ragione di aver finora tenuto quella opinione, benché inadeguata ai raziocinii contrari (che si suppongono vittoriosi) agisce al segno di mantenerci spesso in quella. Chi supera questo contrasto si sente trasportato come in un'aria piú libera, e trova una gran consolazione: è in questo senso che la verità ci rende liberi» (*Abbozzi e frammenti*, in *Osservazioni sulla morale cattolica*, a cura di R. Amerio, vol. II, ed. R. Ricciardi, Milano-Napoli 1966, p. 573). A ciò si deve aggiungere l'osservazione di san Tommaso — peraltro confermata dalla nostra quotidiana esperienza — secondo la quale

2.2. Esiste un secondo aspetto del problema, strettamente connesso con quello precedente.

La verità etica è particolarmente soggetta all'influsso della volontà. Piú precisamente: la ricerca e la scoperta della verità etica resta continuamente condizionata dalla rettitudine della volontà. «Qualis unusquique est, talis finis videtur ei», ripete spesso san Tommaso. La verità etica, infatti, è per sua natura una verità che, scoperta, non può piú lasciare la libertà della persona nella stessa condizione. Esse ne diviene il giudice e la condanna in forma inappellabile, se la persona non la fa propria.

E può avvenire, anche frequentemente, che non volendo vivere come si pensa, si finisca col pensare come si vive.

Nel contesto di questa *reale* situazione storica, diviene comprensibile la presenza di un Magistero morale, la verità del cui insegnamento non sia condizionata dalle condizioni in cui si trova la persona che lo esercita.

Conclusione

Il problema della competenza del Magistero nell'insegnare *ogni* norma morale si risolve ultimamente alla luce del rapporto ragione-fede, cioè in radice del rapporto creazione-Cristo e dell'universale (di *ogni* e di *tutto* l'uomo) predestinazione in Cristo.

La ragione può conoscere con certezza, ma *limitatamente*, la verità sul bene e sul male morale. Ed è proprio a causa di questo limite, *insuperabile* dalla ragione, che essa è spinta oltre, ad assentire all'*intera* verità sul bene e sul male morale: quell'intero (omnis veritas) che è Gesú Cristo.

L'affermazione della competenza del Magistero non è affermazione di una competenza *esclusiva-escludente*, ma di una competenza *totale*. Non è esclusiva-escludente. La dottrina cattolica non ha mai insegnato che l'uomo colla sola sua ragione non conosca nessuna verità sul bene e sul male. È totale. La Chiesa possiede originariamente ed inammissibilmente *l'intera* verità sul bene e sul male, l'intera verità che è Gesú Cristo stesso. Quando, dunque, il Magistero insegna una norma morale, presentata da esso stesso come norma razionale, *non* esce dal dominio della sua propria

---

quanto piú ci si allontana dai primi principi etici per determinare quali atti sono giusti/ingiusti, tanto piú cresce la *libertas erroris*. Se dunque esiste un ambito nel quale l'intervento del Magistero, come «charisma certum veritatis», è provvidenziale, non è quello delle supreme intuizioni etiche, ma quello delle norme morali *determinate*. Se poi qualcuno obiettasse che in questo modo verrebbe diminuita la dignità della ragione, è da rispondere che precisamente questa dignità consiste nel fatto di poter assentire *alla verità* e non precisamente nel fatto che la verità sia stata *da me* scoperta. Il vero è un bene in sé e per sé e non *in quanto* e *se* scoperto *da me*. Su tutto questo è classica l'analisi della *utilitas credendi* fatta da sant'Agostino nell'opera omonima.

competenza, dal momento che esso rinviene questa norma non in altro luogo che nella Verità *salutaris*, di cui è il testimone autentico[19].

La conoscenza di un frammento è vera, ma incompiuta fino a quando non si conosce il tutto di cui è frammento.

Ciò che precisamente è impossibile alla ragione come tale è la conoscenza, la verità del tutto (la verità intera sul bene e sul male); l'insegnamento da parte del Magistero anche di norme razionali, non solo certifica-assicura l'incerta ragione umana, evitandole di condurre l'uomo nella morte dell'errore. Esso, soprattutto, amplia-intensifica la conoscenza della *stessa* verità razionale.

La negazione della competenza propria del Magistero è, pertanto, coerente con una visione dis-integrante piú profonda: la disintegrazione dell'umano dal cristiano. Questa disintegrazione ha come effetto immediato di pensare che *l'agire* umano intra-mondano sia fuori, sconnesso, scondizionato dal suo *essere* vivente in Cristo e che, pertanto, il credente debba orientare quell'agire secondo un ambito definito da valori *etici*, affermati a *prescindere* dal loro fondamento, e condivisi come tali, da tutti, credenti o non, cioè prescissi da questo fondamento.

Questa disintegrazione[20] è *assurda* ed *empia*. È assurda. Supposto che quando si parli di agire intramondano, se ne parli dal punto di vista *etico* e non semplicemente *tecnico*, dal punto di vista cioè della destinazione *finale* dell'uomo, si devono fondare le esigenze assolute ed incondizionate intrinseche ad esso agire. Ora, delle due l'una: o questa fondazione è assoluta ed incondizionata, ed allora non può essere che *una*, non potendo esservi eterogeneità di assolutezza, ed è precisamente questo *unum* che mi è rivelato in Cristo. O questa fondazione non è assoluta, ed allora l'eticità dell'agire è negata e si riduce il criterio di esso al criterio utilitaristico, nelle varie forme teleologiche e/o consequenzialiste. In quanto cristiani,

---

[19] Non si può allora dire, con coerenza, che in questo caso la validità della proposizione magisteriale è proporzionata alla validità degli argomenti, verificata dalla ragione. O si afferma la competenza ed allora si deve negare questa proporzione o si afferma questa proporzione ed allora si deve negare la competenza: le due si contraddicono. Poiché ciò che fonda la validità della proposizione (della norma morale) da parte del Magistero è il suo essere *dentro* l'intero della Verità *salutaris*: presenza di cui precisamente il Magistero può e deve — e solo il Magistero — dare testimonianza. Il Santo Padre Giovanni Paolo II ha mostrato questa presenza della norma morale insegnata da *Humanae vitae* nella Rivelazione (cfr. *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, ed. Citta Nuova, Roma 1987, pp. 453-496). Poiché la competenza non è esclusiva in questo caso, il Magistero può fare appello — e di fatto fa appello — anche alla ragione, con argomenti in cui essa può riconoscersi. Anzi, è anche questo uno dei compiti dell'etica teologica: una riflessione sempre piú profonda sulla *razionalità* della norma. Quanto poi al modo con cui la norma insegnata è presente nella verità rivelata, esplicitamente, implicitamente, virtualmente o altro ancora, questo è problema teologico.

[20] Che è separazione dell'insegnamento morale del cristianesimo dal suo insegnamento dogmatico, cui consegue la negazione (almeno di fatto) del soprannaturale e la riduzione del cristianesimo a pura etica.

non si può logicamente affermare contemporaneamente *e* quella prescissione dell'etica dalla fede *e* l'eticità dell'agire. Insomma: anche dal punto di vista logico o si è pagani o si è cristiani, ma non si può *affermare* di essere post-cristiani, poiché non si può esserlo.

È empia: non pensa con la pietà dovuta il mistero di Dio. Quella disintegrazione, infatti, suppone che esista una verità di fede, cioè rivelata da Dio, la quale non possa o non debba o non sia conveniente che diventi criterio ultimo del nostro agire, sia pure nell'ambito intra-mondano: che sia cioè meritevole di assenso da parte della ragione pratica dell'uomo.

Il dibattito sulla competenza del Magistero si incunea nel nodo stesso della tragedia dell'uomo contemporaneo: quella tragedia che ha avuto il suo inizio quando l'uomo si è attribuito una libertà che non è piú sudditanza alla Verità, ma è fonte produttiva della verità stessa.

LA NOTA TEOLOGICA DELL'INSEGNAMENTO DELL'«HUMANAE VITAE» SULLA CONTRACCEZIONE

FERNANDO OCÁRIZ*

I. Introduzione

A vent'anni dell'enc. *Humanae vitae*, la domanda sulla *nota teologica* dell'insegnamento cattolico sulla contraccezione non è superflua, perché ancora viene posta una questione di grande rilevanza: *la norma che stabilisce l'intrinseca e grave illiceità di qualsiasi forma di contraccezione è stata insegnata infallibilmente dalla Chiesa?*

Com'è ben noto, nella risposta a questa domanda non esiste oggi unanimità tra i diversi autori che hanno trattato il tema. C'è, infatti, chi risponde affermativamente perché ritiene che l'*Humanae vitae*, anche se nella forma è una «semplice enciclica», nella sostanza contiene una definizione pontificia *ex cathedra* e, di conseguenza, in se stessa e per se stessa infallibile. Nell'estremo opposto, troviamo invece chi risponde negativamente perché ritiene che non esistono norme particolari di morale naturale che siano universali ed immutabili e, perciò, nessuna di esse può essere ritenuta irriformabile e tantomeno oggetto di Magistero infallibile. Tra questi due estremi, c'è una notevole varietà di tentativi di fondare teologicamente l'una o l'altra risposta, proprio perché la diversità di pareri non si riferisce soltanto alla questione di fatto — se c'è stato o meno insegnamento infallibile —, ma anche alla stessa possibilità di Magistero infallibile sulla questione[1].

Tenuto conto delle diverse opinioni, ma senza entrare nell'analisi particolareggiata di esse, tenterò di indicare in forma essenziale e sintetica —

---

* Ordinario di Teologia fondamentale, Centro Accademico Romano della Santa Croce.

[1] Per una visione relativamente ampia, cfr, ad esempio, J.C. Ford - G. Grisez, *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium*, in «Theological Studies», 39 (1978), pp. 258-312; la valutazione positiva di questo articolo fatta da M. Zalba, *Infallibilità del Magistero Ordinario e Contraccezione*, in «Renovatio», 14 (1979), pp. 79-90; la critica all'articolo di Ford-Grisez contenuta in F. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Paulist Press, New York/Ramsey 1983, pp. 143-152; e la risposta di Grisez alle critiche di Sullivan: G. Grisez, *Infallibility and Specific Moral Norms: a Review Discussion*, in «The Thomist», 49 (1985), pp. 248-287; cfr anche L. Janssens, *Considerations on «Humanae vitae»*, in «Louvain Studies», 2 (1969), pp. 231-253; E. Lio, *Humanae vitae e infallibilità*, Lib. Edit. Vaticana, Città del Vaticano 1986.

quasi schematica — una via teologica che possa contribuire ad una chiarificazione in materia cosí attuale e delicata.

Innanzitutto, c'è la questione di fondo se il Magistero della Chiesa può essere infallibile nell'insegnamento di norme concrete o particolari della legge morale naturale. Non sono pochi gli autori che negano che l'infallibilità del Magistero si estenda anche a queste norme particolari, sulle quali potrebbe esistere, e di fatto esiste, un Magistero autentico, cioè autorevole, ma che non potrebbe essere infallibile[2].

L'importanza della domanda sull'esistenza di fatto d'un Magistero infallibile sulla contraccezione, richiede di non affrontarla prima di aver chiarito le *condizioni di possibilità* della risposta. Infatti, la stessa domanda ha senso soltanto se esistono norme particolari di morale naturale che siano universali ed immutabili; e soltanto una volta chiarito il tipo di competenza che il Magistero ha su tali norme, si pone adeguatamente la questione sull'infallibilità del relativo insegnamento. Tutto ciò comporta la riflessione su alcuni punti preliminari.

II. Punti preliminari

1. *Esistono norme particolari di morale naturale di validità universale e permanente, cioè norme immutabili*

Come ho ricordato poc'anzi, la negazione di questa tesi è in molti casi alla base della negazione della possibilità di un Magistero infallibile sulle norme particolari di morale naturale: se non ci fossero norme immutabili è ovvio che su di esse non sarebbe possibile un Magistero infallibile.

a) Ritengo invece che *l'esistenza di tali norme immutabili è una verità rivelata*, perché sono rivelate alcune di queste norme. Infatti, le norme sulla grave immoralità dell'uccisione dell'innocente, della fornicazione, dell'adulterio, dell'appropriazione della proprietà altrui fuori di caso di necessità, della menzogna in senso stretto, ecc., è indubbio che sono contenute nella Sacra Scrittura. Sebbene dalla sola esegesi storico-critica della Scrittura sarebbe forse possibile dubitare che tali norme siano state rivelate da Dio come di valore universale ed immutabile, una tale possibilità di dubbio diventa assolutamente inesistente se la Scrittura viene letta ed interpretata all'interno della Tradizione della Chiesa; ed è soltanto *nella Tradizione* e *dalla Tradizione* che la Scrittura può essere compresa[3].

---

[2] Cfr, ad esempio, F. Sullivan, *op. cit.*, pp. 137-152. Questa tesi è presentata come «The more common opinion» (p. 148): questo mi sembra alquanto esagerato, ma è certo che tale opinione è assai diffusa.

[3] Cfr Conc. Vaticano II, Cost. *Dei Verbum*, n. 12/c.

Con parole di Möhler — della cui morte ricorre quest'anno il 150° anniversario —, nelle quali si sente l'eco lontana di Tertulliano e di sant'Ireneo, dobbiamo dire che «fuori della Chiesa, la Sacra Scrittura non può essere compresa. Ed eccone la ragione: dove è lo Spirito, vi è anche la Chiesa; dove è la Chiesa, vi è anche lo Spirito (...) La Chiesa sola può spiegare la Bibbia»[4]. E, soprattutto, non si può dimenticare mai che «la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere»[5].

b) L'argomentazione forse di maggior spessore speculativo tra quelle offerte dagli autori che negano l'esistenza di norme particolari immutabili, è fondata sulla concezione antropologica che stabilisce la distinzione tra la natura metafisica dell'uomo (fonte dei principi morali generali, e che sarebbe immutabile) e la sua natura storica (fonte delle norme particolari, che sarebbe in costante mutamento)[6].

Ma tale distinzione non è rigorosamente fondata dal punto di vista filosofico. È una questione complessa, perché «la natura dell'uomo esiste sempre nella storia ed è una realtà allo stesso tempo metafisica. La natura umana è "storica" perché l'uomo è libero per natura, e con la sua libertà fa la storia (la propria storia personale, in primo luogo, e contribuisce alla configurazione della storia generale). Ma non tutte le dimensioni della persona umana sono permeate allo stesso modo e con la stessa profondità dal suo essere storico: esistono sfere della persona e della sua vita che permangono nel corso dello sviluppo storico e sulle quali la ragione può pronunciare parole definitive»[7].

Perciò, se adoperiamo la terminologia classica, dobbiamo dire che tutti i cambiamenti dell'uomo nella storia appartengono al livello «acci-

---

[4] J.A. MÖHLER, *L'Unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969, p. 34. Cfr anche *Simbolica*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 294-316.

[5] CONC. VATICANO II, Cost. *Dei Verbum*, n. 10. Sulla Chiesa come necessario «luogo ermeneutico» della Scrittura, cfr J. RATZINGER, *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, in «Scripta Theologica», 15 (1983), pp. 21-27.

[6] Cfr K. RAHNER, *Basic Observations on the Subject of the Changeable and Unchangeable Factors in the Church*, in «Theological Investigations», 14 (1976), p. 15. Cosí viene efficacemente riassunta da F. Sullivan questa posizione: «As Karl Rahner explains it, the immediate norm of natural morality is man himself in his concrete nature. But this concrete nature of man in all its dimensions (biological, social, etc.) is itself precisely subject to a most far-reaching process of change. While some universal moral norms may be said to flow from the metaphysical nature of man, the particular norms are based on human nature as it exists in history, as subject to change. Such norms cannot lay claim to any absolute or permanent validity» (F. SULLIVAN, *op. cit.*, p. 152).

[7] A. DEL PORTILLO, *Magistero della Chiesa e Teologia Morale*, in *Persona, verità e morale*. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986), Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 23.

dentale», non a quello «essenziale». In ogni caso, non c'è dubbio che esistono dimensioni della vita della persona nelle quali la razionalità nell'operare umano ha un significato permanente lungo la storia. Ed è per questo che esistono azioni intrinsecamente cattive per la loro materia, indipendentemente dalle circostanze soggettive della persona[8]: questo non avrebbe alcun senso se le norme particolari della morale naturale fossero mutevoli. Com'è ovvio, questo non significa misconoscere che le circostanze, soggettive ed oggettive, hanno una rilevanza nella moralità delle azioni; ma le *circostanze* non determinano le *norme*.

c) Comunque, in un contesto teologico, piú che le considerazioni filosofiche, è importante rilevare che la tesi dell'inesistenza di norme morali naturali concrete di valore universale ed immutabile è contraria alla Rivelazione, come ho ricordato sopra, e — si può aggiungere — comporta un'infondata e grave limitazione del valore della Tradizione come via di trasmissione della Rivelazione (inseparabile dalla Scrittura), oppure un'erronea concezione della natura della Tradizione stessa. Con parole di Giovanni Paolo II: «questa legge (morale naturale) non è solo costituita da orientamenti generali, la cui precisazione nel loro rispettivo contenuto è condizionata dalle varie e mutabili situazioni storiche. Esistono norme morali aventi un loro preciso contenuto immutabile ed incondizionato (...): la norma che proibisce la contraccezione o quella che interdice l'uccisione della persona innocente, per esempio. Negare che esistano norme aventi un tale valore può farlo solo chi nega che esista una verità della persona, una natura immutabile dell'uomo»[9].

2. *La legge morale naturale è oggetto possibile di Magistero infallibile*

a) Innanzitutto, va ricordato che dall'analisi della definizione del Concilio Vaticano I sull'infallibilità[10], si deduce che il Magistero può insegnare infallibilmente le norme morali naturali che siano in qualche modo contenute nella Rivelazione[11].

b) Il Concilio Vaticano II fu piú esplicito sull'estensione dell'oggetto dell'infallibilità: «Questa infallibilità, della quale il divino Redentore ha voluto provvedere la sua Chiesa quando essa definisce la dottrina della fede e della morale, si estende tanto quanto il deposito della divina Rive-

---

[8] Cfr GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2-XII-1984, n. 17.

[9] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 10-IV-1986: AAS 78 (1986), p. 1101; cfr anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Persona humana*, n. 4.

[10] Cfr CONC. VATICANO I, Cost. *Pastor aeternus*, cap. IV: DS 3074-3075.

[11] Cfr U. BETTI, *La Costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Pont. Ateneo Antonianum, Roma 1961, pp. 639-641.

lazione, che deve essere scrupolosamente custodito e fedelmente esposto»[12]. Questo testo della *Lumen gentium* fu spiegato ufficialmente dalla Commissione Teologica del Concilio: «Obiectum infallibilitatis Ecclesiae, ita explicatae, eandem habet extensionem ac depositum revelatum, ideoque extenditur ad ea omnia, et ad ea tantum, quae vel directe ad ipsum depositum revelatum spectant, vel quae ad idem depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur»[13]. Identica dottrina fu poi ribadita dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1973: «Secondo la dottrina cattolica, l'infallibilità del Magistero della Chiesa si estende non solo al deposito della fede, ma anche a tutto ciò che è necessario perché esso possa essere custodito ed esposto come si deve. L'estensione, poi, di tale infallibilità al deposito stesso della fede è una verità che la Chiesa, fin dalle origini, ha ritenuto come certamente rivelata nelle promesse di Cristo»[14].

c) Alla luce di questa dottrina, è assolutamente certo che il Magistero della Chiesa può insegnare infallibilmente le norme particolari di morale naturale che sono contenute nella Rivelazione.

L'esistenza di norme particolari di morale naturale che non siano contenute nella Rivelazione è discussa. Se si accetta che esistono, bisogna dire che è possibile il Magistero infallibile su norme morali non rivelate quando il loro insegnamento magisteriale sia necessario per custodire e spiegare adeguatamente il contenuto morale rivelato. Ora, se si tratta di norme tali che la loro non osservanza sia un disordine morale oggettivamente grave, allora è chiaro che hanno un rapporto oggettivamente necessario con la salvezza dell'uomo; salvezza che è la finalità dell'ordine morale e dell'intera Rivelazione, dell'intero Vangelo inteso in senso paolino come «forza di Dio per la salvezza di tutti i credenti» (*Rm* 1, 16). A questo punto, mi sembra importante rilevare che molte volte il Magistero pontificio ha posto esplicitamente come fondamento della sua competenza e suprema autorità per l'insegnamento della legge morale naturale proprio il rapporto oggettivamente *necessario* che questa legge ha con la salvezza dell'uomo[15].

d) Inoltre, lo stesso Magistero pontificio, nel rivendicare per sé tale competenza e suprema autorità nell'insegnamento della legge morale naturale, lo ha fatto sovente con parole che mettono esplicitamente allo stesso livello questa competenza con la sua competenza sul contenuto della Rivelazione. Si consideri attentamente, ad esempio, questo testo di Pio XII,

---

[12] CONC. VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, n. 25/c.

[13] *Acta Synodalia Sacr. Oecum. Conc. Vaticani II*, II, III, 1, p. 251.

[14] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24-VI-1973: AAS 65 (1973), p. 401.

[15] Cfr, ad esempio, LEONE XIII, enc. *Sapientiae christianae*, 12: AL 10, p. 27; PIO XII, *Radiomessaggio*, 1-VI-1941: AAS 33 (1941), pp. 196-197; PIO XII, *Allocuzione*, 2-XI-1954: AAS 46 (1954), pp. 671-675; PAOLO VI, enc. *Humanae vitae*, n. 4.

nel quale d'altronde c'è un palese riferimento implicito all'infallibilità: «Ambedue, sia la legge scritta nel cuore, ossia la legge naturale, sia le verità e i precetti della rivelazione soprannaturale, il Redentore Gesú ha rimesso, come un tesoro morale dell'umanità, nelle mani della sua Chiesa, affinché essa le predichi a tutte le creature, le illustri e le trasmetta, intatte e difese da ogni contaminazione ed errore, dall'una all'altra generazione»[16].

3. Infine, e in modo ancora piú generale, si potrebbe addirittura dire che, in un certo senso, *l'estensione dell'oggetto dell'infallibilità del Magistero è identica all'estensione dell'oggetto del Magistero in quanto tale, cioè del Magistero autentico*

Infatti, il Magistero è *autentico* in quanto insegna *con l'autorità di Cristo*[17]. Ed è proprio questa autorità — conferita dal sacramento dell'Ordine, sorretta dall'assistenza dello Spirito Santo e resa espedita dalla comunione gerarchica[18] — il fondamento dell'infallibilità. È indubbio però che un atto di Magistero non è infallibile per il solo fatto di essere autentico. Possiamo tuttavia domandarci: quale fondamento esiste per attribuire una diversa estensione all'oggetto del Magistero autentico e all'oggetto del Magistero infallibile, se il loro fondamento è lo stesso? Non si dovrebbe affermare che se su di una certa materia non è possibile un insegnamento infallibile, allora su quella materia non è nemmeno possibile un Magistero autentico che, con l'autorità di Cristo, sia vincolante per la coscienza dei fedeli? Tuttavia, è chiaro che la validità di quanto affermato nei nn. 1 e 2 non dipende dalla risposta che venga data a queste domande.

4. Per finire queste considerazioni preliminari al nostro tema, va rilevato che affermare che il Magistero infallibile può avere come oggetto *norme* concrete della morale naturale non significa che su qualsiasi *questione* di rilevanza morale il Magistero possa determinare infallibilmente le

[16] Pio XII, *Radiomessaggio*, 23-III-1952: AAS 44 (1952), p. 272; cfr anche Paolo VI, enc. *Humanae vitae*, n. 4. Sono inoltre moltissime le affermazioni categoriche dei Romani Pontefici sulla suprema autorità del Magistero sulla legge morale naturale; cfr, ad esempio, oltre i testi sopraccitati, Pio X, enc. *Singulari quadam*, 3: AAS 4 (1912), p. 658; Pio XI, enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931), pp. 190-191; Pio XI, enc. *Mit brennender sorge*, 38: AAS 29 (1937), p. 160; Giovanni XXIII, enc. *Pacem in terris*, 100: AAS 55 (1963), pp. 300-301.

[17] Cfr Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, n. 25.

[18] Cfr Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, Nota esplicativa previa, n. 2.

soluzioni concrete, proprio perché vi sono problemi sui quali le norme particolari della legge naturale non esigono un'unica e precisa soluzione pratica.

III. La norma morale sulla contraccezione

Presupposta dunque la possibilità che la norma morale sulla contraccezione sia oggetto di Magistero infallibile, è ora necessario considerare il *modo* in cui tale norma è stata insegnata dal Magistero della Chiesa.

1. *L'insegnamento dell'enc. «Humanae vitae»*

Questo insegnamento è, nella sua sostanza normativa, enunciato nella seguente affermazione di Paolo VI: «È da escludere ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo o come mezzo, di impedire la procreazione»[19].

In forma positiva, tale norma viene espressa dalla stessa enciclica mediante queste altre parole: «Richiamando gli uomini all'osservanza delle norme della legge naturale, interpretata dalla sua costante dottrina, la Chiesa insegna che *qualsiasi atto matrimoniale* deve rimanere aperto alla trasmissione della vita»[20].

Il fondamento di questa dottrina dell'*Humanae vitae* è cosí riassunto ed approfondito da Giovanni Paolo II:

«Anche se la norma morale, in tal modo formulata nell'enciclica *Humanae vitae*, non si trova letteralmente nella Sacra Scrittura, nondimeno dal fatto che essa è contenuta nella Tradizione e — come scrive il papa Paolo VI — è stata "piú volte esposta dal Magistero" (HV 12) ai fedeli, risulta che questa norma *corrisponde all'insieme della dottrina rivelata* contenuta *nelle fonti bibliche* (cfr HV 4).

Si tratta qui non solo dell'insieme della dottrina morale racchiusa nella Sacra Scrittura, delle sue premesse essenziali e del carattere generale del suo contenuto, ma di quel complesso piú ampio, al quale abbiamo dedicato in precedenza numerose analisi trattando della "teologia del corpo".

---

[19] Paolo VI, enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 14/c.

[20] *Ibid.*, n. 11. Com'è noto, la ragione di fondo di questo principio è posto dall'enciclica nella «connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo» (*ibid.*, n. 12/a).

Proprio sullo sfondo di tale ampio complesso si rende evidente che la menzionata norma morale 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 e, ai giorni nostri, l'enciclica *Humanae vitae*, come documento contemporaneo di tale Magistero.

Paolo VI scrive: "Noi pensiamo che gli uomini del nostro tempo sono particolarmente in grado di afferrare il carattere profondamente ragionevole ed umano di questo fondamentale principio" (HV 12). Si può aggiungere: essi sono in grado di afferrare anche la sua profonda conformità con tutto ciò che viene trasmesso dalla Tradizione scaturita dalle fonti bibliche»[21].

Quindi, secondo Giovanni Paolo II, la norma formulata da Paolo VI nel n. 14 della *Humanae vitae* è non solo una vera norma immutabile («non potrebbe essere diversa») della legge naturale, ma è anche *rivelata da Dio* (perché contenuta nella Tradizione, nella Scrittura interpretata dalla Tradizione), e inoltre tale norma è stata «piú volte esposta dal Magistero», secondo l'espressione di Paolo VI citata dall'attuale Romano Pontefice. Resta però da vedere con quale grado di autorità il Magistero (in quelle «piú volte» esercitato in materia) ha insegnato l'appartenenza della norma in questione alla Rivelazione (o, almeno, alla legge naturale universale ed immutabile).

2. *L'insegnamento del Magistero precedente e posteriore all'«Humanae vitae»*

Sono ormai parecchie le pubblicazioni (antologie, ecc.) che hanno raccolto i corrispondenti testi magisteriali in modo piú o meno esaustivo, nel quadro piú ampio degli insegnamenti sul matrimonio e sulla famiglia[22]. Nell'analisi di questi testi, si è soliti soffermarsi specialmente sui seguenti:

a) *Catechismo Romano*: «Quare fit ut illorum sit scelus gravissimum, qui Matrimonio iuncti, medicamentis vel conceptum impediunt, vel partum abigunt»[23]. Va rilevato il riferimento ai farmaci per evitare il conce-

---

[21] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 18-VII-1984, nn. 3-4: «L'Osservatore Romano», 19-VII-84, p. 4. Si veda anche l'uso del «principio di Tradizione», fatto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, per l'affermazione del carattere immutabile della norma morale concreta che proibisce l'aborto: Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Quaestio de abortu*, 18-XI-1974, nn. 6-7.

[22] Cfr, ad esempio, *La famiglia cristiana negli insegnamenti pontifici (Leone XIII - Paolo VI)*, Ed. Paoline, Roma 1968; *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa. I documenti dal Concilio di Firenze a Giovanni Paolo II*, a cura di P. BARBERI - D. TETTAMANZI, Ed. Massimo, Milano 1986.

[23] *Catechismo Romano*, parte II, cap. VIII, n. 13.

pimento, e l'assenza di qualsiasi riferimento alla realizzazione o meno dell'unione in modo fisicamente naturale.

b) Pio XI, *enc. «Casti connubii»*: «Essendovi alcuni che, abbandonando manifestamente la cristiana dottrina insegnata dalle origini, né mai modificata, hanno in questa materia preteso pubblicamente proclamare un'altra, la Chiesa cattolica, cui lo stesso Dio affidò il mandato d'insegnare e difendere la purità e la onestà dei costumi (...) in segno della sua divina missione, nuovamente sentenzia: qualsivoglia uso del matrimonio, in cui per l'umana malizia l'atto sia destituito dalla sua naturale virtú procreatrice, va contro la legge di Dio, e coloro che osino commettere tali azioni si rendono rei di colpa grave»[24]. Anche in questo caso, la contraccezione è condannata non perché l'unione coniugale sia fatta fisicamente in modo non naturale, bensí in quanto destituisce l'atto della sua naturale capacità procreativa. Va rilevato anche il riferimento a una dottrina tenuta da sempre («dalle origini») nella Chiesa, e la particolare solennità delle espressioni adoperate dal Pontefice. Su questo, tuttavia, torneremo dopo.

c) Pio XII, *Discorso alle ostetriche*: «(Pio XI, nella *Casti connubii*) proclamò di nuovo solennemente la legge fondamentale dell'atto e dei rapporti coniugali: che ogni attentato dei coniugi nel compimento dell'atto coniugale o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, avente per scopo di privarlo della forza ad esso inerente e di impedire la procreazione di una nuova vita, è immorale; e che nessuna "indicazione" o necessità può mutare un'azione intrinsecamente immorale in un atto morale e lecito. Questa prescrizione è in pieno vigore oggi come ieri, e tale sarà domani e sempre, perché non è un semplice precetto di diritto umano, ma l'espressione di una legge naturale e divina»[25]. Come si vede, Pio XII si riferisce alla contraccezione «nel compimento dell'atto coniugale o nello sviluppo delle sue conseguenze»; questo, tuttavia, sembra che non escluda necessariamente dalla sua considerazione una contraccezione previa all'atto in se stesso, sia perché si tratta di una riaffermazione esplicita del precedente insegnamento di Pio XI sopraccitato, che non la escludeva, sia anche perché lo stesso Pio XII espone l'essenza di qualsiasi contraccezione, vale a dire la volontaria destituzione della capacità procreativa dell'atto. Inoltre, va sottolineata l'affermazione pontificia del valore immutabile della norma, non solo proclamata dal suo predecessore ma «di nuovo proclamata solennemente».

d) Sono di solito presi in particolare considerazione pure gli altri testi citati in nota dal n. 14 della *Humanae vitae*[26].

---

[24] Pio XI, enc. *Casti connubii*, 31-XII-1930: AAS 22 (1930), p. 560.

[25] Pio XII, *Discorso alle ostetriche*, 29-X-1951: AAS 43 (1951), p. 843.

[26] Questi testi sono: Pio XII, *Discorso al VII Congresso Internazionale di Ematologia*: AAS 50 (1958), pp. 734-735; Giovanni XXIII, enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961), p. 447.

e) Com'è noto, *nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, ci sono moltissimi riferimenti espliciti e assai approfonditi in materia. Consideriamo uno particolarmente importante per l'aspetto che ci interessa piú direttamente, oltre a quello già citato[27]: «In continuità con la tradizione viva della comunità ecclesiale lungo la storia, il recente Concilio Vaticano II e il magistero del mio predecessore Paolo VI, espresso soprattutto nell'enciclica *Humanae vitae*, hanno trasmesso ai nostri tempi un annuncio veramente profetico, che riafferma e ripropone con chiarezza la dottrina e la norma sempre antiche e sempre nuove della Chiesa sul matrimonio e sulla trasmissione della vita umana. Per questo, nella loro ultima assemblea, i padri sinodali hanno testualmente dichiarato: "Questo sacro sinodo, riunito nell'unità della fede col Successore di Pietro, fermamente tiene ciò che nel Concilio Vaticano II (cfr *Gaudium et spes*, n. 50) e, in seguito, nell'enciclica *Humanae vitae* viene proposto, e in particolare che l'amore coniugale deve essere pienamente umano, esclusivo e aperto alla nuova vita (*Humanae vitae*, n. 11, e cfr nn. 9 e 12)"»[28]. Da notare anche qui l'affermazione esplicita della continuità della dottrina dell'*Humanae vitae* con la tradizione della Chiesa «lungo la storia». Inoltre, è opportuno rilevare la dichiarazione del Sinodo dei Vescovi, rappresentante dell'Episcopato mondiale — riportata letteralmente dal Papa — che, «nell'unità della fede col Successore di Pietro», esprime esplicitamente la sua piena adesione all'insegnamento dell'*Humanae vitae*.

f) È importante insistere sul fatto che la norma morale espressa dal n. 14 dell'*Humanae vitae* (e, in forma positiva, nel n. 11) non è stata una novità riguardo al Magistero precedente: tale norma coincide pienamente con quanto insegnato prima dalla Chiesa. Infatti, come è stato sottolineato sopra, la sostanza morale degli insegnamenti di Pio XI e di Pio XII non si riferisce alla realizzazione dell'atto coniugale in modo fisicamente non naturale, bensí alla volontaria destituzione dell'atto dalla sua capacità procreativa, indipendentemente dal modo come venga operata tale destituzione.

IV. Insegnamento sulla contraccezione ed infallibilità

1. *Insegnamento infallibile perché «ex cathedra»?*

Com'è ben noto, secondo la definizione del Concilio Vaticano I, ripresa dal Vaticano II, «Di questa infallibilità (della Chiesa) il Romano Pontefice, Capo del Collegio dei Vescovi, fruisce in virtú del suo ufficio,

[27] Cfr nota 21.
[28] Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, n. 29.

quando, quale supremo pastore e dottore di tutti i fedeli, che conferma nella fede i suoi fratelli (cfr *Lc* 22, 32), proclama con un atto definitivo una dottrina riguardante la fede o la morale. Perciò le sue definizioni giustamente sono dette irreformabili per se stesse e non per il consenso della Chiesa»[29].

Tra i testi pontifici riportati sopra, ve ne è qualcuno che costituisca una definizione *ex cathedra* e che, perciò, sia in se stesso un insegnamento infallibile? Ci sono autori che hanno risposto affermativamente; ad esempio Vermeersch ritenne che il testo sopraccitato dell'enc. *Casti connubii* costituí un pronunciamento infallibile, *ex cathedra*, da parte di Pio XI: «Dinanzi a tal linguaggio del Pastore supremo non possiamo dubitare che ci troviamo in uno di quei casi non molto rari, in cui il Papa *insegna infallibilmente una verità già definita e creduta dalla Chiesa*. Ecco perché il Sommo Pontefice può presentarsi come interprete infallibile della Chiesa primitiva»[30].

Non è superfluo — anzi mi sembra molto opportuno — ricordare che l'infallibilità non è attributo delle *dottrine* ma del soggetto di Magistero (in questo caso il Papa) quando si verificano certe condizioni; si potrebbe perciò dire anche che l'infallibilità è attributo di certi *atti* d'insegnamento[31]. Perciò, insegnare una verità già prima definita non è necessariamente un atto *in se stesso e per se stesso* infallibile. Certo, chi ripete fedelmente una verità già definita, non può sbagliare e, in questo senso, il suo atto è infallibile, ma non lo è *per se stesso*, ma per la previa definizione. Ad esempio, qualsiasi uomo, anche non cristiano, può affermare «Dio esiste», ma in questo suo atto non è operante alcun carisma d'infallibilità. Certamente, un Papa non è un uomo qualsiasi e tantomeno nell'esercizio della sua missione magisteriale; tuttavia, il fatto che un Papa insegni una verità già prima definita non significa necessariamente che il corrispondente atto d'insegnamento sia un atto *in se stesso e per se stesso* infallibile. Si noti tuttavia che Vermeersch, nel testo sopraccitato, attribuisce esplicitamente l'infallibilità all'atto stesso con cui Pio XI ribadí «una verità già definita e creduta nella Chiesa» (quella sulla contraccezione).

---

[29] CONC. VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, n. 25/c. Cfr CONC. VATICANO I, Cost. *Pastor aeternus*, cap. 4: DS 3074-3075.

[30] A. VERMEERSCH, *Catechismo del matrimonio cristiano secondo l'Enciclica «Casti connubii»*, Marietti, Torino - Roma 1931, p. 57. Tuttavia, in nota, Vermeersch scrisse: «Noi sappiamo però che alcuni Sacerdoti molto stimabili esitano a riconoscere qui una definizione infallibile. E d'altra parte un professore di teologia, dopo avere studiato attentamente questo tratto, ci diceva: Se qui non abbiamo una definizione infallibile, io non so piú quali termini dovrebbe usare il Papa per definire. La maniera con cui i Vescovi del Belgio, nella lettera collettiva sulla Enciclica, rappresentano la parte assunta dal Vicario di Gesú Cristo in questo memorando documento, ci ha confermato nella nostra convinzione» (*ibid.*, nota 2).

[31] Si può senz'altro parlare anche di «verità infallibile», nel senso di verità infallibilmente insegnata o conosciuta, ecc.: cfr, ad esempio, SAN TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 14, a. 10, arg. 11.

Tale interpretazione del valore del testo della *Casti connubii* non è stata accettata da molti altri autori, come lo stesso Vermeersch tenne a rilevare. La ragione di fondo per ritenere non infallibile in se stessa e per se stessa la *Casti connubii* era ed è questo: Pio XI, per l'insegnamento in questione, adoperò un'enciclica (non un documento della massima solennità) e, soprattutto, il Papa non fece esplicito riferimento ad una sua intenzione di impegnare la suprema autorità in un atto *per se stesso ed in se stesso* infallibile. Questo, in astratto, non escluderebbe che possa essersi trattato di un atto infallibile, soprattutto se tale atto fosse stato quello di un Papa *prima* della definizione del Vaticano I; essendo invece un insegnamento posteriore alla definizione vaticana sull'infallibilità, c'è motivo sufficiente per supporre che Pio XI non pensava ad un atto *in sé e per sé* infallibile[32]. Di fatto, l'opinione teologica piú comune — oggi quasi unanime — è che, dal Vaticano I fino ad oggi, l'unico singolo atto di Magistero pontificio del quale sia assolutamente indubbia l'infallibilità in sé e per sé è stato quello con cui Pio XII definí l'Assunzione della Madonna[33]. Se tutto ciò serve per l'insegnamento della *Casti connubii*, è ovvio che serve anche per l'*Humanae vitae*.

Ma la questione ammette di essere vista da un'altra prospettiva. Infatti, l'infallibilità non è un attributo *proprio* del Papa, che possa cioè essere «utilizzato» a volontà. L'infallibilità è *propria* soltanto di Dio ed è partecipata alla Chiesa e, nella Chiesa, alla persona del Romano Pontefice *quando* (*solo quando* e *sempre quando*) insegna mediante un atto avente le condizioni indicate nella definizione del Vaticano I: «Il Romano Pontefice è infallibile tutte le volte e soltanto quando si verificano cumulativamente le tre condizioni o requisiti stabilite dal concilio riguardo al soggetto, all'oggetto e al modo d'insegnamento. Cioè: che egli parli come Capo della Chiesa universale; che il suo insegnamento verta su una dottrina circa la fede o i costumi; che su di essa intenda pronunziare un giudizio definitivo»[34]. Affinché vi sia atto infallibile non è sufficiente dunque che il Papa affermi esplicitamente una dottrina, anche se si trattasse di una questione prima discussa e l'intenzione del Papa fosse quella di fare cessare le discussioni; e neanche è sufficiente che la stessa dottrina sia insegnata piú volte dallo stesso Pontefice: è necessario che proponga a tutta la Chiesa

[32] Per uno studio approfondito della questione, cfr E. DUBLANCHY, *Infaillibilité du Pape*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. VII, coll. 1638-1717: U. BETTI, *La Costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, cit., pp. 627-647; M. CAUDRON, *Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la constitution «Dei Filius»*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 36 (1960), pp. 393-431; G. THILS, *L'Infaillibilité Pontificale: Source, Conditions, Limites*, Gembloux 1969.

[33] Cfr M. SCHMAUS, *Teologia Dogmatica*, vol. IV, Rialp, Madrid 1960, p. 775 (dal 1955, anno in cui fu pubblicato l'originale tedesco, fino ad oggi, si potrebbe dire altrettanto).

[34] U. BETTI, *La Costituzione dommatica «Pastor aeternus»...*, cit., p. 645. Cfr G. THILS, *op. cit.*, pp. 194-211.

tale dottrina (relativa alla fede o ai costumi) mediante un *giudizio definitivo*[35].

Tuttavia, va pure rilevato che le condizioni dell'atto infallibile non includono direttamente «la volontà di insegnare infallibilmente» (l'infallibilità non è direttamente soggetta alla volontà del Papa ma a quella di Dio), bensí la volontà di insegnare, per tutta la Chiesa, in forma *definitiva*; vale a dire d'insegnare con *giudizio definitivo* una verità come *definitive tenenda*[36]. Comunque, questo non esige di per sé una particolare formalità letteraria; è sufficiente che la volontà del Pontefice sia chiaramente manifesta[37].

Da tutto ciò, mi sembra che si può dedurre con sufficiente fondamento la possibilità dell'esistenza di atti pontifici infallibili, la cui infallibilità non sia *per noi* del tutto manifesta a causa del contesto storico-dottrinale (concretamente, dopo la definizione del Vaticano I sull'infallibilità, tale contesto sembra esigere che gli insegnamenti definitivi del Papa, come Pastore supremo della Chiesa, in materia di fede e morale, abbiano, per poter essere pienamente manifesti, una forma della massima solennità). Comunque, è importante ricordare che «*Infallibiliter definita nulla intellegitur doctrina nisi id manifeste constiterit*»[38]. Tuttavia, bisogna tener presente che qui la Chiesa stabilisce una *norma giuridica* e non direttamente teologica. Infatti, tale norma non significa che i teologi non possano o non debbano intendere come infallibile un insegnamento la cui infallibilità non è «manifesta» (cioè direttamente evidente), se mediante l'analisi teologica si arriva all'evidenza indiretta (cioè attraverso il ragionamento). La norma canonica, per sua stessa natura, stabilisce semplicemente che a coloro che si oppongono ad un insegnamento infallibile la cui infallibilità non è manifesta non si applicano le corrispondenti disposizioni penali stabilite dall'ordinamento canonico.

Di conseguenza, alla domanda se la norma morale sulla contraccezione sia stata insegnata infallibilmente da qualche singolo atto pontificio in se stesso e per se stesso infallibile, si può dare questa risposta: *è possibile, ma non è né manifesto (direttamente evidente) né sicuro dopo un'attenta analisi che porti ad un'evidenza mediata.*

---

[35] Cfr *ibid.*, p. 646: P. NAU, *Le magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*, in «Revue Thomiste», 56 (1956), pp. 389-412.

[36] È l'atto che san Tommaso chiamava *sententialiter determinare*: *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 10. Un tale atto ovviamente non può essere posto senza volontà espressa di farlo: cfr P. NAU, *op. cit.*, p. 402.

[37] Cfr M. CAUDRON, *op. cit.*, p. 430, nota 110; tuttavia «il genere letterario non è senza importanza» (G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au II Concile du Vatican*, Desclée, Paris 1967, vol. I, p. 323), proprio perché è un mezzo importante che il Romano Pontefice ha a disposizione per manifestare la sua volontà.

[38] C.I.C., c. 749 § 3. Un testo analogo c'era già nel Codice del 1917, c. 1323 § 3.

2. *Insegnamento infallibile con l'infallibilità del Magistero ordinario universale?*

L'infallibilità del cosiddetto *Magistero ordinario universale* è cosí enunciata dal Concilio Vaticano II: «Quantunque i singoli vescovi non godano della prerogativa dell'infallibilità, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col Successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale sono concordi su una dottrina da ritenersi come definitiva, propongono infallibilmente la dottrina di Cristo»[39]. Dunque, mediante l'esercizio «ordinario universale» del magistero episcopale, oltre ad essere continuamente riproposte le verità già definite, possono essere proposte infallibilmente alla Chiesa verità non infallibilmente insegnate prima né dal Papa *ex cathedra* né dal Concilio ecumenico.

Questa forma d'infallibilità magisteriale pone diverse questioni teoriche e pratiche. Dal punto di vista teorico, la questione piú sovente rilevata è quella del rapporto di questa forma d'infallibilità con la collegialità episcopale, poiché è chiaro che non si tratta di una strana «somma» infallibile di atti non infallibili, bensí dell'infallibilità dell'intero episcopato in quanto soggetto collettivo (collegiale) della suprema potestà nella Chiesa. Infatti, «l'azione piú essenziale del collegio è esercitata normalmente, giorno per giorno, per il semplice fatto che ogni capo di Chiesa insegna, nella sua propria Chiesa, la stessa fede che gli altri nelle loro: e questo si chiama comunemente nella teologia moderna "Magistero ordinario": se si dichiara infallibile, è perché esiste una reale unità dell'episcopato»[40]. Non tutti gli autori pensano che il Magistero ordinario universale sia un esercizio della collegialità episcopale; tuttavia, il dubbio teorico sul rapporto tra Magistero ordinario universale e collegialità niente toglie alla certezza dell'infallibilità di tale Magistero[41].

Dal punto di vista pratico, la questione che si pone è quella del riconoscimento dell'esistenza di questo tipo di Magistero nei casi concreti. È pacifico che non è necessaria l'unanimità matematica di tutti i vescovi nell'insegnare una dottrina: è sufficiente un'unanimità morale; ma, come è

---

[39] CONC. VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, n. 25/b. Questa dottrina è chiaramente implicita già nel Vaticano I, quando nella Costituzione *Dei Filius* si afferma: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur» (DS 3011).

[40] H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier, Paris 1971, pp. 80-81.

[41] Comunque, con Betti penso che qualche rapporto ci dev'essere: cfr U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Città Nuova, Roma 1968, pp. 401-402. Inoltre, la collegialità episcopale ha «delle modalità infinitamente varie» (J. HAMER, *Les conférences épiscopales, exercise de la collégialité*, in «Nouvelle Revue Théologique», 85 [1983], p. 969).

indicato esplicitamente dal Vaticano II, è necessario che esista tale unanimità nell'insegnamento di una dottrina *tamquam definitive tenendam*[42]. Ciò non comporta che i vescovi siano tenuti ad adoperare determinate formulazioni; è senz'altro sufficiente che dal tenore delle parole e dei loro contesti, sia pienamente chiaro che la dottrina è proposta come obbligatoria e definitiva. Questo, ad esempio, non si verifica necessariamente per il solo fatto della ricezione e trasmissione da parte dei vescovi di una dottrina proposta dal Magistero ordinario pontificio indirizzato a tutta la Chiesa (ad esempio, mediante un'enciclica), poiché se il Papa non la propone come *definitiva*, i vescovi possono benissimo accettarla e riproporla ai fedeli senza aggiungere da parte loro il carattere di definitiva.

Non c'è dubbio che l'universalità del Magistero ordinario include il Magistero pontificio (poiché il Papa non è un semplice membro del collegio episcopale ma il suo Capo, e senza il Capo non c'è collegio). Questo Magistero ordinario universale è infallibile quando propone una dottrina come *definitiva*; quindi anche il Papa deve proporla come tale. Ma, allora, non sarebbe già per se stesso infallibile l'insegnamento del Papa se indirizzato a tutta la Chiesa? Se la risposta fosse affermativa, l'infallibilità del Magistero ordinario universale niente aggiungerebbe di fatto all'infallibilità pontificia: esisterebbe soltanto quando i vescovi ricevono e ripropongono nelle loro Chiese le definizioni *ex cathedra* del Papa: quindi, il Magistero ordinario, anche se universale, non sarebbe di per sé infallibile, ma soltanto quando in sé includesse un Magistero pontificio *ex cathedra*. Questo è assolutamente insostenibile, soprattutto se si tiene conto del senso — chiarito dalla storia della formazione del testo — dell'affermazione sopraccitata del Vaticano I nella Costituzione *Dei Filius* che parla del Magistero ordinario universale[43]; anzi, bisogna dire proprio il contrario: «il Magistero ordinario è la forma normale dell'infallibilità della Chiesa»[44].

Questo ci porta ad una conclusione elementare di notevole importanza: è possibile che il Papa insegni a tutta la Chiesa una dottrina come definitiva senza dare a tale insegnamento il carattere di *giudizio definitivo* nel senso in cui è inteso nella definizione del Vaticano I sull'infallibilità. Questa conclusione, a sua volta, ci riconferma nell'impossibilità di ritenere come assolutamente certa l'infallibilità di un'enciclica per il solo fatto che in essa si propone una dottrina come definitiva. Vale a dire, è necessario distinguere tra il carattere definitivo che viene attribuito ad una dottrina ed il carattere definitivo che può avere o meno il giudizio stesso mediante il quale è proposta tale dottrina.

---

[42] «Definitive tenendam doctrinam docent episcopi qui summo suae auctoritatis gradu ad assensum irrevocabilem fideles obligant» (J. SALAVERRI, *De Ecclesia*, BAC, Madrid 1955³, p. 674).

[43] Cfr M. CAUDRON, *op. cit.*, pp. 425-430.

[44] J. RATZINGER, *Le nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, Paris 1971, pp. 94-95.

Di conseguenza, quando su di una dottrina non esiste un giudizio definitivo in se stesso infallibile (del Papa o del Concilio), ma l'unanimità morale dell'Episcopato — che include necessariamente il Papa — insegna tale dottrina come definitiva, questa è proposta infallibilmente dal Magistero ordinario universale.

Dopo queste riflessioni, vediamo di rispondere alla domanda sull'infallibilità dell'insegnamento circa la contraccezione:

a) dal tenore delle sopraccitate parole pontificie, di Pio XI, di Pio XII, di Paolo VI e di Giovanni Paolo II — anche ritenendo che non contengono insegnamenti *ex cathedra* —, è indubbio che l'illiceità della contraccezione è proposta come una dottrina definitiva. Dunque, resta soltanto da vedere se su questa dottrina c'è stata anche l'unanimità morale dell'episcopato; si tratta ormai d'una questione di fatto.

b) Non mi sembra che possa essere messo seriamente in dubbio che l'insegnamento episcopale fu unanimemente concorde con gli insegnamenti di Pio XI e di Pio XII al riguardo[45]. Di conseguenza, la dottrina in questione già prima dell'*Humanae vitae* era stata insegnata infallibilmente dal Magistero ordinario universale. Non è necessario soffermarci qui alla questione teorica — assai complessa — della *ricezione* degli insegnamenti magisteriali da parte dell'intera Chiesa; ricezione garantita dal *sensus fidei* del Popolo di Dio, non come condizione, ma come ulteriore prova della verità insegnata dal Magistero[46]. Comunque, penso pure che non può negarsi seriamente l'esistenza di questa ricezione rispetto agli insegnamenti di Pio XI, di Pio XII e dell'Episcopato (ricezione universale che non significa ovviamente che la norma in questione fosse universalmente *vissuta*; ma quando non lo era, c'era coscienza di peccato).

c) Il caso dell'*Humanae vitae* fu piú travagliato. Infatti, almeno negli anni immediatamente successivi, non furono pochi i vescovi che pensarono che l'enciclica di Paolo VI trattava di una questione nuova («la pillola») e che l'insegnamento in materia non era definitivo[47]. In realtà, la so-

---

[45] Cfr su questo punto J. FORD - G. GRIZEZ, *op. cit.*, e M. ZALBA, *Infallibilità del Magistero Ordinario...*, cit., pp. 84-85.

[46] Cfr soprattutto, CONC. VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, n. 12: «testo difficile, ma di grande importanza» (H. HOLSTEIN, *Hiérarchie et Peuple de Dieu d'après Lumen gentium*, Beauchesne, Paris 1970, p. 44). Sono abbondanti le pubblicazioni sull'argomento, sebbene non sia facile trovare una trattazione pienamente convincente: si veda, ad esempio, la selezione bibliografica offerta da J.-M.-R. TILLARD, *Eglise d'Eglises*, Ed. du Cerf, Paris 1987, pp. 156-157. Sull'infallibilità dell'intera Chiesa e sul *sensus fidei*, cfr, ad esempio, J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, Eunsa, Pamplona 1979.

[47] Tuttavia, la maggioranza degli episcopati nazionali ricevettero ed insegnarono a sua volta l'insegnamento di Paolo VI come definitivo. Cfr, ad esempio, *«Humanae vitae» e magistero episcopale*, a cura di L. SANDRI, Ed. Dehoniane, Bologna 1968; M. ZALBA, *Las Conferencias Episcopales ante la «Humanae vitae»*, Ed. Cio, Madrid 1971; ID., *Infallibilità del Magistero Ordinario...*, cit., p. 90.

stanza morale dell'insegnamento non era nuova, come è stato segnalato sopra e come lo stesso Paolo VI tenne a sottolineare[48]; anzi, come ho già detto, ritengo che si trattava di una dottrina non solo non nuova ma già prima insegnata infallibilmente. Perciò una posteriore mancata adesione ad essa da parte di alcuni vescovi — anche se fossero molti — niente toglierebbe all'infallibilità dell'insegnamento *già* verificatasi.

d) Oggi, a vent'anni dall'*Humanae vitae*, la questione si è sostanzialmente chiarita, grazie soprattutto al Magistero di Giovanni Paolo II. Ci sono infatti segni che fanno pensare ad una ritrovata unanimità morale dell'Episcopato in materia. Si ricordi, in particolare, la *propositio* 22 del Sinodo dei Vescovi del 1980, citata da Giovanni Paolo II nell'Es. Ap. *Familiaris consortio*, nella quale i Padri sinodali, rappresentanti qualificati dell'Episcopato mondiale, dichiararono: «Questo sacro sinodo, riunito nell'unità della fede col Successore di Pietro, fermamente tiene ciò che nel Concilio Vaticano II (cfr *Gaudium et spes*, n. 50) e, in seguito, nell'enciclica *Humanae vitae* viene proposto, e in particolare che l'amore coniugale deve essere pienamente umano, esclusivo e aperto alla nuova vita (*Humanae vitae*, n. 11, e cfr nn. 9 e 12)»[49]. Sebbene questa dichiarazione sinodale — per la natura stessa del Sinodo — non è propriamente un atto del Magistero episcopale, costituisce tuttavia un segno eloquente di esso.

e) Infine, si potrebbe anche considerare che chi nega con una certa serietà speculativa che la dottrina sulla contraccezione sia stata insegnata infallibilmente, non lo fa oggi dicendo che mai è esistita un'unanimità morale dei vescovi nel proporre come definitiva tale dottrina, bensí sulla base di un'inadeguata comprensione della portata di tale unanimità o sulla base decisamente errata di negare l'esistenza di norme particolari di morale naturale aventi un valore universale ed immutabile. Si pensi addirittura a Hans Küng, il quale afferma esplicitamente l'esistenza di Magistero ordinario universale sul carattere definitivo della norma sulla contraccezione, come prova di fatto per negare che tale Magistero sia infallibile, poiché — secondo Küng — ha sbagliato dichiarando l'illiceità della contraccezione[50].

---

[48] Cfr PAOLO VI, enc. *Humanae vitae*, n. 12/a.

[49] Cit. in GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, n. 29. Il fatto che, nel testo sinodale, non venga citato il n. 14 dell'enciclica non può essere interpretato come se fosse escluso dall'accordo dei vescovi, perché questo accordo viene riferito esplicitamente all'intera enciclica di Paolo VI e poi vengono citati «in particolare» i paragrafi che esprimono il senso positivo della *stessa* dottrina (cfr specialmente il n. 11 dell'enciclica, citato dal Sinodo).

[50] Cfr H. KUNG, *Infallibile? Una domanda*, Ed. Queriniana, Brescia 1970, pp. 35-70.

V. Conclusione: la nota teologica

Ritenendo che la dottrina sulla contraccezione è stata insegnata infallibilmente dal Magistero ordinario universale, la sua *nota teologica* dipende dal fatto che si consideri che tale dottrina appartiene o meno alla Rivelazione. Inoltre, com'è noto, non c'è unanimità tra gli autori sulla precisazione tecnica delle diverse «note teologiche». Adoperando una terminologia relativamente comune[51], direi:

a) con Pio XI, Pio XII, Paolo VI e, ancora piú chiaramente, con Giovanni Paolo II, ritengo che la dottrina sulla contraccezione è rivelata (almeno implicitamente); allora tale dottrina è *de fide divina et catholica* (sebbene *non definita*)[52];

b) se, invece, fosse ritenuto che questa dottrina non è in alcun modo rivelata, allora sarebbe *de fide catholica*[53].

È comunque importante sottolineare che, per quanto riguarda il *carattere pieno, incondizionato e definitivo dell'assenso* dovuto alla dottrina, non c'è differenza tra a) e b). La differenza si riferisce soltanto al ruolo della virtú soprannaturale della fede nell'assenso: è una questione teorica discussa, che non influisce né sul dovere di assentire alla dottrina né sulla sicurezza e certezza dell'assenso.

Per concludere, è utile considerare che Giovanni Paolo II, ritornando sul nostro tema, affermò recentemente: «Quanto è insegnato dalla Chiesa sulla contraccezione non appartiene a materia liberamente disputabile fra teologi. Insegnare il contrario equivale a indurre nell'errore la coscienza morale degli sposi»[54].

Non è quindi possibile *dissentire* da tale dottrina senza cadere in errore, e non è possibile *agire* in contrasto con tale dottrina senza peccare, a meno che ci sia — come in qualsiasi altro caso — una coscienza erro-

---

[51] Cfr M. Schmaus, *Teología Dogmática*, cit., vol. I, pp. 70-71 e 90-91.

[52] Il *carattere rivelato* della dottrina, perché contenuta *nella Tradizione*, sembra chiaramente affermato: da Pio XI, quando asserisce che è una «cristiana dottrina insegnata dalle origini» (cfr nota 24); da Pio XII, anche se meno chiaramente, quando dice che è «una legge naturale e divina» (qui «divina» sembra indicare «divino-positiva», poiché anche la legge naturale è «divina») (cfr nota 25); da Paolo VI, quando afferma che la norma in questione appartiene alla «dottrina morale del matrimonio: dottrina fondata sulla legge naturale illuminata e arricchita dalla rivelazione divina» (*Humanae vitae*, n. 4/a); infine e soprattutto da Giovanni Paolo II, quando insegna che la norma sulla contraccezione «è contenuta nella Tradizione» (cfr nota 21).

[53] Com'è noto, questa terminologia non è universalmente accettata, soprattutto in quanto è collegata alla questione della cosiddetta *fides ecclesiastica*.

[54] Giovanni Paolo II, *Discorso*, 5-VI-1987, n. 2: «L'Osservatore Romano», 6-VI-87.

nea non colpevole; e sarebbe colpa grave — come in qualsiasi altro caso — indurre i fedeli nell'errore di coscienza. Tutto ciò dev'essere tenuto fermamente, sulla base dell'autorità del Magistero della Chiesa, anche da coloro che — fondati su argomenti a mio avviso non convincenti — ritengono che ancora non si siano verificate le condizioni per l'infallibilità del Magistero ordinario universale sulla contraccezione. Infatti, se dal considerare una dottrina — esplicitamente e ripetutamente insegnata dai Papi e dai Vescovi — come ancora non insegnata *infallibilmente* si passa a considerare tale dottrina come non sicura e non vincolante, in realtà si mettono in causa le promesse di Cristo e l'economia stessa dell'istituzione della Chiesa come sacramento universale di salvezza[55].

[55] Cfr P. NAU, *op. cit.*, p. 412.

MAGISTERIO, NORMA MORAL Y CONCIENCIA

RAMON GARCÍA DE HARO

Cada vez aparece más patente que la *Humanae vitae* ha sido una encíclica profética: pocos dudan hoy que su defensa del amor humano, en su doble dimension espiritual y corpórea, con su significado unitivo y procreativo, constituye un inequívoco y audaz baluarte de la dignidad humana. Pero quisiéramos subrayar que ese carácter profético se extiende a otros aspectos de su enseñanza: la condición intrínseca y liberadora de las normas divinas, la potencia del Magisterio bajo la asistencia del Espíritu Santo para dilucidar cuestiones éticas que escaparían a las solas luces de los hombres...

En estos dos puntos quiere precisamente insistir este trabajo: aclarar que una respuesta satisfactoria al fenómeno del *disenso* — que a partir de la *Humanae vitae*, y en el clima no fácil del postconcilio, fue extendiéndose a otras materias — comporta, entre otras cosas, pentrar en profundidad el sentido de las normas divinas y del valor del Magisterio para la guía de las consciencias [1].

Múltiples y variadas son las causas y factores que indujeron a dudar de la enseñanza pontificia: la encíclica se proclama cuando muchos juzgaban que era inevitable adoptar la solución contraria: nacía, pues, contra corriente; los medios de opinión pública eran capaces de ejercer, y ejercieron, una fuerte presión para inducir a su rechazo; se unieron intereses económicos y políticos. Pero, sobre todo, se trataba de una cuestión compleja, que entrañaba una más honda comprensión de la persona, en la unidad de las diversas energías vitales que la componen, y capaz de dar respuesta a los varios interrogantes que el progreso de las ciencias humanas planteaba. Por eso, no doblegándose ante las tendencias del pensa-

---

[1] Sobre el fenómeno del disenso, cfr G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, I. *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, pp. 871-916; W. SMITH, *The question of dissent in Moral Theology*, en *Persona, Verità e Morale*. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma 1986), Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 235 ss.; K. KRENN, *Darf der Dissens zu Humanae vitae zum Konsens in der Kirche Werden?, ibid.*, pp. 581 ss.; PH. DELHAYE, *La scienza del bene e del male (La morale del Vaticano II e il Metaconcilio)*, Ares, Milano 1981; R. GARCÍA DE HARO - I. DE CELAYA, *La sabiduría moral cristiana (La renovación dé la moral, a veinte años del Concilio)*, Eunsa, Pamplona 1986; J. BOKMANN, *Befreiung vom objektiv Guten?*, Patris Verlag, Vallendar-Shönstatt 1982.

miento que venían a considerar inevitable una visión de la sexualidad en que amor y procreación fueran separables por arbitrio humano, la encíclica ponía las bases para edificar, y exigía, una fuerte renovación de la antropología y la moral fundamental, en cuya urgencia el Magisterio no deja de insistir[2].

En relación al tema que nos ocupa, sobre el sentido liberador de la norma moral, era necesario dar adecuada respuesta a dos interrogantes que, al menos tácitamente, están en el transfondo de los planteamientos teoréticos que indujeron al disenso: ¿la dignidad de la conciencia exige que, al menos en ciertos casos, se le reconozca como «corte suprema»?[3], ¿el Magisterio de la Iglesia tiene poder de enseñar normas concretas absolutas o sólo directrices generalmente válidas?[4]. En las páginas que siguen no es dable resolver con detalle todas las cuestiones en ello implicadas, pero sí mostrar que poseen una respuesta metafísica y teológicamente más rica que la presupuesta por el disenso. Sin duda, quedan puntos por aclarar en las relaciones entre conciencia, norma moral y magisterio, pero nunca será una respuesta equivocada a estas dos preguntas lo que pueda resolverlos.

1. La dignidad de la conciencia: ¿supremacía de su juicio?

La experiencia nos dice que las leyes humanas a veces contrarían la dignidad de la persona: de ahí la tendencia instintiva a controlar si, en el caso concreto, son o no convenientes.

Pero esta actitud ¿es válida ante las normas divinas? La respuesta es básica para toda antropología, y depende en última instancia de que se reconozcan o no las implicaciones metafísicas de la verdad de la Creación. O el hombre es un ser de innegable dignidad, pero cuyo futuro permanece impreciso: no es posibile en tal caso guiarle sino con opiniones humanas, con normas o leyes que corren siempre el riesgo de coartar su libertad, y postulan una primacía de la conciencia. O el hombre tiene la ley moral inscrita en su ser por el acto creador, como necesaria y perfecta guía a su plenitud: «la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal por la que Dios ordena, dirige y gobierna los caminos del mundo y las vías de los hombres según

[2] Cfr Juan Pablo II, Discurso 16-1-1988, n. 4.

[3] Así, en cuanto a las cuestiones debatidas por la ciencia, B. Haering, en *Medical Ethics*, Fides Publishers, Notre Dame, Indiana 1973, pp. 37, 84, 88, 101, 113-115, etc.

[4] En este sentido, por lo que respecta a las verdades de ley natural, F. Sullivan, *Magisterium (Teaching Authority in the Catholic Church)*, Paulist Press, Ramsey, New-York, 1983, pp. 148 ss.

el designio de su sabiduría y de su amor»[5]. Entonces, la dignidad del hombre y de su conciencia — también su felicidad y perfección — no puede estar más que en la libre realización del plan divino: «en lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente[6]»[7].

Si, en efecto, Dios es el Creador del mundo y del hombre, la ley moral no puede concebirse como un límite a la libertad de la persona: sería atribuir a la ley divina, que fundamenta toda la riqueza de nuestro obrar libre, defectos propios sólo de las leyes humanas. Mientras los hombres guían desde el externo, y pueden equivocarse, Dios ordena el ser mismo de la criatura dotándole de dirección, de luz y de fuerza para alcanzar su plenitud. Las leyes de Dios penetran constitutivamente a la persona, dirigiéndole hacia su último fin: son una participación del mismo orden divino, que aparece en la criatura fraccionado y compuesto. En Dios, el orden se identifica con su Ser, su Bondad y su Sabiduría; en la criatura espiritual este orden se fracciona en diversas perfecciones, que le otorgan un poder originario de obrar en el mundo, trascendiéndolo para llegar a Dios. El orden divino aparece participado en ella no sólo pasivamente sino como luz, que ilumina su inteligencia, y como virtud, que asiste a su voluntad: la ley es guía y dirección en el poder de regresar a Dios. Unidad de carne y espíritu, la persona actúa en el mundo y en el tiempo con la medida del conocimiento y del amor, participando de la infinita sabiduría y omnipotencia con que el Creador ha amado al universo y al hombre. No constituye la ley divina, por tanto, algo externo, sobreañadido, que coarta y molesta, que se impone desde fuera, sino la fundamentación de nuestra operación libre, por la que nos asemejamos a Dios en su capacidad de amar: «puesto que propone y revela el designio de Dios Creador, el orden moral no puede ser algo que mortifique al hombre o impersonal; por el contrario, respondiendo a las exigencias más profundas del hombre creado por Dios, se pone al servicio de su plena humanidad, con el amor delicado y vinculante con el que Dios mismo inspira, sostiene y guía a cada persona a su propia felicidad»[8].

Resulta claro que un deseo de autonomía respecto a la norma divina, como en defensa de la humana libertad, carece de fundamento para cualquier teología que profesa la verdad de la Creación. Sólo cuando esta

---

[5] CONC. VAT. II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 3.
[6] Cfr *Rm* 2, 15-16.
[7] CONC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 16.
[8] JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Familiaris consortio*, n. 34.

verdad se oscurece, tal proyecto es concebible: negar la prioridad del orden moral «puede hacerlo sólo quien niega que exista una *verdad* de la persona, una naturaleza inmutable del hombre, fundada en última instancia en aquella Sabiduría creadora que otorga su medida a toda realidad. Es por tanto necesario que la reflexión ética se funde y se radique siempre más profundamente sobre una verdadera antropología y esta, últimamente, sobre aquella metafísica de la Creación que está en el centro de todo pensamiento cristiano»[9].

Imagen de Dios, libertad y autonomía moral

La verdad de la Creación rechaza todo contraponerse de la libertad al plan divino. Pero hay un modo de plantear el problema, que parece reducir esa verdad a una falsa aporía: el plan de Dios habría sido que el hombre se proyecte a sí mismo; al crearlo, Dios habría dado un sí absoluto al hombre, que debería labrar autónomamente su vida y el mundo; la voluntad de Dios sería «que el hombre elabore por sí un "proyecto" de auténtico comportamiento humano, que tome en sus manos la realidad del hombre y de su mundo» y lo estructure en un futuro de creciente grandeza[10]. Mientras al crear el mundo de la naturaleza, Dios le habría dado sus leyes, al hombre le habría trasmitido su imagen y con ella la autonomía propia del espíritu: Dios habría creado un mundo de la necesidad y establecido un mundo del espíritu o reino de la libertad. La grandeza y la tragedia del hombre sería que, por participar de los dos, su libertad — todo autonomía — se encontraría encarcelada en un cuerpo sometido, como el resto del universo material, a leyes sólo trabajosamente dominadas. Espíritu y autonomía serían una misma cosa, y la libertad no podría estar vinculada por otras normas que las que ella misma se diera

[9] JUAN PABLO II, Discurso 10-IV-1986, n. 4.

[10] Cfr J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, p. 23. No se trata de una afirmación ocasional, como muestran entre otros estos pasajes: «Se nelle nostre riflessioni il discorso cade sull'uomo e sulla sua ragione, si intende con ciò dire che effettivamente il singolo uomo non vive come un'isola, né trova in solitudine come potrebbe presentarsi un comportamento autenticamente umano, ma questa conoscenza, questa recta ratio viene ottenuta dall'umanità nel suo vivere ed agire comune. Non è quindi che Dio crei l'uomo e gli consegni, in piú, la "volontà di Dio" nel senso di una legge naturale; la volontà di Dio è una sola: *che l'uomo sia*, il che significa al tempo stesso: che egli sia uomo» (*ibid.* p. 38). «Il diritto naturale — nel senso di legge naturale — non può quindi essere considerato come una entità e un dato storico. Non lo si può racchiudere in un libro sotto una somma di prescrizioni e comandi. Cosí come *non lo si può nemmeno leggere nei dati della natura, quasi che Dio lo avesse scritto in essa*; infatti, ciò che può essere colto nei dati nella natura sono fatti e leggi fisiche, ma non ordinamenti e imperativi morali. Piuttosto la legge morale naturale è da intendere in senso dinamico: come un *compito sempre nuovo e da risolvere, di essere uomo* di questo mondo» (p. 54).

para programar con radical independencia su realización: sólo la propia conciencia podria crear una norma al nivel de la dignidad de la persona.

Si esta presentación muestra un reflejo de la verdad bíblica en cuanto subraya la dignidad de la persona en el entero universo, no deja sin embargo de empequeñecer esa dignidad pues desconoce la verdadera grandeza que Dios otorga al hombre al crearlo a su imagen. Hay algo que nos lo hace intuir de immediato: ¿puede ser más grandioso algún proyecto que el hombre invente para si mismo a áquel que puede trazarle la infinita Sabiduría y el Amor omnipotente de Dios? La persona no ganaría nada con su independencia moral. Pero, además, pretenderla constituye una negación práctica de la verdad de la Creación: «Llamado a la existencia, el ser humano — hombre y mujer — es una criatura. La "imagen de Dios", consistente en la racionalidad y en la libertad, expresa la grandeza y la dignidad del sujeto humano, que es persona. Pero este *sujeto personal* es siempre *una criatura*: en su existencia y en su esencia depende del Creador. Según el Génesis "el árbol de la ciencia del bien y del mal" expresaba y tenía que recordar constantemente al hombre el "límite" infranqueable para un ser creado. En tal sentido se entiende la prohibición de Dios: el Creador prohibe al hombre y a la mujer comer los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal. Las palabras de la instigación, es decir de la tentación, como vienen formuladas en el texto bíblico, inducen a transgredir ese mandato, esto es *a superar* aquel "límite": "cuando comáis, se abrirán vuestros ojos y os haréis como Dios ("como dioses"), conociendo el bien y el mal"[11]. La "desobediencia" significa superar aquel límite que permanece infranqueable a la voluntad y libertad del hombre, como ser creado. Dios Creador es, en efecto, la única y definitiva fuente del orden moral en el mundo, por El creado (...) La "desobediencia", como dimensión originaria del pecado, significa *rechazo de esta fuente*, por la pretensión del hombre de convertirse en fuente autónoma y exclusiva que decide del bien y del mal»[12].

La dignidad del obrar libre no proviene de la ausencia de planes divinos para el hombre, sino de la perfección con que participa en ellos. El gobierno divino procede de su amor: cuanto más ama Dios a una criatura más cuidadosamente le alcanza su Providencia[13]. «"Hasta los cabellos de vuestra cabeza están numerados": de los pájaros dice que no cae uno sin permitirlo su Padre, pero en los hombres habla de uno de sus cabellos. Expresa así su particular Providencia hasta del más mínimo de nuestros actos: cuanto somos y nos ocurre lo ha ordenado a nuestro bien»[14]. Buscar la dignidad humana en una exención del orden divino es, para el

[11] *Gn* 3, 5.
[12] JUAN PABLO II, enc. *Dominum et vivificantem*, n. 36.
[13] SANTO TOMÁS, *C.G.*, III, c. 90.
[14] SANTO TOMÁS, *Super Matt. Evangelii*, c. 10, lect. 2.

Doctor Angélico, no creer verdaderamente en Dios: «Cree que existe Dios quien cree que todas las cosas están bajo su gobierno y providencia» [15].

Lo que caracteriza la excelencia de la persona es el modo asombroso en que las leyes del espíritu la capacitan a obrar. Los seres inferiores, carentes de inteligencia y voluntad, son penetrados por el orden divino de la creación mediante inclinaciones pasivas y no conscientes; no dejan éstas de ser admirables: basta pensar en el movimiento de los astros, en el dinamismo interno de los elementos de la materia, o en las leyes biológicas que marcan las tendencias o pautas de la transmisión, crecimiento y despliegue de la vida, desde lo íntimo de cada viviente. Pero son siempre inclinaciones o dinamismos pasivos. El hombre, en cambio, participa del plan divino, del orden de la Sabiduría y Santidad divinas, activamente: no como una inclinación pasiva y ciega, sino luminosa y libre, como energía con la que conoce y ordena, ama y causa originariamente el bien, a imagen del Creador. Afirmar que la persona no es autonóma moralmente en nada insinúa falta de ingeniosidad, o si se quiere de creatividad, en su obrar ético. Ocurriría así si la conciencia no tuviese otra función que aplicar unas normas extrínsecas y genéricas a casos particulares. Pero no es así: sabemos, por el contrario, que Dios nos pide desentrañar las exigencias íntimas del plan de la Creación y de la Redención, que alcanzan, necesaria o libremente, hasta el mínimo aspecto de lo singular. Es un prejuicio pensar que la existencia de un orden divino contraría la perfección del obrar libre. ¿Acaso las mismas leyes físicas niegan el ingenio, el empeño, y la creatividad con que el hombre ha inventado y construído los artefactos y adelantos técnicos que hoy más admiramos? ¿No se precia de haber descubierto esas leyes, y aspira a conocerlas siempre mejor, en obsequio al mandato de dominar la tierra?

En el plano del obrar ético, la presencia de leyes divinas se muestra aún más admirable: capaz de dar a la libertad humana una tensión divina, una energía suprema. La ley moral desvela al hombre no ya los asombrosos dinamismos sembrados en el universo de la materia, reflejo de la sabiduría y bondad del Creador, sino las exigencias mismas de su Sabiduría y su Amor, según las que ha de aprender a moverse a imagen suya. En el mundo del espíritu, el orden divino no es ya una regla intrínseca pero pasivamente inscrita, sino la capacidad de moverse según los requerimientos de la verdad y el bien, de la sabiduría y el amor: descubrir las leyes del espíritu, las normas morales, es aprender a amar de un modo inteligente y libre, a imagen y semejanza de como Dios ha amado al crear y en el gobierno de sus criaturas. Se trata no sólo de conocer las trazas dejadas en el universo por la amorosa sabiduría del Creador sino de poseer la «medida» de ese amor: «un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros; del modo que os he amado, amaos así voso-

[15] *In Symb Apost.*, a. 1.

tros»[16]. ¿Puede acaso la criatura soñar un modo más ilusionante de proyectar su vida? ¿Cabe imaginar una mayor ingeniosidad para la conciencia que la de encontrar la regla misma del amor de Dios?

La razón cristiana — la razón humana, iluminada por la fe — no es una razón perezosa: es consciente de que su meta es altísima y de que exige mucho empeño; nada menos, que el aprender a juzgar según la sabiduría divina: «la fe cristiana es lo más opuesto al conformismo, o a la falta de actividad y energía interiores», empuja a «alcanzar ese grado de inteligencia de las obras de Dios, que es la verdadera sabiduría»[17]. La realidad de la norma, del plan divino, no adormenta la conciencia: la despierta.

La singularidad de la persona y la universalidad de la norma moral

Ha oscurecido también la función de la conciencia, otro malentendido acerca del orden creado: pensar que la singularidad de la persona no es compatible con la universalidad de la ley. El carácter único e irrepetible de cada hombre y la diversidad de las circunstancias en que puede encontrarse ¿no hacen ilusoria la formulación de normas morales universales? La ética se debe ocupar del hombre no sólo según sus generalidades sino mirándolo en su singularidad: por eso, en aquel valor propio que — se concluye — no deriva de la naturaleza sino del acto creador irrepetible, por el que cada uno es llamado con vocación personal. Con esta perspectiva, la formulación de normas morales ¿no pararía en ser el fruto de una inducción generalizadora, que da lugar a saber lo que ocurre en la mayoría de los casos, no a soluciones concretas siempre válidas?[18].

---

[16] *In* 13, 34.

[17] J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1987[24], n. 42.

[18] Dice Boeckle: «Il singolo uomo è chiamato all'esistenza in maniera unica e immutabile mediante la parola di Dio. L'etica deve quindi considerare l'uomo non solo a partire dall'aspetto generale, ma deve soprattutto cercare di comprenderlo nella sua singolarità, nel suo valore proprio *non derivante della natura*, ma fondato nella singolare creazione e vocazione da parte di Dio (di ciò tratteremo piú a lungo a proposito della coscienza)» (*I concetti fondamentali della morale*, Queriniana, Brescia 1981[8], p. 24). De acuerdo con esto habría que entender «le proposizioni della legge naturale e della legge di Cristo formulate in maniera universale. In quanto proposizioni valide universalmente ci presentano qualcosa della realtà concreta ma non la sua totalità. La norma universale è cornice, limite, orientamento verso la richiesta concreta di Dio. La norma deve rimaner sempre intatta, ma bisogna pur rispettare la ricchezza dell'essere (del valore) individuale, che oltrepassa l'universale» (pp. 83-84). En consecuencia, no podrían darse absolutos morales, ni siquiera en casos como el homicidio de un inocente o la masturbación: «Das bedeutet dass es im Bereich der moralischen Tugeden keine Handlungen gebnen Kann, die immer sittlich richtig oder falsch sind, unabhängig, welches die Folgen des Handelns seien. Mit andren Worten: Es gibt kaine in sich absolut sche-

No se pone así en duda la existencia y necesidad de un proyecto divino, sino la posibilidad de que tenga un significado universal por encima de lo que cada conciencia aprecia: la factibilidad misma de una norma y un conocimiento moral universales sobre el hombre. De no resolverse este problema, la idea de un Magisterio universal, no sometido a la valoración de cada conciencia, perdería igualmente su fundamento.

Pero tal planteamiento, atraído por la peculiar singularidad de la persona humana, no muestra haber pentrado en la razón más radical de por qué posee esa singularidad peculiar: no la de una hipotética variabilidad o mutabilidad de su esencia, sino porque tiene el ser por sí mismo[19]. Constituye un equívoco la consideración de que la irrepetible dignidad de cada persona, exigiría la posesión de un *proprium* en algún modo ajeno a la naturaleza humana, y por tanto, ajeno a toda norma o exigencia universal de bien. La dignidad del individuo humano no depende de que cada uno posea características propias en el orden esencial sino de que todos, por naturaleza, tienen un alma espiritual, subsistente en sí misma, directamente creada por Dios. No es por supuestas peculiaridades esenciales, sino por la dignidad de su naturaleza, por lo que cada hombre tiene una irrepetible singularidad, en cuanto término de un acto creador de Dios, y así destinado a mantener una relación personal con El: «la raza humana difiere de una raza animal no simplemente por la general superioridad como raza, sino por la característica *humana* de que todo individuo de la raza (no sólo los individuos distinguidos, sino todo individuo) es más que la raza. Esto se deduce de la relación entre el individuo y Dios»[20].

El reconocimiento de la singularidad e irrepetibilidad de la persona, su dignidad única, no exige por tanto que desborde las leyes de la naturaleza humana, porque de lo que depende es de su relación con Dios. Hay entre los distintos hombres diferencias derivadas de la individuación por la materia: del margen en que esta individuación permite a los hombres tener un *proprium* que no es esencial a la naturaleza humana. Pero lo que hace a cada hombre único e irrepetible, en el sentido de una dignidad peculiar y suprema, no es ese *proprium* sino su peculiar singularidad, fruto de la inmediata creación del alma por Dios. El carácter absoluto y universal de las normas morales, asegura y resella precisamente esa dignidad: «enseñando la moral, la Iglesia quiere servir a la *dignidad de la*

---

lechten Handlungen; weder die Tötung eines Unschuldigen noch die direkte Falschaussage noch aine Masturbatio können als ausnahmslos undfür jeden denkbaren Fall schelecht bezeichnet werden»: F. BOECKLE, *Werteinsicht und Normbegründgung*, en «Concilium», 12 (1976), p. 615.

[19] CONC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 24; JUAN PABLO II, enc. *Redemptor hominis*, n. 13; SANTO TOMÁS, *C.G.* III, c. 112.

[20] S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid 1980, p. 107.

persona, despertar las conciencias, mostra al hombre los caminos para alcanzar su plenitud en aquel Bien al que está más profundamente inclinado, hacia la fuente de su plenitud en Dios. Jesús resume la moral en el mandamiento del amor de Dios, ligado al del prójimo. En el prójimo, Dios mismo se presenta con la exigencia absoluta de respeto y de justicia, con su llamada a una amistad que se otorga y se recibe»[21]. Es esto lo que funda los valores y las normas morales absolutas y lo que protege en modo absoluto la dignidad de la persona humana[22].

Formado de alma y cuerpo, el hombre tiene como una doble raiz de su individualidad: una por su pertenencia al universo sensible, corpóreo: que es la individuación por la materia; y otra que le asemeja a los ángeles, y es la de poseer el ser por sí mismo con la novedad irrepetible que eso da a su acto de ser[23]. A esta segunda singularidad ha de hacerse referencia si se quiere que se respete siempre la dignidad de cada persona. Lo ha expresado inequívocamente el Concilio Vaticano II: la razón más alta de la dignidad humana, la que se da siempre y la funda en cualesquiera circunstancias, es «su vocación a la unión con Dios»[24], fruto de que cada hombre «es querido por sí mismo»[25].

* * *

Queda aclarado que la singularidad de la persona no se opone a la universalidad de las normas morales. Sólo reconociéndolo así podemos asegurar otra verdad, a la que la conciencia humana es hoy también muy sensible: la igualdad radical de las personas, fruto precisamente de su común naturaleza. De ahí que la condición histórica del hombre haya de

---

[21] JUAN PABLO II, Discurso 6-II-1987, n. 4.

[22] Si no se reconocen los absolutos morales, la dignidad de la persona deja de respetarse come absoluta: cfr J. SEIFERT, *Absolute moral obligations toward finite goods as foundation of intrinsically right and wrong actions*, en «Anthropos», 1985, pp. 57 ss.

[23] Es así como se entiende «lo radicalmente característico de la persona y lo que la diferencia abismalmente de un simple individuo de naturaleza material: su alma espiritual, subsistente en sí misma, inmortal. Cada alma ha sido directa y propriamente creada por Dios, querida por Dios en sí misma, dándose así en cada generación humana una verdadera "novedad de ser". Lo que no ocurre en la generación de los vivientes meramente corpóreos ni en cualquier otra mutación substancial de la materia. Con las formas substanciales que fuesen, toda la materia fue creada desde el inicio por Dios, y tiene ya desde entonces todo el ser (en sí, globalmente, de modo necesario y no contingente, sin potencia de no ser). Este ser se divide porque la materia, sellada por la cantidad — accidente propio de la materia — tiene *partes extra partes*, y de una u otra de esas partes se pueden educir las formas que potencialmente contenía (formas materiales o de la materia), y que allí realmente preexistían. La persona humana, en cambio, non preexistía en el universo material (ni en los padres ni en ningún otro sitio), sino que procede sólo de la potencia creadora divina»: C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 89-90.

[24] CONC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 19.

[25] CONC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 24.

entenderse en armonía con el carácter universal de las normas que protegen su dignidad, pues en otro caso la persona la alcanzaría sólo en determinados niveles de su desarrollo.

La innegable historicidad del hombre no puede significar que su misma naturaleza — y las normas que la rigen — sea producto de la historia[26]: Dios no lo ha situado en ella para que mude su naturaleza, sino para que decida acerca de su eternidad. El atrayente fenómeno del progreso técnico induce a identificar aptitud al cambio con perfección: sin embargo, la infinita actividad divina se realiza sin cambios, precisamente por su suma perfección. Por eso, en su radical tendencia a la semejanza con Dios, las criaturas, cuanto más perfectas son, menos mudan: mientras las criaturas materiales sufren multiplicidad de mutaciones, las espirituales no mudan más que por la elección con que se ordenan o desordenan de Dios[27]. La naturaleza del hombre, por la espiritualidad de su alma, trasciende constitutivamente la mutablidad de la materia, aunque esté sometida a ella por su cuerpo: su progreso radical, más que en los admirables avances con que la domina, está en el orden supremo a la unión con Dios[28]. Por eso, a diferencia de las demás criaturas, no es sólo objeto sino sujeto de la historia: es libre. El alma humana, insiste santo Tomas,

---

[26] «La mutazione dell'uomo e la mutata interpretazione umana dell'uomo e del suo mondo (la quale mutata interpretazione fa parte della mutazione dell'uomo stesso) (...), possono avere la conseguenza del mutamento, in diversi settori, degli atteggiamenti e delle norme di comportamento. Ciò che alla mentalità statica crea un disagio o turbamento, diventa cosa naturale in una interpretazione dinamica ed evolutiva dell'essere umano e lo diventa tanto piú, quanto piú riflessivamente l'uomo assurge la consapevolezza che *è lui stesso* in quanto uomo *che deve plasmare l'uomo* e il mondo, sempre però come mondo "umano" e uomo "umano"»: J. FUCHS, *Vocazione e speranza*, en «Seminarium», XI (1971), p. 504. Sobre el alcance y generalización de estas ideas, comenta May: «The natural law proposed by O'Connel — and in advancing it, he draws together in a synthetic manner the tought of such writters as Josef Fuchs, Bruno Schüller, Louis Janssens, and richard A. McCormick — is described by him as "real, experiential, consequential, and proportional" (*Principles for a Catholic Morality*, New-York, Seabury Press, 1978, p. 148)». En conseguencia: «O' Connell argues that the maxim, "The end does not justify the means, must be rejected if by end one means the consequences of one's act, for it is this consequences precisely that justify the means» (*ibid.*, p. 172). This theory of the natural law rejects the view that there can be any specificable sorts of human acts that are *always* wrong»: W. MAY, *The Natural Law and Objective Morality*, en *Principles of Catholic Moral Life*, Franciscan Herald Press, Chicago 1980, pp. 153-154.

[27] SANTO TOMÁS, *C.G.* III, c. 62; *S.Th.*, I, q. 9, a. 2. La criatura espiritual no tiene composición entre materia y forma, sino sólo entre esencia y acto de ser. No caben en ella los cambios de tipo físico que acompañan a la materia: cantidad, color, lugar, orden o disposición de las partes materiales, vejez o juventud, etc. La criatura espiritual, si se consideran con profundidad las cosas, no puede sufrir otra modificación que la que causen sus operaciones, es decir, el conocimento y el amor espirituales con los que se ordena o desordena, acerca o aleja de Dios: por eso no muda más que por sus elecciones. Otra mutabilidad de la criatura espiritual entraña un imposible metafísico.

[28] Vide, sobre el tema, L. ELDERS, *L'historicisme en Théologie morale*, en *Persona, Verità e Morale*, cit., pp. 51 ss.

ha sido creada en el confín de la eternidad y el tiempo[29]; por ser criaturas espirituales estamos por encima del tiempo: nuestro conocimiento, nuestro amor, aunque progresen en el tiempo, tienen una dimensión de eternidad que no puede estarle sometida. La moralidad mide esa dimensión espiritual de la conducta humana, presente en todos sus actos terrenales, por la que trasciende el tiempo y se une o aparta de Dios: por eso es de suyo inmutable. Admitir una mutabilidad de las normas morales — no de las realidades terrenas a las que han de aplicarse — es, en definitiva, un absurdo metafísico: imaginar que una criatura espiritual muda por algo diverso de la elección con que se ordena o desordena de Dios[30]. La *Humanae vitae* situó por eso el fundamento esencial de la malicia de la contracepción no en razones primariamente biológicas sino en un desorden del espíritu: la decisión del hombre de romper por propio arbitrio la unión entre los significados procreativo y unitivo del acto conygal[31].

* * *

Por último, ¿la experiencia no nos podría hacer dudar de la universalidad no ya de las normas pero sí de su conocimiento? Son innegables las dificultades con que el hombre ha accedido a veces a su verdad[32]. Lo

[29] *C.G.* III, c. 61.

[30] SANTO TOMÁS, *in Boet. De Trinitate*, II, q. 1, a. 2, ad 7.

[31] PABLO VI, enc. *Humanae vitae*, n. 12. Cfr, sobre el tema, J. FINNIS, «...*Objectivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis*», en *Etica y Teología ante la crisis contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 633 ss. JUAN PABLO II lo ha confirmado, explicitando la raíz última de la gravedad de la contracepción: «All'origine di ogni persona umana v'è un atto creativo di Dio: nessun uomo viene all'esistenza per caso; egli è sempre il termine dell'amore creativo di Dio. Da questa fondamentale verità di fede e di ragione deriva che la capacità procreativa, inscritta nella sessualità umana, è — nella sua verità piú profonda — una cooperazione con la potenza creativa di Dio. E deriva anche che di questa stessa capacità l'uomo e la donna non sono arbitri, non sono padroni, chiamati come sono, in essa ed attraverso ad essa, ad essere partecipi della decisione creatrice di Dio. Quando, pertanto, mediante la contraccezione, gli sposi tolgono all'esercizio della 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 *cooperatori* del potere creativo di Dio, ma i depositari *ultimi* della sorgente della vita umana. In questa prospettiva, la contraccezione è da giudicare, cosí profondamente illecita da non potere mai, *per nessuna ragione*, essere giustificata»: Discurso 17-IX-1983, n. 1.

[32] Esto comporta que lo inmutable son las leyes divinas, el orden inscrito por Dios en la naturaleza humana; no, en cambio, las «formulaciones» de ese orden dadas por los hombres, pues el progreso en nuestro conocimiento permite ir encontrando expresione más ricas y precisas de su verdad. Por eso, cuando por norma moral se entienden esas «formulaciones» cabe decir que varían en la medida que progresa nuestro conocimiento, medido siempre por el orden divino: «Mentre la Sapienza divina è costitutiva, in modo inderivato, attuale e necessario dell'essere personale e conseguentemente di ogni valore morale, la ragione dell'uomo non è causa dei valori morali, ma della *conoscenza* degli stessi. Quando questa conoscenza è vera, non è tale perché fonte del valore morale, ma perché si adegua alla realtà

muestra, casi agresivamente, la información de cómo algunas exigencias de la dignidad de la persona han sido tratadas en los vaivenes de la historia, incluso en ambientes cristianos. Son los límites de nuestro conocimiento, los tanteos que le son propios, que no deben inducirnos al pesimismo de negar a nuestra inteligencia su fuerza de penetración en la verdad[33].

Por otra parte, no se trata de ignorar la posibilidad de errores — culpables o, aun dentro de ciertos límites, incupables[34] —, sino de afirmar la capacidad de alcanzar la verdad en puntos esenciales. Y, en concreto, sobre los actos que se oponen o *niegan* un bien o valor fundamental. Porque lo que en el actual debate está en discusión no es la dilucidación particular de todo lo que las normas exigen *positivamente* en cada caso[35], sino lo que las niega: si se puede o no afirmar sin error la prohibición absoluta del aborto, la contracepción, la homoxesualidad, el suicidio, el fomento del odio, las manipulaciones genéticas, la eutanasia[36]. El reconocimiento de la historicidad del hombre y de su acceso a la verdad no puede poner en entredicho la universalidad de normas semejantes. Ciertamente, el hombre se desarrolla en su conocimiento y sus costumbres; su historicidad no permite remitir sin más a una formulación fija de

---

dell'essere personale in quanto esso è ordinato dalla Sapienza creatrice» (C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Jaca-Book, Milano 1981², p. 87). Conviene advertir, además, que el carácter histórico de nuestro conocimiento, y de la «formulación» de las normas morales, no puede entenderse relativísticamente: «Carattere itinerante, storico della norma morale significa che essa non sempre esprime completamente il valore morale conosciuto. Conoscenza però incompleta non significa conoscenza falsa, ma semplicemente conoscenza limitata. Ciò che è conosciuto è reale e, quindi, la conosenza è vera; ma ciò che è conosciuto non è *tutta* la realtà dell'oggetto conosciuto. Conoscenza itinerante, storica, non significa quindi, conoscenza non avente un valore assoluto, ma conoscenza che attinge il reale (e dunque avente un valore assoluto) mediante una conoscenza limitata. Pertanto, storicità delle norme morali (de su formulación humana) non significa che esse valgono solo in quel contesto culturale in cui sono sorte. Storicità, più profondamente, significa che la norma morale si adegua *gradualmente* al valore morale che essa esprime» (*ibid.*, p. 88).

[33] CONC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 15.

[34] Remito al respecto a R. GARCIA DE HARO, *Legge, coscienza e libertà* Ares, Milano 1984, pp. 88 ss.

[35] Por eso, tradicionalmente se ha dicho que las normas negativas valen *semper et pro semper*, mientras las positivas *semper sed non pro semper*. La diversidad de las circunstancias y la singularidad de la persona hacen aleatorio saber cuando y en qué concreta manera cada uno ha de hacer positivamentee ciertos actos de virtud, pero es patente que hay actos que las contradicen siempre: nunca el amor materno puede llevar a procurar el aborto, ni el amor filial a promover la eutanasia de los padres, aunque sean múltiples y diversísimas las manifestaciones posibles y adecuadas del amor materno o filial.

[36] Así CH. CURRAN, afirma: «I believe in all the areas mentioned above (artificial insemination, contraception, direct sterelization, and masturbation) there are circumstances in which such actions would be morally permissible and even necessary» (*Contemporary Problems in Moral Theology*, Fidespublisher, Notre Dame, Indiana 1970, pp. 142-143); «I personally do see occasions where sexual intercourse outside marriage would not be wrong» (*ibid.* p. 180). «(In) the cases in which modern medical science cannot help the homosexual... it seems to me that for such a persona, homosexual acts might not even be wrong»

concepciones precedentes, aplicándolas sin matiz a las variables circunstancias de la historia[37]. Pero eso no debe entenderse en modo que limite la capacidad de todo hombre de buena voluntad, para saber las exigencias mínimas y esenciales de la ley moral, del mandato del amor, que nos veta querer para otros el mal que rechazamos para nosotros mismos.

La negación del carácter absoluto de tales normas no sólo no es exigencia de la condición histórica de nuestra comprensión del mundo y del hombre, sino que vacía de contenido la afirmación de un Dios Creador y aun la verdad del conocimiento de Dios: «conocer a Dios — incluso teoréticamente — es cuanto menos reconocer lo que El nos ha mandado respecto a lo esencial de nuestra conducta y considerar si le obedecemos o no. Ninguna descripción de Dios puede resultar adecuada, si no abarca la enseñanza de aquellos mandamientos divinos que integran la ley natural (...) Nuestro conocimiento de Dios, como enseña san Pablo en la epístola a los Romanos[38], no puede consistir en un saber despegado y desinteresado, teorético en el sentido liberal contemporáneo. En otro caso se llegaría al absurdo, como ocurre con algunos teólogos que invocan la ilusión de mantenerse creyentes de buena pasta, aunque entretenidos en disputas teológicas con otros creyentes, cuando la lógica del efectivo desacuerdo muestra que sólo una de las partes puede seguir creyendo en aquel Dios en quien la Iglesia Católica Romana ha creído, por cerca de dos mil años, como el único Dios (...) En suma, pienso que resulta absurdo pretender que ambas partes están hablando del mismo Ser Divino cuando disputan, por ejemplo, si está o no prohibido el aborto»[39].

Nuestra inteligencia es limitada, alcanzamos las realidades espirituales con un cierto halo de misterio: nunca ha negado esto la buena teología.

(*Themes in Fundamental Moral Theology*, p. 182). «What about euthanasia on the active and positive interference to bring about death? Traditionally Catholic teaching and the hierarchical teaching have opposed euthanasia. Two arguments are usually given (...) These two arguments in my judgement are not absolutely convincing in all cases»: *Ongoing Revision*, Fides P. Notre Dame, Ind. 1975, p. 160. De modo semejante, para la esterilización, el uso de contraceptivos y el aborto, B. HAERING, *Medical Ethics*, cit. pp. 84, 88, 101, 113-115; en relación al infanticidio y a la eutanasia, D. MAGUIRE, *Death by Choice*, N.Y. Doubleday, Garden City 1978, pp. 7, 12-13; para la manipulación genética, K. RAHNER *Il problema della manipolazione genetica*, en «Nuovi Saggi», III, ed. Paoline, p. 338; cfr también la puesta en duda de los absolutos morales en R.A. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology: 1965 through 1980*, University Press of America, Washington D.C. 1981, pp. 576-581; F. BOECKLE, *Werteinsicht un Normbergründgung*, cit., p. 615. Sobre el tema, en general, vide: S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire (La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Ed. Univ. Fribourg Suisse — Ed. du Cerf Paris, 1986; M. RONHEIMER, *Natur als Graundlage der Moral*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987, pp. 367 ss.

[37] Cfr F. BOECKLE, *I concetti fondamentali della morale*, cit. p. 66.

[38] Cfr *Rm* 1, 21.

[39] R. ROACH, *Moral Theology and the Mission of the Church: Idolatry in Our Day*, en «Principles of Catholic Moral Life», cit., Chicago 1980, pp. 21-23. Cfr, también, R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, The Cathol. Univ. Press, Washington DC. 1982, pp.117 ss..

Pero la verdad de la Creación nos impide sacar de esa semioscuridad de nuestro conocer, de esa pequeñez nuestra, la conclusión de que Dios nos ha dado una inteligencia impotente para alcanzar en modo suficientemente seguro la verdad: contradeciría a su infinita Bondad y Sabiduría.

2. El Magisterio de la Iglesia ¿puede enseñar normas concretas de carácter absoluto o alcanza sólo a dar directrices válidas generalmente?

Los límites de su inteligencia, a que hemos apenas aludido, hacen experimentar al hombre la necesidad de ser ayudado en su conocimiento moral. Esto le empuja hacia la actitud humilde del alma, que abre a la Redención, y facilita entender el valor del Magisterio en teología moral y, muy en concreto, para la guía de las conciencias. Si en las varias propensiones a desconfiar de la ley divina, a verla de algún modo como coartante de la libertad y la creatividad de la persona, hemos desentrañado un deficiente penetrar en el dogma de la Creación, las actitudes recelosas del Magisterio acusan un oscurecimiento de otra verdad dogmática: la Encarnación del Verbo.

La misión del Magisterio de la Iglesia es custodiar e interpretar, con divina autoridad, la verdad de salvación traída por Cristo. No sólo conserva el depósito de la fe, sino que continúa la función profética del Maestro en el anuncio de la verdad[40]. Cristo, que es la Verdad[41], consignó a los Apóstoles el depósito de la fe no sólo para que lo conservasen fielmente[42], sino para que lo predicasen a todas las gentes, por todos los siglos[43]. Los Apóstoles eran conscientes de la grandeza de su misión: «damos continuamente gracias a Dios, porque vosotros, acogiendo la palabra de Dios, que os hemos predicado, la habéis aceptado no como palabra de hombre sino — según realmente es — como palabra de Dios»[44]. Los Apóstoles, después de cumplir fielmente su misión, «a fin de que el Evangelio se mantuviese siempre íntegro y *vivo* en la Iglesia, dejaron como sucesores a los obispos "transmitiéndoles la propia función de maestros"[45]» [46]. La función del Magisterio consiste, por tanto, en

[40] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, nn. 7-10; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25. Cfr D. McCarthy, *The Teaching of the Church and Moral Theology*, en «Principles of Catholic Moral Life», cit., pp. 45 ss.

[41] *In* 14, 16.

[42] *1 Tm* 6, 20.

[43] *Mt* 28, 18-20.

[44] *1 Ts* 2, 13.

[45] San Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 3, 1; PG 7, 848.

[46] Conc. Vat. II, *Const. dogm. Dei Verbum*, n. 7.

transmitir y enseñar la palabra de Dios en su nombre y con su autoridad: «las turbas estaban admiradas de su doctrina, porque El les instruía con autoridad y no como los escribas y fariseos»[47]. Por tal motivo, la Iglesia ha recibido el carisma de la infalibilidad, que es el carisma de la fidelidad a la verdad[48].

Su competencia se extiende a todas las verdades necesarias para la salvación de los hombres, que es el fin de la Redención: por tanto a las verdades morales a ello necesarias, tanto si pertenecen al orden sobrenatural como al natural. Nunca la Iglesia ha dudado de este alcance de su propia competencia, como solemnemente quiso recordar Pablo VI al publicar la *Humanae vitae*: «Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible — como tantas veces han declarado nuestros Predecesores[49] — que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos[50], los constituía en custodios y en intérpretes auténticos de toda ley moral, es decir, no sólo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse[51]» [52].

Quiso así Cristo, como parte de su obra redentora, dotar a la Iglesia de la potestad de Magisterio para que, con la asistencia del Espíritu Santo[53], continuase su labor de llevar las inteligencias a la verdad moral, con facilidad y certeza. Toda «la gracia y la verdad nos vienen de Jesucristo»[54], precisamente a través de la Iglesia que continua su presencia visible entre los hombres. La economía de la Encarnación, tan adecuada a la naturaleza corpóreo espiritual del hombre, y tan buen remedio a las debilidades de su naturaleza caída, es inseparable de esta continuidad. Oscurecerla, dudar de que en el Magisterio encontramos la guía misma de Cristo, amable y accesible, divina y humana, sería falta de aprecio y entendimiento de la verdad misma de la Encarnación: repetir de algún modo el intento «iluminístico» de sustituir el designio paternal de Dios

---

[47] *Mt* 7, 28-29.

[48] Cfr K. Wojtyla, *Bishops as Servants of the Faith*, en «Irish Theological Quarterly», 43 (1976), p. 267.

[49] Cfr Pio XI, enc. *Qui pluribus*, 9-XI-1946: *Pii P.M. Acta*, vol. 1, pp. 9-10; Pio X, enc. *Singulari Quadam*, 24-IX-1912: AAS 4 (1912), p. 658; cfr Pio XI, *Casti Connubii*, 31-XII-1930: AAS 22 (1930),. pp. 579-581; Pio XII, Aloc. *Magnificate Dominum* al Episcopado del mundo católico, 2-XI-1954: AAS 46 (1954), pp. 671-672; Juan XXIII, enc. *Mater et Magistra*, 15-V-1961: AAS 53 (1961), p. 457.

[50] Cfr *Mt* 28, 18-19.

[51] Cfr *Mt* 7, 21.

[52] Pablo VI, enc. *Humanae vitae*, n. 4.

[53] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 10.

[54] *In* 1, 17.

— con sus exigencias de humildad y sumisión al proyecto redentor — por una orgullosa y estéril confianza del hombre en sus propias fuerzas, en su ciencia y en su técnica[55].

Potestad del Magisterio para enseñar normas concretas

Algunos autores actuales, aún afirmando teóricamente la autoridad del Magisterio en cuestiones morales, la niegan de hecho al reducirla a una orientación genérica no vinculante en el caso concreto. Ninguno, se ha dicho a propósito de la *Humanae vitae*, debe poner en duda las enseñanzas de la encíclica, sin haber intentado primero, con plena conciencia de la personal responsabilidad ante Dios, entender con un análisis serio y leal sus argumentos. Pero si, a pesar de todo, y por razones graves y bien pensadas, no se siente convencido de sus enseñanzas no podrá considerarse un mal católico por no seguirlas en sus personales condiciones[56].

Esto sería así, porque — dicen — el Magisterio podría afirmar que es siempre obligatorio vivir de fe, ser generoso, casto o veraz, pero no que un determinado acto concreto — contracepción, eutanasia, aborto — sea siempre y en toda circunstancia inmoral, porque no es posible imaginar todas las circunstancias en que el acto se va a realizar en lo concreto y así juzgarlo. Podría enseñar como universales — usando su terminología — normas trascendentales pero no categoriales o concretas[57].

---

[55] Cfr P. TOINET, *Docilité ecclésiale et enténèbrement idéologique*, «Revue Thomiste» (1980), pp. 567 ss.

[56] «Anche un cattolico fedele alla sua chiesa può giungere ad una conclusione diversa da quella della decisione magisteriale (se está refiriendo a la *Humanae vitae*, y su condena de la contracepción); egli può sostenere questa posizione e anche praticarla sia personalmente che, per esempio, come medico con i suoi pazienti» F. BOECKLE, *Morale Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979, p. 283.

[57] El entendimiento humano no podría alcanzare a partir de la experiencia, piensa SULLIVAN, normas morales concretas de valor universal, por lo que el Magisterio sólo podría enseñarlas infaliblemente si estuvieran expresamente reveladas: cfr *Magisterium*, cit., pp. 150 ss. En la misma Sagrada Escritura las normas concretas no podrían tener un significado universal: «Senza dubbio la Scrittura insegna delle norme "trascendentali" che al di là delle azioni particolari, chiamano l'uomo nella sua totalità, diventano appello alla fede e alla carità, alla sequela di Cristo... Meno facile è il retto uso della Scrittura quando passiamo alla normazione *concreta e "operativa"* delle azioni, per es. del comportamento della donna nel matrimonio, nella società e nella Chiesa, del comportamento retto o peccaminoso nell'ambito della sessualità, ecc...; dobbiamo determinare per ogni caso quale sia, secondo il significato verbale (della lingua originale), il vero senso delle varie ingiunzioni, se forse non furono fatte sotto l'influsso di certi dati culturali o sociali d'una condizione oggi sorpassata, se nell'intenzione dell'autore volevano veramente avere il peso d'un obbligo universalmente vincolante, e cosí via»: J. FUCHS, *Vocazione e speranza*, cit., pp. 493-494; cfr anche: *Esiste una morale cristiana?*, cit., pp. 16 ss. Para el origen de estas conclusiones éticas desde sus presupuestos fi-

Pero, en la práctica, es negar al Magisterio una verdadera capacidad de guía de las conciencias. Una acción directiva válida sólo en general pero no para los casos particulares, recuerda santo Tomás, es imperfectísima pues las cosas existen sólo en lo singular[58]. Por eso, las leyes de Dios no pueden quedarse en lo general[59], ni el Magisterio que las interpreta, si verdaderamente no es una tarea meramente humana sino una continuación viva de la enseñanza de Cristo, que garantiza su perenne actualidad. Por otra parte, la división entre normas trascendentales y categoriales no responde a una estructura de la realidad, sino que es un *apriori*, que vacía de sentido la idea misma de una norma universal: si éstas se desvinculan de lo particular, si ni aún la directa negación suya genera un absoluto moral, ¿qué son? No existirían normas universales, sino sólo cálculos orientativos sobre lo que ocurre en general.

A la postre, detras de estos planteamientos está el prejuicio, a que ya hemos respondido en el primer apartado, de que no existen normas universales, al menos accesibles a la razón humana. Se tiene ese punto de partida, que impide penetrar en los fundamentos — en la sabiduría divina y la dignidad humana — que exigen la existencia de absolutos morales. Si se está libre de ese *apriori* filosófico, si se reconoce que hay normas universales y la posibilidad de conocerlas con la razón, no puede caber la menor duda de que el Magisterio, con todas los usos de prudencia que rodean su ejercicio y la prometida asistencia del Espíritu Santo, las alcanza y las enseña con una superior seguridad. Nos salva, con la certeza de una autoridad divinamente asistida, de las dificultades y titubeos de nuestro conocer. Por eso, es la norma próxima de la fe, también en cuanto a sus exigencias sobre las obras[60], y la «única guía auténtica del Pueblo de Dios»[61].

Son guía segura, que debe seguirse aún cuando sus argumentos o razones non convenzan personalmente, porque su autoridad no se funda sólo en la argumentación de los Pastores sino principalmente en la asistencia del Espíritu Santo[62]. Observando que «esta certeza que nos ofrece

losóficos, vide A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, en *Persona, Verità e Morale*, cit., pp. 67 ss. Cfr, también, B.M. ASHLEY, *Scriptural Grounding of Concrete Moral Norms, ibid.*, pp. 637 ss.

[58] *C.G.* III, c. 75.

[59] Santo Tomás, *C.G.* III, c. 76.

[60] Juan Pablo II, Exhort. ap. *Familiaris consortio*, n. 73.

[61] JUAN PABLO II, *ibid*, n. 31.

[62] Es pues equivocado afirmar: «Anche quando ci si richiama all'intelligenza di fede, le affermazioni di carattere etico-normativo vanno affrontate in chiave razionale; a ogni passo vanno vagliati gli elementi della loro specifica struttura categoriale. La legge morale naturale deve, per principio, essere dimostrabili a suon d'argomenti. Non ci si può, di fronte agli uomini della nostra società (credenti o meno), appellare alla conoscenza razionale in campo morale, e al tempo stesso esigere in questo campo di essere seguiti anche da coloro che non riescono a vedere le nostre ragioni. Proprio qui è il motivo della crisi d'autorità scatenata dalla "Humanae vitae"»: F. BOECKLE, *Morale Fondamentale*, cit., p. 282. Conviene tener pre-

el Magisterio no puede sin embargo eximir de la reflexión personal, teológica y filosófica, para mostrar a los hombres de nuestro tiempo lo razonable, lo inteligible y la profunda humanidad de las exigencias éticas»[63]. Se aunan así las luces de la Creación y de la Redención: el Magisterio, que continúa la función profética de Cristo, nos otorga certeza sobre las verdades morales, también naturales y en su aplicación concreta; pero esa certeza no exime antes excita el trabajo de la inteligencia para descubrir en ellas la sabiduría creadora.

La cuestión del Magisterio infalible

Aun cuando siempre se ha hablado de la prerrogativa de infalibilidad que asiste a la Iglesia y, en concreto, al sucesor de Pedro, el uso del término «Magisterio infalible», como tal, es propio de la escolástica tardía, que lo crea para señalar positivamente la dote de plenitud de certeza con que una enseñanza de la Iglesia empeña su potestad infalible. Su función es calificar un grado supremo de certeza: no, el distinguir entre verdades «seguras» y verdades «opinables». Magisterio infalible no se contrapone a Magisterio *opinable*, porque también el Magisterio no infalible posee valor de certeza aunque no tenga la dote de infalibilidad; el lenguaje puede favorecer este equívoco, pero no es su sentido real.

El Magisterio ordinario vincula también la conciencia. Mientras la potestad de jurisdicción es poder de mando sobre la conducta exterior, la potestad de Magisterio se dirige además a la fe[64]. No sólo cuando es infalible, sino también cuando se trata de una enseñanza clara del Magisterio ordinario, que requiere — más allá de la mera obediencia externa —

---

sente que aún el razonamiento más sólido puede no convencer por causa de las dificultades personales, intelectuales o afectivas de quien escucha: la historia demuestra que no siempre entienden todos ni siquiera las cosas más razonables. Por otra parte, cabe que un razonamiento seguro pueda ser todavía mejorado, sin que esto niegue que ya antes fuera convincente. Además, pensar que el Magisterio, en materias de orden moral natural, sólo obliga cuando convence es negar su misma Autoridad, divinamente establecida: su función sería, entonces, sólo la de corroborar las certezas comunmente admitidas. Por eso, subraya la *Humanae vitae*, dirigiéndose a los sacerdotes: «Vuestra primera incumbencia — en especial de aquellos que enseñan la teología moral — es exponer sin ambigüedades la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio. Sed los primeros en dar ejemplo de obsequio leal, interna y externamente al Magisterio de la Iglesia, en el ejercicio de vuestro ministerio. Tal obsequio, bien lo sabéis, es obligatorio no sólo por las razones aducidas, sino sobre todo por razón de la asistencia de la luz del Espíritu Santo, de la cual están particularmente asistidos los Pastores de la iglesia para ilustrar la verdad (cfr *Lumen gentium*, n. 25)»: PABLO VI, *Humanae vitae*, n. 28.

[63] A. DEL PORTILLO, *Magistero della Chiesa e Teologia Morale*, en *Persona, Verità e Morale*, cit., p. 23.

[64] Cfr A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1969, pp. 120-21.

«una religiosa sumisión de la voluntad y de la inteligencia»[65], que no sólo excluye todo disenso público[66] sino que debe ser tomado como guía de la propia conciencia, aún en el caso de que sus razones no sean plenamente entendidas. Téngase presente que no es lícito obrar con dudas prácticas y fundadas de conciencia[67]: cualesquiera sean las dificultades que un fiel encuentre para penetrar en las razones de una doctrina del Magisterio auténtico, éste tiende necesariamente a instaurar al menos una duda grave y fundada de conciencia. Y entonces no cabe ya obrar como si esa intervención no existiera. Tras leer, por ej., la Instr. *Donum vitae*, con religiosa sumisión de la inteligencia y la voluntad, ¿podría un fiel no tener al menos una duda fundada sobre la licitud de la FIVET?

Ciertamente, el grado de confusión creado por los teólogos del disenso hace no imposible, en la práctica, que una persona llegue a estar subjetivamente en error invencible sobre materias enseñadas de modo inequívoco por el Magisterio auténtico. Pero esa anormal situación de hecho, siempre excepcional, no permite fundar una afirmación de derecho sobre que los hijos de la Iglesia puedan, en base a su conciencia, seguir «caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina, reprueba»[68]. Se trata, en efecto, de asuntos diversos: admitir que alguna persona se encuentre en un grado tal de ignorancia que desconozca de hecho su deber de someterse a una concreta enseñanza explícita de la Iglesia; y la afirmación de que el Magisterio aún sin la dote de infalibilidad, pero siempre asistido por el Espíritu Santo, no pueda señalar normas vinculantes en conciencia.

El Magisterio vincula las conciencias siempre que de un modo u otro así lo indica el mismo; los criterios para apreciarlo son: índole del documento, insistencia con que repite una misma doctrina, fórmulas usadas para expresarla[69]. No cualquier indicación suya obliga positivamente, entre otras cosas porque a veces habla de materias que admiten diversas soluciones éticas concretas: por eso hay que atender a los signos de su voluntad de obligar; en alguna ocasión podrá haber duda, pero los casos límites son excepcionales y accesibles a una solución prudencial: otra cosa sería olvidar que, aun integrada por hombres, la Iglesia es divina.

A la vez, es oportuno aclarar que la inmensa mayoría de las cuestiones de cierta importancia para la vida moral, se encuentran de un modo u otro enseñadas con carácter definitivo por el Magisterio. Aparte de las verdades expresamente «definidas», están las que pertenecen al Magisterio ordinario y universal, que también es infalible: cuando los Obispos, «aun dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, como maestros auténticos en materia

---

[65] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.
[66] Cfr Código de Derecho Canónico, can. 1371, 1° y 752.
[67] Cfr D. Prummer, *Manuale Theologiae Moralis*, I, nn. 328-330.
[68] Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 51.
[69] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

de fe y costumbres convienen en exponer una enseñanza como definitiva, anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo»[70]. Prácticamente todas las normas morales concretas más importantes, que hoy algunos someten a discusión (sobre aborto, homosexualidad, relaciones prematrimoniales, masturbación, eutanasia, onanismo, etc.), han sido enseñadas por el Magisterio ordinario y universal: por el Romano Pontífice y por los Obispos en comunión con la Santa Sede, en todo el mundo y sin interrupción. No está establecido el modo de verificar si una enseñanza pertenece ya al Magisterio ordinario y universal. Pero no debería dudarse cuando se encuentra incorporada desde hace siglos a los catecismos en uso, o si varios Papas — como ocurre en la condena de la contracepción — afirman que ha sido sostenida siempre por la Iglesia y seguirá siéndolo. La pertenencia al Magisterio ordinario y universal no puede ser una cuestión tan complicada, como para excluir incluso los supuestos más patentes[71].

La actual puesta en duda sobre el valor de las enseñanzas concretas del Magisterio, aún no infalible, incluso sobre temas fundamentales, es sólo un gran equívoco: el fruto de unos presupuestos errados — mutabilidad sustancial de la naturaleza humana, incapacidad de la inteligencia humana para alcanzar la verdad universal, carácter extrínseco de la ley divina, etc. —, no un audaz descubrimiento de la teología actual. ¿Cabe siquiera concebir una Iglesia fundada por Cristo, el Verbo Encarnado, y asistida por el Espíritu Santo, que durante siglos hubiera estado engañando a los fieles sobre la malicia de la contracepción, el divorcio o el aborto?

No se quiere con esto negar que, a lo largo de dos mil años de historia de la Iglesia, no se encuentren enseñanzas que eran propias de una determinada circunstancia; que ciertas normas de conducta, como algunas dadas en el Concilio de Jerusalén[72], eran transitorias y mudables; que más de un Obispo, con la mejor voluntad, no acertó en sus consejos a los fieles; o la existencia de malos pastores, de que repetidamente hablan la Escritura y los Santos Padres[73]; que en los mismos documentos de los

---

[70] CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; cfr CONC. VAT. II, Const. dogm. *Dei Filius*, n. 3.

[71] Afirma HAERING: «Sebbene il magistero della Chiesa abbia proposto raramente — se non addirittura mai — norme morali con la specifica rivendicazione dell'infallibilità, piú di una volta una scuola di morale ha ritenuto tali norme praticamente infallibili (...). Questo atteggiamento danneggia grandemente la credibilità del magistero e particolarmente il suo insegnamento morale agli occhi di quelle persone critiche che potrebbero essere le persone decisive per il futuro»: *Liberi e fedeli in Cristo (Teologia morale per preti e laici)*, vol. I, ed. Paoline, Roma 1979, pp. 410-411. El autor, con estas ideas parece pensar que sólo son infalibles las afirmaciones *ex cathedra*: ¿qué sentido tendría la reivindicación explícita de la propia infalibilidad en las enseñanzas del Magisterio ordinario y universal? El Concilio habla sólo de exponer «una enseñanza como definitiva». Por otra parte, ni siquiera para el Magisterio solemne se requiere esa explícita reivindicacion: cfr CONCILIO VATICANO I, Const. dogm. *Pastor Aeternus*, cap. IV.

[72] *At* 15, 29.

[73] *In* 10, 1-13; *Jer* 2, 8; 10, 21; 50, 6; *Ez* 34, 2; *Zc* 10, 3. Cfr SAN AUGUSTIN, *De Pastoribus*, Sermo 46, 14-29; CCL 41, 541-555; SANTO TOMÁS, *In Io. Ev, tr.*, cap. 10, lect. 3.

Papas existen puntos cuyo sentido es necesario aclarar; que el Concilio Vaticano II ha abandonado actitudes y modos de pensar que los teólogos habían sostenido durante tiempo; en fin, que haya algunas cuestiones oscuras, que la historia y la ciencia no han conseguido todavía dilucidar en modo suficiente. Pero nada de esto autoriza a poner un interrogante global al Magisterio de la Iglesia, afirmando que es una guía insegura de las conciencias, aún en lo que enseña claramente y como norma vinculante: sea a través de fórmulas definitorias, de su Magisterio ordinario y universal o del Magisterio ordinario del Romano Pontífice. Es una pretensión inaceptable de la teología del disenso: sin pruebas en la historia, carente de fundamento metafísico, e impensable para quien cree en la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia.

3. El doble elemento de la Nueva Ley y la armonía entre conciencia y Magisterio

De cuanto hemos visto, resulta lo infundado de las razones de quienes sostienen que los fieles pueden formar su conciencia en contraste con el Magisterio. Ahora veremos que la perfección misma de la Nueva Ley exige, bien por el contrario, una profunda armonía entre ambos[74].

El elemento interno de la gracia y la letra de la ley

A diferencia de la Ley del Antiguo Testamento, que era sólo una guía externa, la Nueva Ley es interior: un principio dinámico antes aun que norma externa. El dinamismo intrínseco de la vida de la gracia es su elemento principal: «lo principal de la ley del Nuevo Testamento, aquello en que radica toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo, que se nos da por la fe en Cristo (...) Así resulta de las palabras del apóstol: "¿dónde está el motivo para gloriarte? Queda excluído. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No, antes por la ley de la fe"[75]; llama pues ley a la gracia misma de la fe. Y más explícitamente aún cuando dice: "la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús..."[76]. A lo que comenta san Agustín[77]: así como la ley de las obras fue escrita en tablas de piedra, la ley de la fe

[74] Cfr R. García de Haro, *Lex Spiritus Sancti, Coscienza morale e Magistero*, en Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia (Roma 1982), Lib. Edit. Vat. 1983, pp. 1225-1238.

[75] *Rm* 2, 27.

[76] *Rm* 8, 2.

[77] San Augustín, *De Spiritu et littera*, c. 24, ML 44, 225; y c. 21, ML 44, 222.

está escrita en los corazones de los fieles. Y añade: ¿qué son las leyes de Dios, por El escritas en nuestros corazones, sino la misma presencia del Espíritu Santo?»[78].

Al incorporarse a Cristo por el bautismo, el cristiano recibe con la vida de la gracia un dinamismo que le es inseparable: el conjunto de tendencias y aspiraciones, íntimas exigencias de plenitud en su conocer y amar, que acompañan a la participación en la vida de Cristo: «cum sine lege non essem sed in lege essem Christi»[79]. Es decir, lo que conviene a esa nueva vida, a su salud, a su crecimiento, a su desarrollo, a su difusión.

Para el rico venero de la Tradición, que San Agustín y Santo Tomás representan, no hay duda que la Nueva Ley es ante todo un dinamismo de vida instaurado por el Espíritu Santo: una transformación de las fuerzas del hombre, que incluye la reordenación de sus energías naturales, menguadas por el pecado, y el acrecerlas para que obre como hijo de Dios. Perspectiva fundada en la Escritura y característica de los Padres, que la escolástica había en parte perdido, y que el Doctor común recupera y precisa. La presencia del Espíritu Santo en el alma, por la gracia, instaura en el hombre un nuevo dinamismo operativo, el *instinctus Spiritus Sancti*, que se manifiesta en la «fe que obra por la caridad»[80]. Por eso, la Nueva Ley se resume en el precepto del amor — *plenitudo ergo legis est dilectio*[81] —, conforme al interior impulso del Espíritu Santo. De este modo, se acogen las instancias de radical divinización del hombre por la gracia, expresadas en aquellas otras palabras: «los que son llevados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios»[82]. Precisamente, se dice de alguien que es conducido cuando no obra tanto por propia iniciativa como bajo el impulso de otro: «el hombre espiritual tiende a obrar no principalmente por su propia voluntad sino según el instinto del Espíritu Santo, conforme a lo dicho por Isaías: "cómo un río violento es la acción a que mueve el Espíritu"[83]; y por Lucas: "fue llevado por el Espíritu al desierto"[84]»[85].

Ya por creación, la libertad es poder de obrar no arbitraria y ciegamente sino en virtud del conocimiento y amor del bien; por la gracia, esta dinámica de la libertad recobra la perfección perdida con el pecado y se transforma en inclinación a obrar por amor filial, bajo la luz de la fe, con el aliento de la esperanza y el impulso de la caridad, que el Espí-

---

[78] SANTO TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 106, a. 1.
[79] *1 Cor* 9, 19.
[80] *Gal* 5, 6.
[81] *Rm* 5, 5.
[82] *Rm* 8, 14.
[83] *Is* 59, 10.
[84] *Lc* 4, 2.
[85] SANTO TOMÁS, *In Ep. ad Rom.*, c. 8, lect. 3; cfr *In Ep. ad Gal.*, c. 5, lect. 5.

ritu Santo derrama en los corazones de los fieles[86], un «espíritu de adopción de hijos»[87]. El instinto del Espíritu Santo, regla o pauta de las obras del creyente y síntesis de las energías nuevas del alma, empuja a obrar como hijos de Dios. Es una libre y espiritual instintividad, una connaturalidad con el bien, que se nutre de la conciencia de la filiación divina: «saber que hemos salido de las manos de Dios, que somos hijos de tan gran Padre (...); así obraremos como personas libres (...). El que no se sabe hijo de Dios, desconoce su verdad más íntima, y carece en su actuación del dominio y del señorío de los que aman a Dios sobre todas las cosas»[88].

* * *

Junto a este dinamismo interior, la Nueva Ley es además, por benignidad divina, una guía externa, sensible, perfectamente acomodada a las necesidades humanas. La economía de la Redención, exquisitamente sobrenatural, está llena de sentido humano: instaura una vida nueva, misteriosa, superior, pero la apoya en un elemento visible: las obras y las enseñanzas de Cristo. Nos da a conocer sus exigencias en manera particularmente apropiada a la condición humana, a la que pertenece partir de datos sensibles. Antes de Cristo, el hombre carecía de un modelo externo, seguro y alentador. La Nueva Ley confiere, junto a la inclinación interior, la guía externa, así en el orden natural como sobrenatural, pues Cristo es modelo no sólo de nuestra filiación divina sino de toda perfección humana.

Doble acción de Cristo — interna y externa —, que es continuada por la Iglesia, animada por el Espíritu, visible e invisible, carismática y jerárquica. Através de los *sacramentos*, canales de la gracia, huellas del Verbo Encarnado, confiere el principio íntimo de la nueva vida; y mediante su *Magisterio* viviente continúa la guía exterior y sensible del Señor.

La Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio son trazos del paso de Dios por la tierra, que el Espíritu vivifica: la Sagrada Escritura «hace escuchar la voz del Espíritu Santo»[89], la Tradición, «que viene de los Apóstoles, progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo»[90]; y ambas constituyen un Depósito que el Magisterio, «por divino mandato y con asistencia del mismo Espíritu, santamente custodia y fielmente expone»[91]. Así, el «Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y por ella en el mundo, conduce a los

---

[86] *Rm* 5, 5.
[87] *Rm* 8, 15.
[88] J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1987[13], n. 26.
[89] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 21.
[90] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 8.
[91] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 10.

creyentes a toda verdad y hace que en ellos habite copiosamente la palabra de Cristo»[92]. Son los tres aspectos del elemento externo de la Nueva Ley, que provienen de la Humanidad de Cristo y nos llegan en forma siempre viva y actual por obra del Espíritu: *Illi vos docebit omnia*[93].

La conciencia y el Magisterio bajo la acción de un mismo Espíritu

El modo de ser y la perfección de la Nueva Ley, con su elemento interno y externo, nos hace patente la necesaria armonía que debe existir entre conciencia y Magisterio. El mismo Espíritu que ilustra desde el externo guiando a los Pastores a emitir su Magisterio, obra internamente en las conciencias, por el don de la vida de la gracia: «el Espíritu de Dios que asiste al Magisterio en el proponer la doctrina, ilumina internamente los corazones de los fieles, invitándolos a prestar su asentimiento»[94]. No puede haber ruptura entre una y otra acción: no es pensable una acción del Espíritu Santo en el íntimo de las conciencias de los fieles que les empuje a desobedecer las enseñanzas que está inspirando a los Pastores, como si estas vinieran a coartar la energía que El mismo siembra en las conciencias.

La doctrina del Magisterio, como en general el elemento externo de la Nueva Ley, no es un «código» impuesto externa y arbitrariamente al cristiano, sino una divina instrucción acerca de lo que Dios mismo promueve en el interior de las almas. No cabe una acción del Espíritu Santo en disenso con la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio: «es absolutamente extraña al Nuevo Testamento la idea de una guía del Espíritu que conduzca al creyente fuera o contra la revelación de Dios en Cristo, por el contrario, viene sempre presentado como el principio interior que, liberándonos de nuestro corazón de piedra, nos ayuda y empuja a vivir según Cristo y en Cristo. Se sigue que la Verdad y la Ley de Dios en Cristo no está sólo al exterior (en tablas de piedra) sino en el interior del hombre (escrita en su corazón): la *misma* Revelación que *objetivamente* tiene lugar en Cristo y nos es trasmitida en la predicación apostólica, fielmente conservada por la Sagrada Escritura-Tradición-Magisterio (según el modo propio de cada una), viene *subjetivamente* entendida, acogida y vivida por la fuerza del Espíritu dado al creyente»[95].

El régimen de la conciencia cristiana se caracteriza porque la gracia del Espíritu Santo, el elemento interno de la Nueva Ley, reviste la inteli-

---

[92] CONC. VAT. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 8.
[93] *In* 14, 26.
[94] PABLO VI, enc. *Humanae vitae*, n. 29.
[95] C. CAFFARRA, *La Chiesa e l'ordine morale*, en «L'Oss. Rom.», 16-1-1976, pp. 3-4, n. 3.

gencia de luminosidad por obra de la fe y la aplica intensamente a conocer la verdad moral mediante el imperio de la caridad; a esto se añade la guía externa de la letra de la Escritura, la Tradición y el Magisterio, en las que reconoce el sentido de sus más íntimas aspiraciones de verdad. Ciertamente, el elemento externo, la letra de la Nueva Ley puede, a veces, presentar dificultades a la inteligencia humana; más aún, las presenta con frecuencia porque el ideal predicado por Cristo se alza hasta lo sublime, y el Magisterio lo interpreta y enseña con fidelidad, en su pureza entrañablemente humana pero superior a las fuerzas del hombre. Sin embargo, gracias al principio interior de la vida en Cristo, la conciencia del creyente no se desconcierta: tiene una profunda connaturalidad a entender los preceptos de la ley, que constituyen una guía connatural de su más íntimo sentir: «porque la moción y el instinto del Espíritu Santo, que habitan en el justo, se convierte en su propio instinto, que es la caridad, la cual inclina a lo mismo que manda la ley»[96].

Esta connaturalidad entre el dinamismo interior de la conciencia y el Magisterio, entre elemento interno y externo de la Nueva Ley — obra de un mismo Espíritu —, hace impensable la legitimidad de un disenso generalizado de sus enseñanzas que abarcara, como algunos pretenden, incluso la negación de los absolutos morales más evidentes (normas sobre el aborto, eutanasia, homosexualidad, etc.) Un cristiano puede no entender cosas, tener dificultades ... pero no puede seriamente plantearse la globalidad de dudas que caracteriza a la teología del disenso, al menos que cuestione la realidad misma de la conciencia cristiana, tal como la Revelación nos la presenta.

Es más, su pretensión — más o menos confesada — de una supremacía de la conciencia sobre el Magisterio evoca el absurdo: «es extraño que ciertos teólogos encuentren difícil aceptar la precisa y limitada doctrina sobre la infalibilidad pontificia, pero no tengan problema en reconocer *de hecho* la infalibilidad de cualquiera que tiene una conciencia»[97]. Por otra parte, si el Magisterio vinculase a quienes lo reconocen y no a quienes no admiten sus razones, habría que preguntar: «¿Dios habla acaso a los hombres en forma contradictoria? ¿Se contradice a sí mismo? ¿Prohibe a algunos hacer una acción, incluso a precio del martirio, mientras la autoriza o incluso exige realizarla a otros»[98]. No, la conciencia «no es un juez *infalible*: puede errar (...) Por eso, no es *suficiente* decir al hombre: "sigue siempre tu conciencia". Es *necesario* añadir enseguida y siempre: "pregúntate si tu conciencia dice verdad o falsedad, y trata de conocer la verdad incansablmente". Si no se hiciera esta necesaria puntualización, el

---

[96] SANTO TOMÁS, *In Ep. ad Gal.*, cap. 5, lect. 5. Cfr el detallado estudio de E. KACZYNSKI, *La legge Nuova (L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso)*, Lief, Roma-Vicenza 1974.

[97] J. RATZINGER, *Le fonti della teologia morale*,. Roma 1985, p. 19.

[98] J. RATZINGER, *Le fonti della teologia morale*, cit., p. 19.

hombre correría el peligro de encontrar en su conciencia una fuerza destructora de su verdadera humanidad, en vez de un lugar santo donde Dios le revela su bien verdadero. Es necesario "formar" la propia conciencia. El cristiano sabe que en esta tarea dispone de una ayuda especial en la doctrina de la Iglesia. "Pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es la Maestra de la verdad, y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana" [99]» [100].

El celo divino por la libertad

A la postre, el Magisterio, se muestra como un signo del celo de Dios porque la libertad humana sea respetada: quiere que el hombre cumpla sus planes libremente, con el autodominio del amor; el instino del Espíritu Santo le da la tendencia a discernir el bien del mal, como por una cierta connaturalidad íntima, fruto «del corazón convertido al Señor y del amor del bien, manantial último de los juicios *verdaderos* de la conciencia moral»: «en virtud de esta "connaturalidad" la conciencia se hace capaz, como por una forma de instinto espiritual, de percebir de que parte está el bien y cuál es la elección que se impone en el caso concreto» [101]. De todos modos, el hombre experimenta dificultades en el conocimiento moral: no sólo sus propias tendencias desordenadas por el pecado le nublan la luz, sino la presión de un ambiente contrario, actualmente dominante. Por eso, necesita ser ayudado y «es en *la Iglesia* donde la conciencia de la persona crece y madura; la Iglesia le ayuda a "no dejarse llevar de cualquier viento de doctrina, según el engaño de los hombres" [102]. La Iglesia, en efecto, es "columna y sostén de la verdad" [103]. La fidelidad al Magisterio de la Iglesia, por ende, impide a la conciencia moral desviarse de la verdad acerca del bien del hombre. No es justo, por tanto, considerar la conciencia moral de la persona y el Magisterio de la Iglesia como dos contendientes, como dos realidades en conflicto. La autoridad de que, por voluntad de Cristo, goza el Magisterio, existe para

[99] CONC. VAT. II, Decr. *Dignitatis humanae,* 14.

[100] JUAN PABLO II, *Discurso 17-VIII-1983, n. 3.*

[101] JUAN PABLO II, *Discurso 24-VIII-1983, n. 3.* Se ha observado con acierto que, «sin disposición a formarla e informarla, no hay conciencia»: R. SPAEMANN, *Etica: cuestiones fundamentales,* Eunsa, Pamplona 1987, p. 88.

[102] *Eph* 4, 14.

[103] *1 Tm* 3, 15.

que la conciencia moral alcance con seguridad la verdad y permanezca en ella»[104].

Intentando desligar la conciencia del Magisterio en realidad se niega al hombre la ayuda que el Redentor ha previsto para que más facilmente camine en la verdad. Apasionarse por la dignidad de la persona no exige un olvido de sus límites de criatura sino recordarle los dones con que Dios le ha colmado para que viva a imagen suya.

Esto es lo que hizo la *Humanae vitae,* sin miedo a ser tomada como *signo de contradicción*[105], convencida de que sólo así defendía la grandeza del amor humano y esa «felicidad verdadera de la persona, a la cual el hombre aspira ccon todo su ser», pero no puede hallar «más que en el respeto de las leyes grabadas por Dios en su naturaleza»[106].

---

[104] JUAN PABLO II, *Discurso* 24-VIII-83, n. 3.
[105] Cfr PABLO VI, *Humanae vitae,* n. 18.
[106] *Ibid.,* n. 31.

«OGNI ATTO CONIUGALE DEVE ESSERE APERTO A UNA NUOVA VITA»: VERSO UNA COMPRENSIONE PIÚ 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 contraccezione[1]. Due sono le interpretazioni errate piú 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 coniugai 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. «Contraccezione » 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 matrimonio[3].

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 Gioventú*, 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 piú 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 moralmente[4].

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 piú 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 contraccezione[5].

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°. *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 contraccetivi. 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 piú 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 illecita[6].

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 piú, 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 piú 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 cosí, 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 implica 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 dónna reale. Forse non esiste al mondo una donna vera con cui egli desideri commettere adulterio. Ma se

---

[6] Per una trattazione piú 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 prevenirne la realizzazione.

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 cosí 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 significanti 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 variano[7]. Per alcuni, la ragione è che le responsabilità implicate nell'avere 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] Pio 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 piú 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 piú 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. Cosí, 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 compierla[8].

---

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

Cosí, 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 cosí 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 piú 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 cosí 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 piú 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, cosí 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 piú 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 piú densamente popolata. E cosí, 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, piú che offrire una ragione per scegliere di atterrare in un'area meno, piuttosto che piú 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 cosí 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 piú grande e piú 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 cosí, 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 piú 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 piú 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, bensí sulla base di ciò che si *sente*. All'apprezzamento soggettivo dell'entità degli effetti collaterali, uno può applicare la regola d'oro e cosí 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 piú 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 piú 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. Cosí, 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 piú 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 piú 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 gravidanza[10].

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 piú 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 piú gemelli identici, trigemini, eccetera: forse, in occasioni piú rare, due o piú 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 piú 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 piú 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 piú capaci di funzionare in un modo specificatamente personale, non è solo una volontà contro la vita, ma una volontà omicida.

---

[10] Per una risposta piú 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 piú reale di quanto possa apparire immediatamente. Ogniqualvolta 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 cosí 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 piú 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 cosí 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 Regno[11].

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, cosí 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 piú semplice, il marito e la moglie diventano piú 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 piú 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 piú 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 piú 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 sí che l'uomo e la donna, il marito e la moglie, siano due in una sola carne e fa sí 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. Cosí, 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 irreale, 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 piú 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 ogniqualvolta 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. Cosí, 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 piú ad essere pienamente liberi e pieni di significato, e il loro comportamento diventerà sempre meno meramente spontaneo, e quindi si conformeranno sempre di piú 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 piú 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. Cosí, 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 ogniqualvolta 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 cosí 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 virtú 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 piú 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 cosí: 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 contraccettivo[14]. 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 piú 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. Cosí 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 2ª, 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 rifiutato[15].

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 piú 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 cosí 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 sí 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'avere *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 infecondi, 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, cosí anche prendersi cura della vita umana nel suo spegnersi, non significa che si debba sempre mantere 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, cosí 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, cosí 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, cosí 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, cosí 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, cosí 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, cosí 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 piú integrate piuttosto che auto-dis-integrate. La loro comunicazione migliora. E il loro senso della dignità delle loro persone corporali aumenta [17].

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 cosí lungamente per stabilire che l'uso della contraccezione nel matrimonio è sempre illecito. Ciò deriva, piú 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 piú grandi dell'aborto, dell'infanticidio e degli altri attacchi contro una vita innocente.

Inoltre, i non credenti e i dissenzienti cattolici quasi unanimamente 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 premesa. Cosí, 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'avere 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 sommario [19].

---

[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 piú 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 piú 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 cosí 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, cosí, 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 sperimentarlo[20].

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, concependo 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 piú 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 sanno, 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 coniugale[21]. 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 illecita. 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, cosí 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. Cosí, *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 piú 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 piú felici o piú stabili, né una paternità veramente piú 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 piú 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 fede[23].

---

[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 piú 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 autodistruzione 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 Gesú nell'Eucaristia, la nascita verginale, il peccato originale e cosí via. «Come potrebbe la salvezza dipendere cosí tanto dal biologico?».

Cosí, 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 cosí 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 condividerla in teoria, senza metterla seriamente *in pratica*. Cosí, 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. Cosí, 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, bensí 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. Cosí, la loro volontà incoerente non farà progressi verso la virtú.

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 Gesú, 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, piú 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 delo Spirito Santo rende possibile ciò che non è possibile all'uomo, lasciato solo alle sue forze. È, quindi, necessario sostenere 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 sí 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 virtú cristiana. Questa virtú 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.

Cosí, questo quarto approccio pastorale non è cosí 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 piú significato e si danno piú 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 piú ampia e profonda di ciò che si pensa, e coinvolge, in ultima analisi, due concetti irriconciliabili 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).

LA SOCIEDAD DE HOMBRE Y MUJER EXPRESION PRIMERA DE LA COMUNION DE PERSONAS

Coordinadas unitarias de una enseñanza

FRANCISCO GIL HELLÍN

Debiendo iluminar algunos de los problemas más urgentes, propios de la sociedad actual, el Concilio Vaticano II, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, presentó las verdades fundamentales de la antropología cristiana. Allí, en el nº 12, expone la dignidad de la persona humana como criatura formada a imagen y semejanza de Dios. Rasgo esencial de la naturaleza del hombre es su aspecto social, por lo que «no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás». Creando así al hombre, Dios creó, por ello mismo, la sociedad.

En este mismo contexto afirma además el Concilio la frase que sirve de título a este estudio sobre el matrimonio. Dice así: la «sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas». Es decir, Dios no sólo crea al hombre con una naturaleza tal que da origen a la sociedad, sino que creándoles hombre y mujer en mutua referencia conyugal, constituye al matrimonio y por ello a la familia como la base y fundamento de la sociedad. De hecho la fuerza o debilidad interna de la sociedad estará siempre en estrecha dependencia de la riqueza humana de los lazos conyugales y familiares.

Esta va a ser la perspectiva con la que se quiere abordar la relación existente entre los tres documentos del Magisterio posteriores al Concilio Vaticano II, referentes a la temática del matrimonio: Carta Encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, Exhortación apostólica *Familiaris consortio* de Juan Pablo II, y la Istrucción *Donum vitae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

MATRIMONIO Y FAMILIA

Es generalmente aceptada la afirmación que designa a la familia como célula base y fundamento de la sociedad. Ahora bien, si se analiza la razón de esta verdad se descubre que las coordenadas esenciales de la familia no son otras que aquéllas que configuran la estructura misma del matrimonio: comunión y procreación. Son los lazos de unión entre los esposos, entre cada uno de ellos y los consanguíneos del otro, así como los

de consanguinidad ascendiente y descendiente del esposo y de la esposa, los que constituyen a la familia — y al matrimonio por ser su origen — en la pieza fundamental y básica de la sociedad.

Sólo y en la medida que los esposos viven la riqueza de la personal comunión conyugal se enriquece la sociedad con la fuerza de las conexiones horizontales y verticales que anudan todo el tejido social. Por el contrario, en la misma proporción que crece y se difunde la provisionalidad y precariedad de la entrega conyugal se debilita y empobrece la entera sociedad. Efectivamente las conexiones múltiples que el matrimonio por sí mismo establece, si quedan condicionadas a los precarios equilibrios del egoismo, difícilmente pueden intercomunicar a las personas en sus valores profundos. Sucede así cuando ciegos para descubrir la autorealización personal en la donación al esposo o esposa y de ambos a los hijos, comunican sólo en un estrecho diálogo de intereses, amenazado más que por otros agresores externos, por la misma debilidad congénita de los lazos con que se unen.

Es la misma condición de la persona humana y del matrimonio la que está en la base de las respuestas que el Magisterio da a las cuestiones morales planteadas en estos documentos. Entender bien la doctrina del matrimonio es condición necesaria tanto para percibir que esta institución no coharta las capacidades humanas, como para descubrir que las exigencias morales de la vida conyugal defienden en la vida práctica la verdad del ser propia de la institución.

Ontología del ser y exigencias morales del obrar caminan en paralelo como los predicados universales *ens* y *bonum*. Por ello san Agustín consiguió defender en su tiempo el ser del matrimonio, demostrando contra todo pesimismo maniqueo las raíces ónticas de su bondad. Hoy como entonces se continúa atacando el matrimonio — aunque parezca lo contrario — modificando arbitrariamente, en una exaltación de optimismo, las leyes específicas de su obrar. En aquel entonces se denigraba la institución, aunque de hecho se la retuviese como necesaria para garantizar la supervivencia de la sociedad; ahora, aceptando la institución formalmente, se la pretende despojar de su contenido esencial.

Por ello, cuando la Iglesia expone la verdad constitutiva del ser del matrimonio parece recabar una tácita aceptación; pero si el Magisterio traduce además, esta verdad del ser, en exigencias de comportamiento, entonces quienes pretenden guiar la opinión pública se alzan e irritan como si se les importunase en su plácido letargo. La estrategia en negar en la vida la verdad de la doctrina. Pueden quizás admitir en teoría que el matrimonio comporta la unión de hombre y mujer y su orientación a trasmitir la vida; pero si estos dos componentes esenciales del matrimonio se afirman como exigencias morales de la vida conyugal, se verá entonces hasta que punto aquellos componentes se aceptan y perciben como esenciales y constitutivos.

La contracepción disociaba ya aquellos dos elementos negando en la

práctica la necesaria presencia de la apertura a la vida como exigencia de la bondad del matrimonio. Ahora el progreso técnico biológico hace innecesaria la unión conyugal para conseguir la procreación. Mientras sólo se propugna la licitud de la contracepción o de la fecundación artificial no se ataca directamente la institución como tal, pero se la está depauperando e inutilizando. ¿Qué es una institución desprovista de su contenido esencial? Entre la aceptación de la licitud de tales prácticas y el oscurecimiento de la noción de matrimonio media tan solo un pequeño paso de lógica inductiva.

Por ello la Iglesia — que por otra parte no teme la debilidad de sus hijos y administra el perdón a cuantos arrepentidos imploran su mediación sacramental —, se siente fuertemente urgida a clarificar en la práctica la verdad del matrimonio. No existe éste sin la entrega mutua de hombre y mujer, por la que se constituyen «una caro»; pero tampoco existe, si esta entrega conyugal ha sido pactada excluyendo su natural orientación a la procreación y educación de los hijos.

Faltando uno u otro de estos dos elementos no se puede llamar verdadero matrimonio, sino sólo apariencia de tal. Es suficiente para invalidar todo intento de matrimonio — repito —, que falte sólo uno de ellos. Efectivamente no es matrimonio la entrega aparentemente total que excluye el derecho a trasmitir la vida, como tampoco lo es la misma vida marital, aun trasmitiendo la vida, que no está sustentada por una mutua entrega conyugal, total e incondicionada.

Estos dos elementos necesarios y suficientes no son otros que la misma esencia y fin del matrimonio. Aquélla, por ello, debe ser término directo de la voluntad de los contrayentes, éste por su parte está ya comprendido en aquella misma voluntad de entrega, de no haber sido explícitamente excluido. Son estos dos elementos — necesarios y suficientes — los indicados por san Augustín en las expresiones *bonum fidei* y *bonum prolis*, acogidos e interpretados después por santo Tomás como los componentes esenciales de la bondad natural del matrimonio, ya que — como éste afirma — también el matrimonio como todo acto de virtud, se especifica por la *adecuada materia* y por el *finis debitus* [1].

Son pues estos dos elementos constitutivos del ser del matrimonio los que fundamentan y protejen las leyes de la bondad de la vida íntima conyugal. Efectivamente la bondad del ser del matrimonio comporta la bondad de los actos específicos de la vida conyugal. E igual que no existe bondad del matrimonio excluida la mutua entrega conyugal o la apertura de ésta a la trasmisión de la vida, no existirá tampoco bondad moral de los actos conyugales excluída la mutua entrega por la que los esposos se hacen una carne o negada la orientación de ésta a la trasmisión a la vida.

---

[1] Cfr SAN AUGUSTÍN, *De bono coniugali*, c. 3, n. 3, PL 40, 375-376; SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, Suppl. q. 49, a. 2 in c.; ver también un artículo mio sobre esta cuestión: *Los «bona matrimoni» de San Agustín*, «Revista agustiniana», 23 (1982), pp. 129-185.

He aquí una expresión del progreso doctrinal alcanzado por el Concilio Vaticano II: los dos aspectos constitutivos del ser del matrimonio son componentes esenciales de la rectitud moral de la vida conyugal: «la índole moral de la conducta (...) debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la *mutua entrega* y de la *humana procreación*, entretejidos con el verdadero amor»[2]. Si el Magistero precedente subrayaba preponderantemente el aspecto procreativo como condición de legitimidad moral de las relaciones íntimas de los esposos, el Concilio ha indicado como igualmente necesario que los actos conyugales expresen la mutua entrega de los esposos.

¿Qué ha añadido la encíclica *Humanae vitae*? Lo específico del documento de Pablo VI es haber afirmado que esta doble exigencia moral de la vida conyugal ha de aplicarse necesariamente a *cada uno* de los actos propios de la vida íntima de los esposos. Y por ello ha reconfirmado la doctrina según la cual «cualquier acto matrimonial (*quilibet matrimonii usus*) debe quedar abierto a la transmisión de la vida»[3].

Unión y procreación

En los años en torno al final del Concilio Vaticano II no se planteaba duda alguna sobre la necesaria presencia del aspecto unitivo en la vida conyugal. La transmisión de la vida requiere como condición moral la unión conyugal de los esposos. No se cuestionaba entonces la fecundación in vitro. El problema giraba preponderantemente en torno al aspecto procreativo. ¿Todo acto conyugal debe necesariamente abrirse a la procreación? Quienes querían un cambio en la doctrina de la Iglesia planteaban la siguiente cuestión: «¿no se podrá admitir que la finalidad procreadora pertenezca al conjunto de la vida conyugal más bien que a cada uno de los actos?»[4]. Según esto sería compatible con el aspecto procreador de la vida conyugal la misma «intervención materialmente esterilizadora»[5], ya fuese con efectos temporales o definitivos. Esta y no otra era la intención de quienes propugnaban la licitud de la llamada «píldora»: someter a la razón y a la voluntad, más que a los ritmos biológicos del organismo, la tarea de regular la natalidad[6].

Pero veamos las razones de la negativa. La primera de ellas radica en el ser mismo del matrimonio. Cambiar la moral respecto a la apertura

---

[2] Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 51.
[3] Pablo VI, Carta Encíclica *Humanae vitae*, n. 11.
[4] *Humanae vitae*, n. 3.
[5] *Ibid.*
[6] Cfr *ibid.*

a la vida comportaría modificar la misma doctrina del matrimonio que es su fundamento.

Pablo VI expone en la encíclica que los esposos «deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios, manifestada en la misma *naturaleza del matrimonio y de sus actos* y constantemente enseñada por la Iglesia»[7]. Conviene subrayar que la nota que acompaña este pasaje remite a la *Gaudium et spes*, nn. 50 y 51. Ciertamente todo el contexto de los dos numeros fundamenta lo aquí afirmado por el Pontífice, pero sin duda existe una alusión más directa y concreta a aquel pasaje del n. 51 en que se indica la raíz y origen de los criterios objetivos, es decir, la perícopa en la que dice al Concilio: «la índole moral de la conducta (de los cónyuges)... debe determinarse con criterios objetivos tomados de la *naturaleza de la persona y de sus actos*».

Si confrontamos los dos textos vemos que mientras el Concilio propone como origen de los criterios objetivos de la vida conyugal *la naturaleza de la persona* y de sus actos, la encíclica afirma que la intención creadora de Dios sobre la transmisión de la vida a la que debe ajustarse la conducta de los esposos se manifiesta en la misma *naturaleza del matrimonio* y de sus actos.

Dejemos por el momento el segundo miembro de la expresión: los actos, actos de la persona (*Gaudium et spes*) o actos del matrimonio (*Humanae vitae*); y centrémonos en el primero: la naturaleza de la persona (*Gaudium et spes*), la naturaleza del matrimonio (*Humanae vitae*). El Concilio sostiene que radica en la naturaleza de la persona el sentido de la mutua entrega conyugal y de la humana procreación. La encíclica enseña por su parte que la naturaleza del matrimonio manifiesta la necesaria apertura de la unión conyugal a la vida.

Sin duda que una y otra expresión lejos de dificultar la comprensión de la verdad, la facilitan y ayudan, sobre todo si tenemos presente el pasaje conciliar ya anteriormente citado: «Dios no creó el hombre en solitario. Desde el principio *los hizo hombre y mujer* (*Gn* 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza un ser social»[8]. Dado pues que el matrimonio es la expresión base y primordial de la sociabilidad de la persona, todo cuanto es proprio de la naturaleza del matrimonio tiene ya su raíz última en la misma naturaleza de aquélla. Así pues actuar «en contradicción con el designio constitutivo del matrimonio» implica «contradecir la naturaleza del hombre y de la mujer y sus más íntimas relaciones»[9].

El aspecto pues procreativo es una dimensión esencial del matrimonio que radica en el mismo ser de la persona. No se puede pensar ni

---

[7] *Humanae vitae*, n. 10.
[8] *Gaudium et spes*, n. 12.
[9] *Humanae vitae*, n. 13.

predicar el matrimonio como institución natural sin verlo a la vez y necesariamente como procreativo. Es éste un elemento que debe quedar claro y patente cuando se afirma el matrimonio, y por ello la familia, como la institución base de la sociedad.

Como consecuencia, la facultad procreativa y los miembros que la sirven, adquieren una dimensión humana (personal) especial a la luz de la condición social del hombre y de la naturaleza del matrimonio, «expresión primera de la comunión de personas». Así lo expresa la *Humanae vitae*: «al igual que el hombre no tiene un dominio ilimitado sobre su cuerpo en general, del mismo modo tampoco lo tiene, con más razón, sobre las *facultades generadoras en cuanto tales*, en virtud de su ordenación intrínseca a originar la vida»[10]. La capacidad de transmitir la vida es un aspecto particular de la condición social de la persona. A la sociabilidad de relación horizontal, propia de toda persona, convertida en unión interpersonal por la donación conyugal, la paternidad o maternidad añade una relación vertical o de descendencia filial.

La función de la transmisión de la vida y las leyes que la rigen no son pues algo esclusivamente biológico, sino que pertenecen de un modo singular al orden de la persona. Por ello la esterilización directa además de la ilicitud propia de toda mutilación, comporta un desorden específico en el plano de la persona. A esta luz hay que enjuiciar también «toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»[11].

Dios ha querido esta institución «para realizar en la humanidad su diseño de amor»[12]. Diseño de amor que se verifica tanto en la unión propia de los cónyuges a través de la «recíproca entrega personal» como en la colaboración con Dios «en la generación y en la educación de nuevas vidas»[13].

Efectivamente el amor conyugal es «un amor *fecundo* que no se agota en la comunión entre los esposos sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas»[14]. La procreación y educación de los hijos pertenence a la finalidad intrínseca de la institución matrimonial. Por ello nos recuerda la encíclica, con palabras del Concilio Vaticano II, que «el matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole»[15]. Es lógicamente un aspecto que no puede quedar positivamente excluido por la voluntad de los cónyuges en los actos propios y específicos del matrimonio.

---

[10] *Humanae vitae*, n. 13.
[11] *Humanae vitae*, n. 14.
[12] *Humanae vitae*, n. 8.
[13] *Ibid.*
[14] *Humanae vitae*, n. 9.
[15] *Ibid.*

Dios que ha querido esta institución del matrimonio, la ha dotado de una naturaleza tal que contiene en sí toda la dinámica de su designio de amor. Amor, expresión del designio de Dios, es ya la total donación conyugal por la que hombre y mujer se hacen esposos, y amor, expresión del mismo diseño, es la responsable transmisión de la vida. Por ello los esposos no son libres moralmente para determinar «los caminos lícitos a seguir, sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios» [16].

Cuanto la institución posee como contenido esencial, los actos conyugales lo ponen en ejercicio, haciéndolo actual y presente en la vida de los cónyuges. Efectivamente, las coordenadas fundamentales y originarias de toda sociedad humana, contenidas en la institución del matrimonio, se actualizan y hacen eficaces en los actos conyugales: comunión personal y transmisión de la vida. Así afirma sobre los actos conyugales la Constitución pastoral *Gaudium ed spes* del Concilio Vaticano II: «Este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí (...) significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud» [17].

Es también la naturaleza misma de los actos conyugales [18] la que refleja con claridad la intención creadora de Dios en la misión dada a los esposos de transmitir la vida. «Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y la mujer» [19].

La positiva y recíproca entrega de los esposos y su natural orientación a transmitir la vida, elementos esenciales del ser del matrimonio, componen la verdad íntima inscrita en la misma naturaleza de los actos conyugales. «Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido del amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad» [20].

Ahora bien, si justa y necesariamente cada uno de los actos conyugales debe hacer actual y presente el contenido del matrimonio traduciéndolo en expresión de mutua entrega conyugal, también lógicamente, todo acto matrimonial debe ser reflejo de la apertura real y concreta del matrimonio a la procreación. Ambos aspectos, como esenciales, son *necesarios* para dar existencia al ser del matrimonio y para configurar la bondad moral del acto conyugal; y ambos aspectos son *suficientes* para el ser de la institución y para la bondad moral de sus actos específicos.

---

[16] *Humanae vitae*, n. 10.
[17] *Gaudium et spes*, n. 49.
[18] Cfr *Humanae vitae*, n. 10.
[19] *Humanae vitae*, n. 12.
[20] *Ibid.*

Esta es la razón última de la respuesta negativa dada a la contracepción en la *Humanae vitae*. Cada uno de los actos conyugales debe quedar abierto a la transmisión de la vida, como requiere la esencia del ser del matrimonio. No es suficiente, aunque sea necesario, que el acto conyugal refleje de hecho la mutua entrega conyugal, porque ésta por sí sola no constituye un valor moral; como tampoco es un valor moral, la entrega matrimonial, excluía su natural orientación a la vida; y por ello nunca puede constituir por sí sola un válido matrimonio. Así expresa esta razón la Encíclica: «Esta doctrina — de la exigencia moral de la apertura a la vida en todo acto conyugal — está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal, el significado unitivo y el significado procreador»[21].

La ausencia de apertura a la vida no comporta pues una simple imperfección a un supuesto valor de la entrega conyugal. Es decir, no se trata de dos valores morales, que en el mejor de los casos, sumados ambos, pueden darnos una perfección ideal, pero que no siendo posible en muchas circunstancias conseguir su plenitud total, convenga defenderlo como valor moral parcial o de menor calidad. No, los dos aspetos unitivo y procreador del acto conyugal — o del ser matrimonial —, son elementos constitutivos del *único* valor moral del acto conyugal — como del ser mismo del matrimonio —. La ausencia de hecho de uno u otro aspecto hace intrínsecamente ilícita la vida conyugal, como hace inexistente el matrimonio.

No haber entendido esta unidad de los componentes metafísicos de un mismo valor moral, ha llevado a algunos a invocar la doctrina del mal menor para defender, como un bien parcial, la contracepción, puesto que respeta la mutua entrega. No han advertido que en este caso no se trata de «tolerar un mal moral menor a fin de evitar un mal mayor» sino de «hacer objeto de un acto positivo de la voluntad lo que es intrínsecamente desordenado»[22].

No es éste el caso del recurso a los períodos infecundos, porque si bien tales cónyuges coinciden con los que usan la contracepción «en la voluntad positiva de evitar la prole», sin embargo, a diferencia de éstos, que privan a la unión conyugal de su intrínseca orientación a la vida, aquéllos «renuncian conscientemente al uso del matrimonio en los períodos fecundos»[23]. El desorden moral no está en no querer — hoy, ahora — un nuevo hijo, que hasta puede ser, en ciertos momentos, signo de responsabilidad; el pecado consiste en la voluntad de quien, queriendo por una parte el acto de la mutua entrega conyugal, destruye y contradice positivamente por otra la dinámica interna de su apertura a la vida.

---

[21] *Ibid.*
[22] *Humanae vitae*, n. 14.
[23] *Humanae vitae*, n. 16.

La paternidad responsable ha de ejercerse sobre aquellos actos que dependen de la libre voluntad del hombre. De hecho la procreación no puede ser objeto inmediato y directo de la voluntad, sino sólo a través de los actos que a ella se ordenan. Por ello, la paternidad responsable presupone y exige la responsabilidad en el uso de la sexualidad. No lo sería, por tanto, la actitud de quienes usan irreflexivamente la intimidad conjugal aunque consigan limitar el número de una procreación desproporcionada. Sólo pues, y en la medida que se vive la responsabilidad en los actos íntimos, se puede hablar de procreación verdaderamente responsable. Es decir que en definitiva, no se puede invocar la responsabilidad en el momento de la procreación sin ser responsable en el uso de la sexualidad.

Destruida la unidad del valor moral entre la entrega conyugal y la apertura a la vida sería fácil disociar esta unidad y condicionar uno u otro aspecto a intereses de parte, respetando aparentemente el derecho a intereses de parte, respetando aparentemente el derecho de los esposos a la propia intimidad y entrega. Si fuese lícito a las parejas singulares romper la necesaria conexión entre los aspectos unitivo y procreativo de la propia intimidad conyugal, ¿quien podría impedir a las autoridades públicas limitar arbitrariamente el derecho de los cónyuges a transmitir la vida?[24].

Defender pues estas leyes intrínsecas de la vida conyugal no es sólo defender el matrimonio, sino también la antropología misma que lo sustenta. Por todo ello es claro que la Iglesia «no puede renunciar a enseñar esta ley, porque «en realidad es la propia de una vida humana llevada a su verdad originaria»[25].

Comunidad de personas al servicio de la vida

La Exhortación apostólica *Familiaris consortio* confirma y desarrolla en parte toda esta presentación de la *Humanae vitae*[26]. En un contexto más amplio que el específico de la orientación del matrimonio a la vida, Juan Pablo II expone las coordenas esenciales del matrimonio y de la vida conyugal propias de la doctrina cristiana, subrayando la dimensión personalista que las fundamenta. «En el contexto de una cultura que deforma gravemente o incluso pierde el verdadero significado de la sexualidad humana, porque la desarraiga de su referencia a la persona, la Iglesia siente más urgente e insustituible la misión de presentar la sexualidad como valor y función de toda la persona creada, varón y mujer, a imagen de Dios»[27].

---

[24] *Humanae vitae*, n. 17.
[25] *Humanae vitae*, n. 19.
[26] Cfr Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n. 29.
[27] *Familiaris consortio*, n. 32.

Así pues, partiendo del «misterio de comunión personal» de Dios, presenta ya la misma imagen que el Creador ha grabado en el hombre como la raíz y fundamento de su condición social: «Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión»[28]. Cita en esta frase el n. 12 de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, pasaje con que iniciabamos este trabajo, y concluye: «El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano»[29]. Efectivamente estos conceptos traducen y enriquecen, en una visión personalista, lo dicho por el Concilio: «El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás»[30].

Mientras la sola razón, con los datos de la creación, descubre la sociedad de hombre y mujer como «expresión primera de la comunión de personas», la revelación cristiana reconoce además otro modo específico «de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor: ...la Virginidad»[31].

Recordando que tanto uno como otra — matrimonio y virginidad — son expresiones concretas de la verdad más profunda del hombre, «ser imagen de Dios»[32], detengámos en aquélla que se afirma como «expresión primera de la comunión de personas». La comunión conyugal y los actos propios que la significan y expresan son manifestaciones eminentemente humanas, en las que y a través de las cuales hombre y mujer muestran su íntima condición social y su profunda respuesta al amor en la más perfecta comunión de personas. «La sexualidad, mediante la cual hombre y mujer se dan uno al otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal»[33].

Ahora bien, la relación conyugal, por tratarse de personas, exige la presencia de un «amor con el que hombre y mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte»[34]. De hecho esta comunión conyugal vincula a las personas tan estrechamente que su fuerza supera los mismos lazos de la carne y sangre (*Gn* 2, 24). «Si la persona se reserva algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente»[35]. Y no existiendo la mutua donación personal que cons-

[28] *Familiaris consortio*, n. 11.
[29] *Ibid.*
[30] *Gaudium et spes*, n. 12.
[31] *Familiaris consortio*, n. 11.
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*

tituye el matrimonio, la simple donación física sería un engaño porque en tal caso no significaría ni expresaría la entrega conyugal.

La unión física de hombre y mujer está exigiendo, como presupuesto de veracidad, la íntima unión conyugal de sus personas; pero además esta misma comunión viene requerida por la transmisión de la vida. En efecto, para no quedar reducido al plano meramente biológico, la procreación humana requiere la comunión interpersonal de su principio generador[36]. Así, a través de este análisis, partiendo de las mismas exigencias de la unión sexual y de la transmisión de la vida, Juan Pablo II presenta el matrimonio como «el único *lugar* que hace posible esta donación total». Una institución que por tanto lejos de ser «una injerencia indebida de la sociedad» hunde sus raíces en la misma «exigencia interior del pacto de amor conyugal»[37].

Pero además el matrimonio y la familia es la célula base de la sociedad: en ellos «se construye un conjunto de relaciones interpersonales — relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad — mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la *familia humana*»[38]. Efectivamente la comunión conyugal estrecha y une las dos líneas ascendientes de los esposos, hasta entonces paralelas, fundiéndolas entre sí y haciéndolas a su vez origen y principio de tantas otras líneas descendientes. La familia es el lugar donde socialmente se viven las relaciones que el matrimonio crea. «El amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco *conocimiento* que los hace *una sola carne* (*Gn* 2, 24), no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y la madre»[39].

Existe una estrecha dependencia entre las exigencias concretas de la vida conyugal, la verdad del matrimonio y la condición misma de la persona humana. Las «dudas o errores en el ámbito matrimonial o familiar llevan a una ofuscación grave de la verdad integral sobre el hombre»[40]. Es la visión cristiana del hombre la que está en juego. Vivir de un modo sistemático y permanente en el olvido de las leyes fundamentales de la vida conyugal — mutua entrega abierta a la procreación — obcurece la naturaleza del matrimonio y de su estructura esencial.

Por ello los Padres Sinodales en la Asemblea sobre la familia y la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* han reiterado la doctrina de la

---

[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*
[38] *Familiaris consortio*, n. 15.
[39] *Familiaris consortio*, n. 14.
[40] *Familiaris consortio*, n. 31.

Humanae vitae en aquel punto específico: la rectitud moral de la vida conyugal exige que «cualquier acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida»[41].

Nos recuerda también, siguiendo a aquella encíclica de Pablo VI, los criterios objetivos señalados ya por el Concilio Vaticano II, en los que se basa el juicio moral sobre la vida conyugal: criterios propios de la naturaleza de la persona y de sus actos «que mantienen integro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación»[42]. Así pues, tanto la condición propia de la persona humana como de los actos conyugales fundamentan la inseparable conexión existente entre el significado unitivo y procreativo del matrimonio.

La Exhortación confirma la respuesta de la *Humanae vitae* en todas las conclusiones que esta doctrina central conlleva, como la ilicitud de toda acción que impide la procreación y la diferencia esencial entre anticoncepción y recurso a los períodos infecundos. En esta última distinción la *Familiaris consortio* afirma un matiz importante. Además de la diversa referencia de uno y otro — recurso a los períodos infecundos y anticoncepción — a la apertura a la vida, esta última vicia de hecho la realidad de la mutua entrega conyugal: «Así, al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los esposos, el anticoncepcionismo impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de *no darse al otro totalmente*: se produce, no sólo el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal»[43].

Habiendo acogido toda la doctrina de la *Humanae vitae* sobre la vida conyugal, la Exhortación aplica después estos aspectos esenciales — unitivo y procreativo — propios del matrimonio al quehacer y la misión de la familia. ¡Sé lo que eres! Los dos quehaceres fundamentales de toda familia son aquellos mismos que radican en el ser del matrimonio: comunión de personas y servicio de la vida.

Así pues la tercera parte de la Exhortación introduce los dos primeros capítulos con expresiones que manifiestan la suma importancia que estos aspectos de la *comunión* y la *transmisión de la vida* tienen en el ser y misión de la Iglesia:

— «La familia, fundada y vivificada por el amor, es una comunidad de personas: del hombre y de la mujer esposos, de los padres y de los hijos, de los parientes. *Su primer cometido* es el de vivir fielmente la realidad de la *comunión* con el empeño constante de desarrollar una auténtica comunidad de personas»[44].

---

[41] *Familiaris consortio*, n. 29.
[42] *Familiaris consortio*, n. 32.
[43] *Ibid.*
[44] *Familiaris consortio*, n. 18.

— «*Cometido fundamental* de la familia *es el servicio a la vida*, el realizar a lo largo de la historia la bendición original del Creator, transmitiendo en la generación la imagen divina de hombre a hombre»[45].

Aquellas leyes que en el matrimonio — mutua donación abierta a la vida — son componentes esenciales del propio ser, y en la vida conyugal exigencias del obrar — acto unitivo y procreativo —, en la familia florecen y se manifiestan como frutos logrados de la propia misión humana y cristiana — desarrollar una auténtica comunidad de personas al servicio a la vida —.

La *comunidad familiar* tiene su soporte y fundamento en la *comunión* que se ha establecido entre los padres, hijos, parientes y familiares; pero el nucleo original y la fuente irradiadora de esta comunidad y comunión familiar está en el lazo de *unión* conyugal: los esposos hechos *una carne* proyectan a todos ellos la imagen y la fuerza de cohesión. «La comunión primera es la que se instaura y se desarrolla entre los cónyuges; en virtud del pacto del amor conyugal, el hombre y la mujer «no son ya dos, sino una sola carne» y están llamados a crecer continuamente en su comunión a través de la fidelidad cotidiana a la promesa matrimonial de la recíproca donación total»[46].

Pero buscando más al origen la razón de esta comunión, encontramos la raíz en la misma condición de la persona. Aquella vocación natural al amor y a la comunión con que la criatura fue creada capacita a la persona humana para la unión matrimonial, de la que surge la vida familiar, prototipo ejemplar de toda convivencia social. «Esta comunión conyugal hunde sus raíces en el complemento natural que existe entre el hombre y la mujer y se alimenta mediante la voluntad personal de los esposos de compartir todo su proyecto de vida, lo que tienen y los que son; por eso tal comunión es el fruto y el signo de una exigencia profundamente humana»[47].

Es a ésta comunión de hombre y mujer, que presupone una estrecha vinculación humana, a la que Dios ha dado «una especial participación en su amor y al mismo tiempo en su poder de Creador y Padre, mediante su cooperación libre y responsable en la transmisión del don de la vida humana»[48]. Ni a solo él, ni a solo ella ha sido concedido este don. Si cada uno individualmente es perfecto como imagen y semejanza de Dios, ésta adquiere una dimensión especial en la comunión conyugal que les capacita a la transmisión de la vida. Ciertamente la vida humana es fruto y signo de la «expresión primera de la comunión de personas»: «La fecundidad — recuerda la *Familiaris consortio* — es el fruto y el signo del amor conyugal, el testimonio vivo de la entrega plena y recíproca

[45] *Familiaris consortio*, n. 28.
[46] *Familiaris consortio*, n. 19.
[47] *Ibid.*
[48] *Familiaris consortio*, n. 28.

de los esposos»[49]. Es además exigencia de la comunión de personas. No sólo en un sentido meramente biológico, hasta hoy condición imprescindible para la procreación, sino en el más hondo y radical; la *persona* del hijo está reclamando con toda la fuerza intrínseca de su naturaleza social la unión vital de sus progenitores.

Leyes morales de la transmisión de la vida

En los últimos años, el avance conseguido por las ciencias biológicas ha planteado cuestiones que anteriormente hubieran parecido de mera fantasía. La Congregación para la Doctrina de la Fe, con la Instrucción *Donum vitae* ha manifestado las coordenadas que determinan el ámbito lícito de tales prácticas: el respeto de los valores fundamentales de la vida y de la procreación humana. Para ello, en primer lugar, este documento clarifica el equívoco de identificar las leyes biológicas con simples leyes que afectan al cuerpo, a la materia. Dada la naturaleza humana y por ello la unión sustancial de un alma espiritual y un cuerpo humano, las leyes del organismo no son leyes meramente biológicas, sino que están integradas y participan de la dimensión propia de la persona[50].

La ley moral natural comprende leyes biológicas, físicas, químicas, etc. pero integradas en una unidad superior, el orden racional. La razón efectivamente descubre en el ser y la vida humana el recto orden del obrar que orienta y guía la persona en la consecución de su fin último. Así, sin perder la condición específica de cada una de ellas, aquellas leyes adquieren la dimensión moral propia de la persona a quien pertenecen. Por eso el biólogo, el médico, el físico o el químico no pueden tratar el objeto directo de su ciencia prescindiendo del orden racional propio de la persona, en el que cada uno de esos objetos materiales está integrado.

La ley moral, propia de seres inteligentes y libres, no se hace presente a la mente humana de un modo empírico y desencarnado sino en un lenguaje real, manifestado «en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana». Pablo VI recordaba expresamente que «la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana»[51].

No se trata pues de leyes biológicas transformadas en leyes morales, sino de la percepción y aprehensión del orden racional reflejado en el ámbito biológico de la persona. O como dice la *Donum vitae*: «Esa ley (moral) no puede entenderse como una normatividad simplemente biológi-

---

[49] *Ibid.*

[50] Cfr Congregacion para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae*, Introducción, n. 3.

[51] *Humanae vitae*, n. 10.

ca, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo»[52].

Ahora bien, si estas precisiones han de considerarse cualquiera sea el rango de tales leyes, dado que afectan a la persona, «se debe aplicar de manera peculiar al ámbito de la sexualidad y de la procreación, pues ahí el hombre y la mujer actualizan los valores fundamentales del amor y de la vida»[53]. Es en este ámbito en el que la persona se dona totalmente como hombre y mujer, y en tal donación se trascienden a sí mismos transmitiendo la vida.

La *Familiaris consortio*, como vimos, describía la naturaleza social del hombre como una participación en el misterio de comunión personal de Dios, origen y fundamento a su vez de los dos modos posibles y específicos de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor: matrimonio y virginidad[54]. La Instrucción *Donum vitae* inspirándose en aquel pasaje que cita en nota a pie de página[55], dice: «Dios, que es amor y vida, ha inscrito en el varón y en la mujer la llamada a una especial participación en su misterio de comunión personal y en su obra de Creador y de Padre»[56]. Aquí, la Congregación para la Doctrina de la Fe, añadiendo a la participación en el «misterio de la comunión personal» de Dios, la participación «en su obra de Creador y Padre», ha especificado la vocación natural de varón y mujer como esposos y padres. Deja claro así, que la institución del matrimonio radica en el ser mismo del hombre y la mujer.

Y «por esa razón — continúa la Instrucción —, el matrimonio posee bienes y valores específicos de unión y de procreación, incomparablemente superiores a los de las formas inferiores de la vida»[57]. Estos valores y bienes específicos de unión y procreación, esenciales a la institución del matrimonio, son pues aquellas mismas dos características que varón y mujer reciben en su propia naturaleza humana. Las exigencias morales del matrimonio y de la vida conyugal no pertenecen a un plano meramente biológico; radican en lo más íntimo de la persona y constituyen por ello el fundamento moral para juzgar la licitud de cuantas técnicas pueden afectar a la sexualidad y a la transmisión de la vida. «Esos valores y significados de orden personal determinan, en el plano moral, el sentido y

---

[52] *Donum vitae*, Introducción, n. 3.

[53] *Ibid.*

[54] Cfr *Familiaris consortio*, n. 11.

[55] Hubiera podido indicar también con propiedad el n. 28 de la misma Exhortación con el que mantiene gran similitud: «Dios con la creación del hombre y de la mujer a su imagen y semejanza... *los llama a una especial participación* en su amor y al mismo tiempo *en su poder de Creador y Padre*, mediante la cooperación libre y responsable en la transmisión del don de la vida humana».

[56] *Donum vitae*, Introducción, n. 3.

[57] *Ibid.*

los límites de las intervenciones artificiales sobre la procreación y el origen de la vida humana»[58].

El respecto al valor moral existente en la mutua entrega de los esposos y en su orientación intrínseca a transmitir la vida es la condición determinante de la compatibilidad o no de las técnicas aplicadas al campo de la sexualidad y de la procreación. Por ello la procreación humana en sí misma no es un verdadero valor moral. «La procreación queda privada de su perfección propia, desde al punto de vista moral, cuando no es querida como fruto del acto conyugal, es decir, del gesto específico de la unión de los esposos»[59]. Siendo la vida un valor inestimable no es de suyo valor moral el acto que puede transmitirla. Sólo su transmisión en la donación conyugal — y no fuera, en unión fornicaria o por fecundación artificial intra o extra corporea — es un acto de virtud que hace buenos a los agentes. Por tanto, sólo «se quiere lícitamente la fecundación cuando ésta es el término de un "acto conyugal de suyo idoneo a la generación de la prole, al que se ordena el matrimonio por su propia naturaleza y por el cual los cónyuges se hacen una sola carne"»[60]. Ahora bien, en todo caso, el efecto, la vida transmitida es un valor digno del mayor respeto: un ser cuya dignidad radica en reproducir la imagen y semejanza de Dios.

«La procreación humana... debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas *en sus personas* y *en su unión*»[61]. Estas leyes no son otras que las de *mutua donación* y humana procreación inscritas en las personas de los cónyuges y en su unión. Por si fuese necesaria más claridad, la Introducción cita a pie de página el n. 51 de la *Gaudium et spes* con la transcripción exacta del pasaje en que el Concilio afirma estos conceptos.

Establecidos los principios doctrinales en la Introducción, la Instrucción pasa luego el enjuiciamiento moral de las técnicas aplicadas a los embriones humanos y a la fecundación artificial tanto *heteróloga* como *homóloga*.

Podemos ya advertir que la fecundación artificial se coloca en el extremo opuesto de la anticoncepción: reclama la transmisión de la vida como un valor moral en sí y por sí mismo. Mientras la contracepción subrayaba el valor de la comunión conyugal aunque se hubiese destruido su natural orientación a transmitir la vida, la fecundación artificial desconoce o no acepta la comunión conyugal como condición del valor en la transmisión de la vida. «La contracepción priva intencionalmente al acto conyugal de su apertura a la procreación y realiza de este modo una disociación voluntaria de las finalidades — mejor de los significados — del ma-

[58] *Ibid.*
[59] *Donum vitae*, II.B.4.
[60] *Ibid.*
[61] *Donum vitae*, Introducción, n. 3.

trimonio. La fecundación artificial homóloga, intentando una procreación que no es fruto de la unión especificamente conyugal, realiza objetivamente una separación análoga entre los bienes y los significados del matrimonio»[62]. En uno y otro caso se rechaza la necesaria inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreativo que definen la moral conyugal. La encíclica *Humanae vitae* reafirmó esta doctrina para mostrar como immorales aquellos actos íntimos hechos voluntariamente infecundos, hoy la Instrucción *Donum vitae* vuelve a recordar la misma doctrina para indicar el desorden moral de la fecundación artificial tanto homóloga como heteróloga.

En el caso concreto de la heteróloga tenemos que mientras la transmisión de la vida une e los padres con el hijo, no une a los consortes entre sí; por el contrario ese hijo hace patente que la mutua pertenencia en la *una caro* no ha sido real y efectiva entre los esposos. «Solo es verdaderamente responsable (...) la procreación que es fruto del matrimonio»[63]. Efectivamente apoyo y seguridad de los hijos es la cohesión y amor entre los padres. Solo quienes se han hecho por el matrimonio *una carne* pueden verificar en su unión física la realidad de la mutua donación y plasmar en la persona del hijo el fruto permanente de su unión. «La fidelidad de los esposos, en la unidad del matrimonio, comporta el recíproco respeto de su derecho a llegar a ser padre y madre esclusivamente el uno a través del otro»[64].

Las técnicas humanas pueden hoy día suplantar artificialmente las necesarias relaciones conyugales para la transmisión de la vida; también, antes como ahora, se puede sustituir la intimidad de los esposos por otras relaciones adulterinas obteniendo los mismos efectos de procreación; pero tanto en aquellos como en estos casos se están destruyendo los valores morales que protejen y promueven una sociedad mejor para bien de la humanidad.

«La fecundación artificial heteróloga es contraria a la unidad del matrimonio, a la dignidad de los esposos, a la vocación propia de los padres y al derecho de los hijos a ser concebidos y traídos al mundo en el matrimonio y por el matrimonio»[65]. Toda esta realidad incide negativamente en la sociedad que se va renovando biológicamente. De hecho con la fecundación artificial heteróloga se transmite la vida pero se niegan valores fundamentales de la comunidad que es base de la sociedad. Se fecunda el seno pero a costa de la fidelidad conyugal. Se consigue prole pero ésta niega en sí misma la verdad de la mutua donación, exclusiva de los padres.

Cuando la Instrucción trata de la fecundación homóloga, faltando los específicos desórdenes de la heteróloga en cuanto a la unidad del matri-

---

[62] *Donum vitae*, II.B.4.
[63] *Donum vitae*, I.A.1.
[64] *Ibid.*
[65] *Donum vitae*, II.A.2.

monio, relación filial con padres no unidos en matrimonio[66], recurre a los motivos radicales de ilicitud de toda fecundación artificial: aquéllos que indica la *Humanae vitae* y la *Familiaris consortio* y que fundamentan el ser mismo del matrimonio.

Para concluir reafirmando el otro extremo no directamente contemplado por la encíclica de Pablo VI, la Instrucción usa todo el razonamiento expuesto ya por él en la *Humanae vitae*. Y la razón es que, puestas aquellas premisas doctrinales, se concluye con toda lógica tanto la ilicitud de la anticoncepción como de toda técnica artificial que sustituye la unión conyugal en la transmisión de la vida. Así pues cita párrafos extensos de aquella Encíclica, por ejemplo cuando dice: «La enseñanza de la Iglesia *sobre el matrimonio* y *sobre la procreación* afirma la "inseparable conexión, que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, al asociar al esposo y a la esposa con un vínculo estrechísimo, los hace también idóneos para engendrar una nueva vida de acuerdo con las leyes inscritas en la naturaleza misma del varón y de la mujer"»[67].

Podemos subrayar lo que venimos diciendo como afirmado aquí por la Instrucción: aplica la misma doctrina de la inseparable conexión de los significados unitivo y procreativo a la doctrina sobre el *matrimonio* y sobre la procreación. Es verdad que podría interpretarse en sentido amplio, en cuanto la vida íntima de los esposos pertenece también al matrimonio. Pero se puede retener el sentido específico de matrimonio institución en cuanto a continuación del parrafo citado continua: «Este principio, *fundamentado sobre la naturaleza del matrimonio y sobre la íntima conexión de sus bienes*, tiene consecuencias bien conocidas en el plano de la paternidad y maternidad responsables»[68].

En otras palabras, la vida íntima conyugal está estructurada por las leyes de mutua donación y apertura a la vida, porque son estas mismas leyes las que conforman y estructuran el matrimonio. Podemos pues decir que el ser del matrimonio se manifiesta en las leyes de su obrar. Por ello cuando el ingenio o la técnica humana desune estas leyes morales, leyes que como tales no se imponen coactivamente sino sólo por la necesaria conexión del recto orden con la razón, entonces se está impugnando y atacando la misma institución del matrimonio y por ello a la familia, base de la sociedad.

Per además el último texto citado afirmaba la misma conexión de los aspecto unitivo y procreativo del matrimonio a los *bienes* de éste. La razón no es otra que los bienes estructuran el ser mismo del matrimonio:

---

[66] Cfr *Donum vitae*, II.B.5.
[67] *Donum vitae*, II.B.4.
[68] *Ibid.*

el *bonum fidei* y el *bonum prolis*, es decir la donación mutua, orientada a la transmisión de la vida, constituyen al matrimonio en su bondad natural, y por ello la ausencia culpable de uno u otro bien destruye su bondad.

La misma identificación establecida entre los dos significados y los bienes del matrimonio viene ahora aplicada a los significados del acto conyugal y los bienes del matrimonio. Dice así: «La misma doctrina relativa a la unión existente entre los significados del acto conyugal y entre los bienes del matrimonio aclara el problema moral de la fecundación artificial homóloga, porque "nunca está permitido separar estos diversos aspectos hasta el punto de excluir positivamente sea la intención procreativa sea la relación conyugal"»[69].

Otras de las razones en que se basa la doctrina de la Instrucción y que constituye el fundamento de la «estrecha unión existente entre los bienes del matrimonio y entre los significados del acto conyugal» es «la unidad del ser humano, unidad compuesta de cuerpo y de alma espiritual»[70]. El matrimonio constituido por los bienes de mutua entrega personal y orientación a transmitir la vida es necesaria e inseparablemente corporal y espiritual. Y asimismo lo es el acto conyugal: «un acto inseparablemente corporal y espiritual»[71]. Así el origen del ser humano es el resultado de una «unión no sólo biológica, sino también espiritual de los padres unidos por el vínculo del matrimonio»[72].

Si ciertamente no todo matrimono conlleva procreación, ni todo acto conyugal suscita de hecho la vida, en verdad toda vida humana prosupone moralmente unos padres unidos entre sí por la donación matrimonial, pero además requiere un acto de donación concreta de ellos que da el *fiat* a la vida en su inicio. «El origen de una persona humana es en realidad el resultado de una donación»[73]. La donación mutua de los padres entre sí está en el origen del don de la vida humana.

He aquí pues la donación al centro de la más fuerte conexión que entrelaza todo el tejido de la sociedad. La donación constituye el nudo de cohesión que va tejiendo horizontal y verticalmente la humanidad. La donación es el valor que está a la base del origen del ser humano y a la base de la expresión primera de la comunión de personas. En la confluencia e estas dos donaciones pasiva y activa — recepción del don de la vida y entrega conyugal — se encuentra la familia: En el origen del ser de la persona humana y en el origen de su principal expresión como ser social. Eliminada la donación en el origen del ser ¿por qué habría que mantenerla en el *fieri* del matrimonio? La técnica y los cálculos de interés

---

[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*

podrían de hecho sustituir la donación tanto en uno como en otro caso. «La importancia moral de la unión existente entre los significados del acto conyugal y entre los bienes del matrimonio, la unidad del ser humano y la dignidad de su origen, exigen que la procreación de una persona humana haya de ser querida como el fruto del acto conyugal específico del amor entre los esposos»[74].

También aquí como en la problemática de la anticoncepción se requieren tales exigencias morales para cada acto; para todos y cada uno de los actos que tienden a transmitir la vida es necesario que sea a la vez y concomitantemente unitivo. No se puede, como pretendían los fautores de la contracepción, justificar la esterilización directa de alguno de los actos conyugales amparados en la totalidad de una vida matrimonial fecunda. Así tampoco en el caso de la procreación homóloga se puede justificar un acto técnico sustitutivo de la unión conyugal porque este hecho esté inscrito en la globalidad de una vida conyugal verdaderamente tal. «El procedimiento FIVET se debe juzgar en sí mismo, y no puede recibir su calificación moral definitiva de la totalidad de la vida conyugal en la que se inscribe, ni de las relaciones conyugales que pueden precederlo o seguirlo»[75]. La cita que acompaña este texto comenta: «Un problema análogo es tratado por Pablo VI, encíclica *Humanae vitae*, 14».

En este caso la vida engendrada es término en sí y por sí mismo de la voluntad de los cónyuges y de la eficacia de la técnica y «no es de hecho obtenida ni positivamente querida como la expresión y el fruto de un acto específico de la unión conyugal (...) por eso, aun considerada en el contexto de las relaciones conyugales de hecho existentes, la generación de la persona humana queda objetivamente privada de su perfección propia: es decir, la de ser término y el fruto de un acto conyugal»[76].

Finalmente la Instrucción se plantea también el valor moral de la inseminación artificial homóloga. El documento siguiendo la doctrina expuesta sobre la fecundación artificial homóloga confirma el juicio ya dado por Pío XII. Si la inseminación artificial comporta la sustitución del acto conyugal no se puede admitir moralmente. Distinta es la cuestión si los medios técnicos no sustituyen el acto íntimo de los esposos, sino que facilitan y ayudan para que aquel alcance su finalidad natural[77]. En este caso se respeta la estructura natural del acto conyugal que es — en palabras de Pío XII que recoge la Instrucción — «una acción personal, una cooperación simultánea e inmediata entre los cónyuges, la cual, por la misma naturaleza de los agentes y por la propiedad del acto, es la expresión del don recíproco que, según las palabras de la Sagrada Escritura, efectua la unión *en una sola carne*»[78].

---

[74] *Ibid.*
[75] *Donum vitae*, II.B.5.
[76] *Ibid.*
[77] Cfr *Donum vitae*, II.B.6.
[78] *Ibid.*

El fundamento pues de uno y otro juicio moral es el respeto o la disociación voluntaria de los dos significados propios del acto conyugal unitivo y procreativo. A su vez, estos aspectos esenciales del acto conyugal no son sino la traducción y aplicación concreta a la vida íntima conyugal de las leyes constitutivas del ser y de la vida del matrimonio.

* * *

Reconocer teóricamente a la familia como fundamento y célula base de la sociedad comporta sostener y defender en la vida práctica los contenidos reales de esta institución natural. La raíz y origen de la familia se encuentra en el vínculo conyugal por el que hombre y mujer haciéndose *una caro* se constituyen a la vez en principio de vida. He aquí el núcleo central de la familia: en el origen común de unos mismos consanguíneos se encuentran quienes, no siéndolo entre sí, tienen una vinculación mutua más fuerte que los mismos lazos de la sangre. Es así que la misma cohesión conyugal entre los esposos y la transmisión de la vida a los hijos entrelaza las distintas familias y generaciones, haciendo de la sociedad un tejido de relaciones — afinidad y consanguinidad — que estructura toda la sociedad.

La persona humana no es indiferente en sí misma a este contenido y función social del matrimonio y de la familia; por el contrario lleva inscrita en su misma naturaleza tanto la exigencia de intercomunión personal como la capacidad de transmitir la vida. Y además, es esta unión conyugal la primera y principal expresión — si bien no única ni necesaria — de la comunión de personas, y el ámbito propio de la transmisión de la vida a los hijos.

Ahora bien, las leyes intrínsecas y naturales que garantizan las conexiones de consanguíneos y afines no pueden quedar al arbitrio de los individuos o de la sociedad. Es la naturaleza misma de la persona la que está en la base de tales exigencias; y por ello cuando no se observan son las mismas instituciones del matrimonio y de la familia las que quedan afectadas, y como consecuencia es la entera sociedad la que en último término se perjudica.

Juan Pablo II en la III parte de la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* ha trazado la misión propia de la familia como 1) formación de una comunidad de personas, 2) servicio a la vida, 3) participación en el desarrollo de la sociedad, y 4) en la vida y misión de la Iglesia. Considerando las tres primeras tareas, propias de toda familia, podemos decir que el modo propio y específico de participar la familia en el desarrollo de la sociedad será pues, a través de sus tareas propias de comunión de personas y de servicio a la vida. Además, para la familia cristiana esta misma tarea específica — vivida en el Espíritu de Cristo — será también el modo de participar el la vida y misión de la Iglesia. Por todo ello, difícil será, por no decir imposible, acoger la misión propia de la familia

como participación en el desarrollo de la sociedad, y en la vida y misión de la Iglesia, sin asumir consciente y voluntariamente la connatural misión de formar una comunidad de personas al servicio de la vida.

L'AMOUR IN VITRO

PHILIPPE CORMIER *

Dans ses *Observations sur l'interprétation de l'Instruction «Donum vitae»* [1], Mgr K. Lehmann notait: «une analyse du désir inconditionnel d'avoir un enfant s'impose d'urgence». Les lignes qui suivent voudraient répondre à ce voeu, en proposant une analyse du rapport entre désir et procréation qui s'efforce de remonter jusqu'au fondement anthropologique de la question. Du point de vue de la méthode, une analyse de type phénoménologique du désir humain ne saurait suffire à elle seule à éclairer la question de la procréation artificielle: il est nécessaire de la mettre en relation avec les autres approches de la réalité humaine: d'un côté biologique, de l'autre éthique et aussi théologique.

PRÉALABLES

Le désir doit être envisagé par rapport à une réalité finale qui lui donne sens: l'amour, et par rapport à la puissance subjective de la volonté, cette image en nous de la puissance divine, instance nécessaire en tant que médiatrice de toute fin visée et sans laquelle il est impossible que s'opère le dépassement du désir dans l'amour. Il est indispensable de prendre en considération le rapport du désir à la volonté car le désir par lui-même n'est pas libre: il obéit à ses fins. Au contraire, la volonté seule est pouvoir des fins, faculté de la liberté en l'homme.

Cela soulève les questions suivantes, classiques mais cruciales pour aborder le problème de la procréation artificielle: 1) Toutes les fins sont-elles également bonnes du simple fait qu'elles sont visées par une volonté? 2) Quel rapport existe-t-il entre les fins et les moyens du point de vue éthique ou axiologique (la valeur et non l'efficacité)? 3) Est-ce que la fin visée par la fécondation artificielle est une fin bonne (le bien ou le bon définissant le contenu de la valeur)? Cette dernière question oblige à

* Docente di Filosofia all'«Ecole Normale» di La Roche-sur-Yon e professore incaricato all'Università di Nantes.

[1] Trad. franc. parue in *La Documentation catholique* du 19 avril 1987, p. 433.

définir concrètement ce qu'est une fin bonne et par suite les critères qui permettent de produire une telle définition (une idée du bien qui permette de déterminer en quoi et pourquoi le bien est le bien). Cette idée ou ces critères ne peuvent être arbitraires, autrement dit ne peuvent dépendre de déterminations culturelles contingentes ni, comme dans une perspective nominaliste inacceptable pour la raison humaine, du bon plaisir de la volonté, pas même à la limite de la décision d'une volonté réputée bonne: cela constitue un cercle vicieux. Ils doivent au contraire s'imposer transcendantalement à la volonté pour qu'elle puisse vouloir autre chose qu'elle-même; face à la logique de la volonté de volonté, le Christianisme oppose la volonté d'amour de sorte que la volonté est nécessairement finalisée par autre chose qu'elle-même: par autrui.

Pour qu'un critère éthique ne soit pas arbitraire, tout *a priori* qu'il soit, il doit être tiré de la réalité même à laquelle il se rapporte et qui doit donc comporter en elle-même une transcendance. On ne peut en effet logiquement évaluer ou juger une chose à partir d'elle-même et il faut bien en même temps que la valeur soit posée comme transcendante par rapport à ce que l'on juge par son moyen et en même temps quelle soit la valeur *de* cela qu'elle juge. Le critère doit donc constituer un principe éthique qui à la fois par son caractère formel puisse servir universellement de pierre de touche pour le jugement et permette, en présence des faits, de les évaluer, et à la fois procède du réel, ce qui suppose l'unité du réel et la possibilité de le considérer *cath'olon*, comme unité d'une totalité. Il n'y a en fait de «valeur en soi» (les transcendantaux ainsi définis) que celle de telle ou telle réalité qui *a* de la valeur.

Comment donc juger si la fécondation artificielle est un moyen en vue d'une fin bonne et par suite un moyen bon (et non un bon moyen...)?

Le moyen, c'est la réalisation de la fin et par suite la fin ne peut aucunement demeurer extérieure, indépendante et innocente par rapport aux moyens; au contraire, la fin s'actualise dans le moyen; elle est oeuvre des moyens; sinon, la fin, se situant toujours au delà des moyens, ne serait jamais atteinte. Donc les moyens, puisqu'ils sont la détermination de la mise en oeuvre, qualifient la fin en elle-même et pour toujours. Ils ne peuvent pas plus être «oubliés» ni s'effacer que le sans sur les mains de Lady Macbeth.

Pour savoir si un moyen est licite, c'est-à-dire bon du point de vue éthique, il convient de le rapporter à sa fin comme la partie au tout, le moyen étant partie intégrante de la fin. Si l'on peut dire que «la fin justifie les moyens», c'est dans un sens fort opposé au sens populaire: une fin bonne ne peut en aucun cas justifier un moyen mauvais; inversement une fin bonne ne se réalise qu'en vertu de la justesse des moyens et de leur conformité au bien: les moyens, au même titre que la fin, doivent être considérés sous l'angle de leur *bonitas*. Ce qui permet d'y voir clair dans la détermination des fins et des moyens, c'est donc la définition

complète de la fin, en tant qu'elle inclut sa propre réalisation et donc les moyens.

Nous nous demanderons si la fin considérée (l'enfant en tant que produit par fécondation *in vitro*) est une fin bonne et c'est progressivement, à mesure que la notion de cette fin apparaîtra plus complète, que la réponse à la question s'éclairera effectivement.

D'une manière générale, nous appelons *bon* ce qui est conforme à la nature d'un tout et pas seulement de l'une de ses parties, et nous définirons la nature du tout comme sa fin objective, sa pleine réalisation, sa perfection propre. Ainsi, ce qui est bon pour un homme est ce qui est bon pour tout l'homme, conformément à la «nature» qu'il a en commun avec les autres hommes. Lorsqu'un bien n'exclut pas quelque conséquence partiellement négative (un effet secondaire inévitable), il ne sera que du «meilleur», mais l'intention ayant fait oeuvre de prudence ne sera pas en cause. Une telle définition suppose une compréhension de la «nature» définie de manière entéléchique, qui inclut la fin «naturelle», la pleine réalisation d'un être dans le concept de sa nature, en sorte que seule la perfection propre de l'humain, son *télos*, peut constituer une norme sur le plan éthique: le bien pour l'homme est défini par son humanité à réaliser.

La définition du bien en ce sens est donnée dans la *loi naturelle* comme index du contenu des jugements éthiques, le contenu de la loi n'étant pas la Nature en général, mais la définition entéléchique de l'homme, autrement dit son essence (l'humanité) en tant qu'elle inclut sa perfection propre: non seulement la «nature humaine» en général mais l'homme existant en tant que personne. Nier l'essence revient à affirmer l'indétermination radicale du réel et sa radicale insignifiance antérieurement aux significations instituées par des volontés dans la sphère de «l'arbitraire culturel»: la sphère intersubjective des volontés et des consciences ne peut alors être vécue que comme étrangère et séparée de toute essence en général et en particulier de la Nature en tant qu'elle est *donnée*. Par opposition à cette thèse qui est négatrice de toute objectivité éthique, au nom de l'autonomie, dans un sens absolu, de la volonté (de la subjectivité) ou au nom de la critique de cette même autonomie, il convient de montrer que la loi naturelle a pour signification non la négation de la volonté mais l'indication de la finalité (du sens) comme accomplissement par la volonté de son propre bien, ce qui suppose l'objectivité du bien et par suite le caractère non arbitraire du rapport entre volonté et réalité: la volonté ordonnée au réel comme à sa fin et le réel constitué comme réalisation en puissance de la volonté. La loi naturelle ne constitue pas une norme purement et simplement, mais une norme entéléchique, se rapportant à la réalisation de la *bonne* volonté et, qui plus est, une norme immanente, constituant pour la volonté, dans la conscience, sa propre puissance du bien. En ce sens ou peut bien parler d'autonomie morale, la loi morale étant une puissance immanente à la conscience (en

puissance, parce que son actualisation suppose l'exercice effectif de la (bonne) volonté à laquelle elle se trouve exposée et suspendue. La loi, c'est l'idée de l'homme vivant (saint Irénée), de l'homme effectivement réel. Elle seule doit constituer la règle de l'agir humain. C'est la transcendance de la loi (de l'idée régulatrice parce que constituante) par rapport à toute pratique et à toute subjectivité, qui en établit le caractère objectif, plaçant la fin du côté du réel, non du désir ou de l'imaginaire. L'objectivité de la loi est à la fois adéquate au réel et, en raison de son caractère entéléchique, elle ne lui est pas subordonnée au sens ou elle serait subordonnée aux «Faits»: le réel, en raison du caractère ex-statique de l'existence humaine, est tout aussi bien «les faits» que la finalité éthique inscrite en eux (leur transcendance) de sorte que la réalité n'est pas opposable à la valeur: la réalité de l'homme est engagée dans sa propre auto-valorisation à travers l'acte d'exister qui est intrinsèquement un acte éthique. Pour les étants que nous sommes, *viatores*, la norme prend la forme du devoir («nom sublime et grand!») dont le contenu est rationnellement déterminable en chaque circonstance de la vie, mais non pas, bien évidemment, déterminé a priori pour la conscience réfléchissante, puisque la norme formelle de sa nature, n'apparaît concrètemente que comme un contenu «en situation» actualisé par l'activité de la conscience (en relation avec les autres consciences) et cela dans la mesure où celle-ci s'actualise elle-même par l'usage de la volonté: c'est pourquoi il est vain d'imposer une norme morale de l'extérieur, de manière hétéronomique; elle ne peut être que proposée, et ensuite librement intériorisée par la conscience.

Et cependant la fin demeure une fin objective, qui s'impose à la conscience comme le bien s'impose, et non un principe subjectif tel que le bien serait ce que je désirerais qu'il soit. L'autonomie, ce n'est donc pas décider par moi-même de ce qui est bon ou non (dans cette hypothèse, il n'y a plus rien de bon en soi et toute valeur devient arbitraire et objet de convention): si la valeur n'est que celle que je veux (bien) attribuer, on voit ce qu'il advient de la valeur de l'enfant — celle que je veux bien lui accorder[2]. Si l'enfant n'a pas de «valeur en soi», il en est de même en conséquence de tout être humain: c'est la barbarie.

Le principe entéléchique de totalité finale qui vient d'être énoncé trouve son corollaire dans celui que propose N. Thevenot[3] sous le nom de «principe éthique de proportionnalité», dans la bonne tradition aristo-

[2] Ainsi le prof. R. FRYDMAN (*Le Monde* du 11 avril 1986) déclare-t-il que pour être acquis, les attributs de la personne humaine doivent «être portés par un désir d'enfant». On voit bien en quel sens cela veut signifier que l'humanisation est subordonnée à l'accueil de l'enfant par les adultes, mais on voit trop bien aussi que la formule conduit à suspendre la valeur objective de l'enfant au «désir» d'un autre: qu'en est-il de l'enfant toutes les fois que ce «désir» n'est pas au rendez-vous de la vie?

[3] *Réflexions d'un théologien catholique*, in «Le Supplément», n. 153 (juin 1985), pp. 71 s. Cfr aussi *La Croix* des 20-21 janvier 1985.

télicienne: «Plus une conduite dissocie chez un être humain le biologique et le relationnel, plus les maux ontiques qu'elle provoque sont graves». Cet énoncé a le triple mérite, premièrement de mettre l'accent (comme le fait l'*Instruction* romaine) sur une notion de dissociation qui présuppose une unité première et non une simple «association»; deuxièmement de *suggérer* que les enjeux éthiques de la procréation n'apparaissent pas d'emblée sur un plan empirique mais exigent la prise en considération des étants que nous sommes *dans leur être*; troisièmement de rappeler que la valeur éthique des actions (cela suppose une norme de référence objective) est susceptible de degrés (ce que fait également l'*Instruction*, cfr II.B.5 *in fine*), ce qui est fort nécessaire pour juger sainement des situations concrètes, éviter d'inutiles dramatisations ou d'excessifs sentiments de culpabilité.

Il faut regretter que X. Thevenot affaiblisse son principe par l'intervention d'un autre, dit de «compensation homéostasique» qui, tout d'origine physiologique, ne peut rendre compte de l'humain en tant que tel. La personne humaine n'est pas un système; ses constituants ne sont pas des «*partes extra partes*» telles que l'on puisse envisager une circulation des unes aux autres, des intéractions et des phénomènes de compensation selon un modèle physiologique, mais plutôt des *partes integrantes*, telles que chacune inclut les autres pour former *un* tout qui est une intériorité, un sujet nullement autre que sa propre extériorité, l'unité des deux étant son être-là dans sa corporéité. Nous sommes d'autant moins en présence d'un système que le tout de l'homme est par essence inégal à soi et ne forme jamais un tout assignable mais toujours au contraire visé ex-statiquement. Cela rend d'autant plus nécessaire de ne pas confondre principe de totalité et «principe» (si c'en est un) de «globalité» qui se réduit pratiquement à la pensée du tout sans toutes ses parties, par conséquent à une notion confuse et platement empirique au moment même où elle se veut plus «concrète» et plus proche du réel, des êtres «tels qu'ils sont» (tels en réalité qu'on les perçoit de prime abord, c'est à dire mal). Les «maux ontiques» ne sont pas susceptibles d'être «compensés» (selon quelle proportion du «culturel» pourrait-il compenser la dissociation du biologique et du relationnel?): ils sont matière à décision éthique, même s'ils se traduisent aussi, en raison de l'indissoluble unité de l'être humain, par des effets psycho-somatiques de «décompensation».

Il convient de ne pas perdre de vue ces préalables fondamentaux pour la compréhension du tout de l'existence humaine dont la dimension éthique ne peut être disjointe, au moment de s'engager dans la description de l'essence humaine telle qu'elle s'actualise dans ce lieu privilégié qu'est la sexualité et la reproduction sans leur mutuelle mise en jeu. Une telle description ne peut être neutre, factuelle, ni considérer l'humain «comme une chose», du fait qu'il ne relève pas purement et simplement de la Nature, étant d'emblée intentionnalité, s'appréhendant réflexivement comme porteur de sens dans son être. Ce caractère de finalité inhérente

et auto-produite s'exprime dans le registre symbolique[4], celui que l'on peut voir fonctionner aussi bien dans le champ de l'anthropologie culturelle que dans celui de la psychanalyse.

Dans ce registre, le sens est signifié (objet d'échange symbolique) de telle sorte que l'humain, producteur de signification, est lui-même pris et se prend comme signifiant, objet d'interprétation, saisissant son essence dans la parole. Par suite la description elle-même est nécessairement interprétation et toute phénoménologie une herméneutique ayant à son tour pour objet la «bonne» ou la «mauvaise» interprétation de cette partition qu'est l'existence, selon la manière dont l'homme se mesure à sa fin, exposée en lui à sa volonté: une fin éthique, mesure de toute valeur. La valeur d'une interprétation ne renvoie donc pas simplement à une «vérité objective» sur le modèle scientifique, autrement dit au savoir, mais à une *bonitas*, autrement dit à l'amour qui ne se réduit peut-être pas à, mais se déploie dans la sphère éthique.

La description doit donc nous permettre d'assigner le contenu des normes objectives nécessaires à l'évaluation éthique du problème de la reproduction artificielle sous ses différentes formes; mais au delà, puisque l'homme en tant que couple (cfr *Gn* 1, 27 e *Mt* 19, 6) est image de Dieu, nous invoquerons, comme fondement ultime donnant sens à notre condition humaine telle qu'elle s'exprime dans la loi naturelle, le mystère trinitaire — puisque nous avons été créés pour lui devenir semblables.

Le desir dans tous ses états

> Implacable comme l'enfer est le désir
> ses ardeurs, des ardeurs de flamme et de feu (Cant. 8, 6)

Puisque les nouvelles techniques de fécondation artificielle se sont emparées (mises au service?) du désir d'enfant qui habite tant de couples stériles, il convient de comprendre ce désir, de l'évaluer et concevoir dans sa nature de désir et pour cela, de le resituer dans une compréhension d'ensemble du désir, de façon à en saisir l'unité: ce qui différencie le désir, c'est son objet, mais c'est toujours le même désir qui est à l'oeuvre.

Rappelons brièvement que, sur la base biologique des pulsions, (conservation, reproduction étant leur finalité), ce qui dynamise le proces-

[4] Appelons symbolique l'activité d'interprétation du réel qui consiste à la prendre comme signifiant. Dans la symbolisation, la relation signifiant/signifié, quoique bien évidemment subjective, n'est pas arbitraire, comme c'est le cas pour un signe quelconque; elle vise au contraire à fonder la compréhension du réel, et particulièrement de la relation de l'homme à la Nature (le lieu de son origine) dans la «nature des choses» telle qu'elle est saisie par l'interprétation (qui est dotation de sens). L'interprétation est bien autre chose que l'institution du sens par l'arbitraire culturel.

sus de constitution du soi chez l'être humain, dès lors qu'il entre en relation avec autrui, à sa naissance, c'est le désir, qu'il convient de ne pas réduire trop vite au désir secondaire qui porte vers l'autre comme partenaire sexuel (bien que la différence des sexes soit la raison du désir en général), mais qu'il faut comprendre comme mouvement primaire d'absorbtion, de fusion par laquelle s'esquisse la subjectivité à partir d'une indifférenciation primitive (jamais absolue en réalité et cela dès la conception) qui se trouve à l'origine de la «relation d'objet» entre l'enfant et cette femme qu'est sa mère. La mère en demeurera à jamais l'objet archétype de tout désir, déterminant la forme extravertie de la sexualité masculine et celle, narcissique, de la sexualité féminine. Ce processus psychique à partir d'une relation biologique (dans la réalité ils demeurent inséparables) est nécessaire pour accéder à l'identité de soi par intériorisation d'autrui qui advient du même coup avec un statut d'image, ce qui est à la base de la formation de l'imaginaire du sujet. Cette «objectalisation» de l'autre devra être en même temps «dés-érotisée», progressivement barrée par l'interdit de l'inceste[5] pour permettre la distinction et l'articulation (structurante de la psyché) de l'imaginaire où règnent pulsion, désir et fantasme, et du réel dont l'ordre est intériorisé comme loi.

Toute l'analyse du processus de formation psychique démontre le caractère originairement sexué et de la relation à autrui et de notre identité en tant que personne indivisiblement physico-biologique, psychique et spirituelle. La plus simple demande est toujours la manifestation d'un désir qui est désir de l'autre comme médiateur de la satisfaction. Toute satisfaction humaine ayant sa source en autrui, le désir révèle sa nature de dépendance radicale à l'égard de l'autre: c'est la sphère de ce désir de satisfaction médiatisé que nous appelons érotique.

Il est essentiel pour évaluer le désir d'enfant de comprendre que l'éthos du désir est constitué d'abord comme relation d'objet *en deça* de la reconnaissance de l'autre comme réel. Cela signifie que l'objet (la jouissance elle-même confondue avec son agent, celui-ci n'étant pas autre chose que ce que le sujet rencontre, de l'autre ou de soi mais de toute manière en soi, dans la jouissance qui apparaît donc comme originairement auto-érotique) appartient totalement à l'imaginaire du sujet, la relation à l'objet n'étant pas relation à un autre appartenant au réel et susceptible de représentation «objective», mais à l'autre confondu avec l'agent appréhendé en lui-même par le sujet. La relation à autrui appartenant primitivement à l'imaginaire, comme relation d'objet, c'est sur ce fond que va s'effectuer l'apprentissage du réel, c'est-à-dire de l'autre comme autre (de sa transcendance pour autrui) et non pas simplement comme représentation objectale, comme fantasme: il faudra au sujet faire son deuil de la

[5] C'est pourquoi cet interdit représente l'institution originaire par excellence, celle qui fait «sortir» de l'état de nature et donne accès à la sphère du symbolique, au monde proprement humain de la culture.

fusion et intérioriser la scission; le réel est toujours en cela ce qui est perdu pour l'imaginaire, mais il est de ce fait l'instance qui détermine l'ouverture de l'imaginaire, qui brise l'autisme primaire et rend possible la conscience et son exercise dans le champ symbolique. A l'inverse, aussi longtemps que le vécu subjectif (affects, comportements) n'est pas brisé à l'intérieur par la transcendance des autres, éros autiste ne sort pas du cercle imaginaire de la relation objectale, préoccupé *sans fin* des moyens, de la mise en oeuvre, de l'activation des fantasmes auto-érotiques: en un mot de technique. Ce qui est désiré de cette manière ne peut en aucune façon être voulu pour lui-même; au contraire c'est le fantasme (l'imaginaire travaillé par la pulsion) qui est régulateur de l'éthos, du comportement qui, asservi, ne peut être qualifié de conduite: il faudrait pour cela que le sujet ait affaire au réel comme tel, c'est-à-dire médiatisé dans sa représentation par l'objectivité de la loi, cet index du réel dans la subjectivité, qui ne peut appartenir spontanément au sujet, mais seulement comme un *habitus* qui suppose l'édification de la conscience et la culture, qui font parties intégrantes de la notion complète de «nature humaine».

Cette description confirme le paradoxe en quoi consiste la position intenable du désir: originairement autiste, il est ce qui permet l'avènement d'autrui comme tel. D'où le caractère si spontanément contradictoire des comportements humains. Non seulement l'autre est objet de désir (il faut noter que s'il n'était un sujet, il ne serait jamais constitué comme objet par un désir) mais il ne peut être que l'objet par excellence du désir, suprêmement désirable parce qu'il n'est jamais atteint dans l'objet qu'il est pour le désir. Ce n'est jamais l'autre que l'on tient, que l'on possède, avec lequel on rêve de se fondre dans la relation érotique: l'autre est autre. Aucun désir ne peut jamais s'épuiser ni être comblé. La simple pulsion se rapporte à un besoin fini et peut, quant à elle, être satisfaite. En investissant l'autre (dans l'imaginaire) elle devient désir désirant sans fin: seul l'infini peut donner véritablement satisfaction au désir. C'est pourquoi l'érotisme est une poursuite infernale; cherchant à englober le réel dans le fantasme, il fait de l'autre un objet «dont on ne peut plus se passer» et cela d'autant plus l'altérité d'autrui est davantage perdue de vue; on confond alors misérablement besoin et désir. Mais en même temps cette réduction de l'autre se nie elle-même car c'est bien l'autre dans son être qui ne peut cesser d'être visé. Cela se vérifie dans l'inévitable déception du désir, d'autant plus grande qu'il a recherché une jouissance plus automatique, moins humaine, à l'image de l'oiseau mécanique dans le *Casanova* de Fellini. La relation érotique ne peut jamais cesser d'être affectée de la valeur infinie attribuée à l'autre (même s'il en vient à être haï) comme capable de donner le bonheur. L'étreinte charnelle, à elle seule, se heurtant à l'opacité de l'autre, à une spatialité telle qu'il n'est pas là où il est, ne donne accès ni à l'autre dans son infinité ni au bonheur. La jouissance n'a donc d'issue que dans le renoncement à son caractère auto-érotique et, littéralement, dans l'abandon à l'autre en ce

sens qu'elle doit cesser de se poursuivre elle-même afin de pouvoir se donner et se recevoir de l'autre. Comme la parole. Ce qui doit être visé, non pas atteint mais aimé, c'est l'infinité de l'autre dans sa différence: voilà ce qui constitue le sens toujours présent de la relation érotique même la plus pitoyable. Le désir est mouvement vers un autrui qu'il est par soi incapable d'atteindre: il est souffrance de réalisation et demande naturellement à être élevé à la reconnaissance de l'autre comme autre, en faisant son deuil de l'autre comme objet.

Cela signifie qu'il n'y a réalisation humaine du désir que par son élévation au plan éthique, celui où peut être tentée l'aventure de l'amour. L'expérience éthique appartient en propre à la conscience capable à la fois de passion, autrement dit de souffrir réellement de l'altérité reconnue de l'autre, et de raison, autrement dit de penser l'autre pratiquement comme un en soi ayant une valeur en soi et plus seulement comme moyen (auto)érotique.

Alors seulement la pulsion et le désir sont perçus comme prenant sens, s'inscrivant dans le registre symbolique de l'échange; ils ne sont ni récusés ni congédiés mais, signifiés dans l'échange, ils vont devenir signifiants. Cet apprentissage est accès au réel; le fait que le réel s'impose à moi comme ayant un sens objectif (et non pas seulement comme recevant le sens que lui donne mon désir) c'est la loi[6]. Dans le moment premier de la singularité encore inconsciente d'elle-même, l'objectivité de la loi demeure subjective: c'est la loi du père; cette loi va s'étendre, comme loi sociale, à la particularité du groupe auquel l'individu s'identifie: l'objectivité n'est encore qu'inter-subjectivité; la loi accède seulement comme loi morale à la véritable objectivité en s'universalisant. La loi, à des degrés divers, est toujours ce qui permet d'ordonner le désir au réel dans l'ordre symbolique.

Desir et technique

En opposition à la perspective éthique, il devient possible de comprendre le rapport que le désir entretient avec la technique: fondamentalement, chaque fois que celle-ci n'est pas finalisée d'un point de vue éthique, un rapport mutuel de domination et de servitude. Dès que l'innocence de la pulsion est revenue à elle, que le pouvoir sur l'autre a été découvert et expérimenté (c'est déjà vrai chez le nouveau-né), que la

[6] La loi comme représentation appartient à la subjectivité; en tant qu'elle s'impose objectivement, elle est le réel dans la sphère du sens mais en tant que sens elle est du signifié dans le réel: le sens du réel pour le sujet. Elle est par conséquent ce qui unifie formellement les deux registres. La substance de la loi, qui constitue leur unité réelle, n'est atteinte que dans l'amour.

jouissance procurée par le corps de l'autre est devenue désirée comme une fin en soi, toute la question devient celle des moyens de séduire et de jouir: c'est l'érotisme comme technique. Le désir aura un long parcours à accomplir pour surmonter la technique et trouver accès du côté de l'amour. Pour l'instant sa préoccupation, c'est: comment faire? et dans l'imminence de l'accomplissement envisagé, comment s'y prendre pour que l'objet du désir, cette fois-ci, n'échappe pas? Par un déplacement qui s'opère subrepticement, le désir de l'objet se mue en préoccupation des moyens, inversant la logique symbolique de la loi: la fin ici est de parvenir à asservir le réel au désir, au fantasme, au registre de l'imaginaire. Cette logique aliénante est celle-là même qui en vient à faire des moyens, de la réussite technique du désir, l'objet du désir, donc sa fin effective: la technique au service de la jouissance devient une fin en soi, n'étant plus considérée comme un moyen au service d'une fin déterminée selon des critères supérieurs.

La logique de la bio-technologie est strictement la même (érotique) dès lors qu'elle est subordonnée à un quelconque désir et non à un bien objectif. Ceci a déjà été souvent relevé: pourquoi ne pas faire ce que l'on a les moyens de faire? Préoccupé qu'est l'expérimentateur par la réussite de son opération, il ne s'interroge pas sur les fins mais seulement sur la mise en oeuvre. La «Science sans conscience» est donc ce qui peut permettre de «satisfaire» (croit-on) le désir, en faisant l'économie du respect du réel. Il s'en suit qu'elle permet de «réaliser ses désirs», donc de rendre réel de l'imaginaire, sans médiation symbolique, sans intégration des désirs à la totalité de la réalité objective.

Tournons-nous un moment du côté du chercheur, du techno-biologiste, de celui qui exerce la maîtrise technique: la maîtrise des moyens le rend maître de la réalisation des fins et par suite maître de celui qui ne maîtrise pas ces moyens; le spécialiste est un médiateur qui a tous les moyens de se rendre maître des autres en décidant pour eux des fins: il lui suffira d'instituer comme fin et de rendre celle-ci désirable à ses patients ce qu'il est capable de réussir techniquement, oubliant que ce sont les seules fins objectives qui donnent sens à notre être-là. Nous ne pouvons pas davantage être instituteurs des fins que nous ne sommes cause de notre propre essence humaine. Et pourtant l'activité technicienne est possible parce que les fins sont remises à l'homme, laissées à sa merci, livrées à sa puissance de maîtrise, sans qu'elles lui soient jamais imposées de manière hétéronomique. Les fins inscrites en l'homme ne l'enferment pas dans le règne de la nécessité mais sont exposées à la liberté de sa conscience que nul, même Dieu, ne pourra jamais contraindre à vouloir le bien.

Le désir, souverain grâce à la technique, peut bien dire: «J'en ai envie et je peux», c'est l'amorce de la descente en enfer en quoi consistent tant d'existences. Car, si l'on peut dire, le symbolique se venge: les médiations que sont les actes de signification, les contenus éthiques subsu-

més sous la loi, étant évacués, le réel lui-même devient littéralement insignifiant, le désir s'exaspère, ne peut plus s'alimenter que de lui-même et régresse dans le fantasme: le sexe aussi bien que l'enfant sont pris comme objets de l'exaspération qui rend l'autre insupportable car uniquement perçu comme responsable de la frustration, de la déception, de l'enfer. Le désir opère ici son retournement en haine de l'autre comme autre et par suite en misologie, en haine de la médiation vers l'autre: de la parole. Car il faut *donner sa parole* à l'autre pour qu'il existe comme autre (c'est ce qui fonde toute relation de confiance, de fidélité et par suite donne son contenu éthique à l'institution du mariage).

D'un côté le désir s'élève à l'autre en se dépassant lui-même dans la parole donnée à partir de laquelle la relation érotique peut devenir signifiante: la loi, pour le désir, est bien de devenir de l'amour. De l'autre la loi serait insignifiante, littéralement *sans intérêt*, si elle n'était pas loi pour un désir et pour son actualisation dans la relation érotique: l'amour ne supprime pas le désir mais l'accomplit, ou, d'une autre manière, l'amour n'a pas à tourner le dos au désir qui est constitutif de l'homme, mais à le convertir.

Faire un enfant

Envisageons maintenant les conséquences qui découlent de ce qui précède, relativement à la reproduction. Dès lors en effet qu'un aspect de la relation est exclu de la signification, sa réalité dissociée du tout de la réalité, le tout se dissocie: les éléments cessent d'être signifiants les uns des autres, puisque normalement chaque aspect est en soi signifiant du tout dont il est partie intégrante.

Si par contraception ou par fécondation artificielle (les deux opérations sont symétriques) on dissocie la reproduction de la triade pulsion, désir, amour, alors c'est à la fois l'amour et la reproduction qui tendent à devenir insignifiants. Dissociée de la reproduction, l'étreinte charnelle tend aussi par conséquent à devenir insignifiante et l'acharnement érotique avec ses techniques de jouissance ne sauve pas la signification de l'acte.

De la même manière, l'acharnement «procréatique» ne saurait sauver de la brisure symbolique qui a été décidée par une volonté asservie au désir et à sa logique.

L'enfant est selon la loi naturelle le fruit d'un interdésir, d'un désir réciproque qui ne doit cesser, sauf à échouer et mourir, de se convertir en mutuel amour. Non seulement donc l'enfant signifie cet amour mais il signifie le lien charnel qui lui-même signifie l'union des époux. (On voit bien ici que le symbolique fait partie intégrante de l'humain et doit être pleinement pris en compte dans la compréhension de la loi naturelle). Si

l'enfant est *fruit* du désir réciproque des époux, il n'est pas lui-même, n'a pas à être *objet* de désir. Son apparition est au contraire ce qui rend réel une transcendance, une altérité, et non un objet: tout l'enjeu de la question se situe ici.

L'enfant objet en effet représente inévitablement une régression dans le fantasme. L'enfant-objet-désiré se trouve sans défense (ce qui en principe n'est pas le cas du conjoint adulte qui possède déjà une identité) enfermé dans le désir d'autrui (sa mère primitivement mais tout aussi bien, secondairement, son père). Cet enfermement castrateur va constituer son identité première, son être comme être-objet d'autrui. Investi qu'il est par le désir de l'autre, il est rendu incapable de désirer par lui-même et ne peut que se replier de manière autistique dans le seul registre qui lui reste: un imaginaire en realité asphyxié par sa situation de schize, de coupure par rapport aux autres registres: leur non-intégration risque fort de produire une psyché originairement désintégrée.

En outre, au moment où il est désiré, l'enfant n'existe pas encore; il n'appartient pas au possible mais à l'imaginaire, de sorte que par la suite, sa réalité ne pourra jamais être à la hauteur de l'image fantasmée par ses géniteurs, image par laquelle il sera investi: l'enfant ne pourra qu'être incapable de combler activement dans la réalité des relations affectives, la désir projeté sur lui: le dispositif générateur de psychose se trouve en place. Le lien entre désir d'enfant et pathologie mentale n'est pas un fait nouveau. Cependant les techniques de contraception et de procréation artificielle, en permettant de subordonner à différents degrés la génération au désir d'enfant, ne peuvent que susciter de nouveaux types pathologiques de personnalité: remplaçant l'enfant trouvé de jadis, on s'achemine vers l'enfant produit et même, dans l'hypothèse où il serait produit en dehors du couple et du mariage (ce qui trouve déjà un commencement de réalité avec la FIVETE même homologue) vers l'enfant privé dans son être de toute origine symbolique, puisque celle-ci trouve son support et référentiel dans la dialectique du désir et du réel vécue par le couple: un enfant doit être, dans son être, le symbole de la rencontre amoureuse de ses parents, qui est rencontre avec la vie. Ainsi donc, si c'est le conjoint et non pas l'enfant qui doit être désiré, cependant le désir élevé à l'amour par la volonté étant ouverture à autrui, il implique l'accueil des enfants engendrés par la relation amoureuse. En l'absence de contrôle des naissances, le devoir d'amour, à partir du désir et de l'union conjugale, se portait dans la durée aussi bien sur le conjoint que sur les enfants. La maîtrise de la fécondité, qui ne revêt en soi aucun caractère illicite si elle correspond à la maîtrise, au nom de l'amour, du désir et de la pulsion, c'est-à-dire du tout de la vie du couple, crée inévitablement une nouvelle relation entre amour, désir et procréation: le devoir d'amour se porte désormais aussi sur le respect de la relation entre désir (éros) et génération. La procréation doit demeurer médiatisée par le désir en acte dans l'union charnelle qui prend sa signification de l'amour. L'amour en effet, au sens

charnel, n'est pas simplement le «moyen» de «faire» des enfants et parce qu'il n'est pas qu'un moyen, il n'est pas remplaçable par un autre qui, lui, ne serait qu'un moyen. L'amour demeure premier comme relation par rapport à sa fin naturelle tout en étant vraiment signifiant que lorsqu'il demeure ouvert à cette fin. C'est ce sens total qui s'inscrit dans cet être de chair qu'est l'enfant et qui le relie à ses parents.

Il importe donc, conformément à la suggestion de l'*Instruction* (II.B.8.), de distinguer du désir d'enfant la «vocation à la paternité et à la maternité inscrite dans l'amour conjugal».

Nous sommes bel et bien en effet devant deux logiques opposées: soit désirer un enfant et le faire, le reste se trouvant subordonné au désir à titre de moyen; soit s'aimer et s'ouvrir à l'enfant possible, par la «disponibilité à transmettre la vie» (II.B.5), autrement dit en se mettant au service de la vie en acceptant la contingence du don qui passe par l'homme mais dont celui-ci n'est pas propriétaire, particulièrement en tant qu'individu — la vie étant fruit d'une relation.

En cas de stérilité, si elle est sans remède, l'ouverture à l'enfant peut s'actualiser dans l'adoption d'enfants déjà existants, bien réels, qui ne pourront pas être réduits à des objets fantasmés. C'est assurément une des plus grandes preuves d'amour qui soient que cette ouverture de l'amour conjugal *ad extra*, même pour un couple non stérile d'ailleurs (mais cela suppose alors une décision commune de toute la famille).

Accueillir le possible

L'enfant fruit de l'amour doit être considéré a priori comme possible, et non rendu impossible (par la contraception) ou nécessaire (par un artifice qui fait de l'enfant un objet technique, un artéfact, avant d'être, dans le meilleur des cas, l'enfant de ses parents). C'est pourquoi, dans l'*Instruction*, la procréation des enfants n'est pas considérée en termes de décision souveraine de la pure volonté exprimant que JE pourrais être à l'origine de la vie (on voit ici qu'elle est appréhendée comme une valeur), mais en termes de vocation, de disponibilité, d'accueil, d'ouverture à quelque chose de possible seulement, parce que transcendant pour nous, par rapport à la nécessité naturelle. La décision de transmettre la vie ne doit donc pas par conséquent se rapporter au fait mais à sa seule possibilité: face à la logique du désir qui cherche à faire plier le réel, c'est celle de l'accueil et de l'amour. Ainsi le désir d'enfant, dissocié de toutes ses médiations, qui s'enracine exclusivement dans l'imaginaire, doit-il être circonscrit par le déploiement légitime du désir entre l'homme et la femme adultes, capables de parole et de don, ne dissociant pas l'usage et la fin du corps, dans la sphère de l'amour qui unifie le physique et l'éthique.

Il convient de ne pas se contenter d'une formulation négative, et de mettre en évidence la positivité de l'ouverture à la possibilité, attitude qui symbolise le fait que le phénomène vie (donc aussi notre propre vie) nous «dépasse», que la vie humaine ne peut être que donnée et reçue, non produite ni fabriquée, pour rester humaine. Dès lors en effet que l'on veut soumettre la génération à l'ordre de la pure nécessité naturelle, en l'isolant dans le cadre d'une activité de laboratoire, le géniteur est réduit à un simple agent reproducteur, une fois que sa décision a été prise, puisque l'espace de la décision, de l'exercice de la volonté, ainsi que l'acte d'amour, sont dissociés du processus de la génération, lequel n'est plus en rien compris dans un acte interpersonnel; la procréation n'est même plus un acte, sinon médicalisé, et le couple en est dépossédé.

La positivité de l'ouverture à la vie possible s'oppose non seulement au règne de la nécessité naturelle, mais aussi à la volonté de maîtrise dont ce règne constitue le champ d'action; une telle volonté conduit objectivement sous le dehors des meilleures intentions, à subvertir le possible comme substance de l'acte libre (ici l'enfant possible comme substance de l'acte procréateur) dans l'espoir de le réduire comme possible et, lui substituant SON pouvoir, de constituer la volonté comme origine du possibile.

Cependant, de même que le pouvoir ne doit pas se substituer au possible, le possible ne doit pas se substituer au pouvoir, ce qui consisterait à concevoir toute décision en terme de fatalité (ce qui est contradictoire). Le pouvoir de décision qui s'efforce de réduire le possible qu'il rencontre en dehors de lui est proprement totalitaire: sa visée est la réduction du réel au vouloir (en réalité au désir auquel le vouloir obéit et qui lui donne objet et contenu), si bien qu'il se détruit comme pouvoir d'accueillir. Au contraire le pouvoir maintenu comme pouvoir d'accueil se doit de respecter le possible comme tel. Pour cela, l'objet du vouloir ne peut être directement l'objet possible (ici l'enfant) mais l'acte qui produit la possibilité du possible; faire et ne pas faire sont également possibles, ni impossibles ni nécessaires: il n'est jamais impossible de ne pas faire l'amour, autrement dit faire l'amour n'est jamais nécessaire mais appartient au possible ou au réel. C'est en tant que l'acte n'est pas soumis à la pure nécessité bien (les religieux, mais aussi bien des couples sont là pour en témoigner) qu'il peut être situé au dessus du besoin et devenir signifiant. La nécessité n'est en effet que ce qu'elle est: insignifiante. L'amour vrai suppose donc qu'il y ait du «jeu» dans la relation entre la possibilité de l'acte et la possibilité de la génération. Lorsque l'on interprète ce jeu comme la possibilité de rendre l'enfant impossible, on ne comprend pas que l'on détruit la possibilité et donc le jeu: cela signifie que l'on ne peut se passer de l'acte (c'est lui que l'on aime, non le partenaire), que celui-ci n'appartient pas à la sphère de la décision et de l'amour, mais de la nécessité. C'est pourquoi l'Eglise ne conçoit la régulation des naissances qu'en termes d'abstinence périodique, c'est-à-dire de

possibilité de maintenir la signification de l'acte par cela même qu'on ne l'accomplit pas si l'on est pas en mesure d'en assumer la signification (qui, comme signification, n'est pas exclue dans les périodes infécondes).

A l'inverse, dès que l'on parle de l'enfant comme «devant être désiré», on suscite l'horreur de l'enfant non désiré et au lieu de réformer sa conduite face à la vie, on entreprend de lutter contre la «fatalité», c'est-à-dire en fait contre la possibilité de l'enfant. Aimer l'enfant est donc bien autre chose que le désirer; c'est lui permettre de reconnaître l'amour entre ses parents; c'est, pour eux, exposer à son regard l'actualisation dans la vie quotidienne de la parole donnée dans le mariage[7].

Il y a lieu de paraphraser ici la parole de Jésus en *Jn* 13, 35. L'enfant reconnaît que ses parents l'aiment à l'amour qu'ils ont l'un pour l'autre. L'enfant est autre, tiers, témoin, de sorte que peut advenir en lui ce vide, cette vacance qui est possibilité ex-statique, pouvoir d'aimer à son tour ailleurs, ce pouvoir s'exerçant cependant en premier lieu sur ses parents et sa famille comme un apprentissage de l'ouverture (d'où l'importance de leur réponse à son offre et demande d'amour), non comme la fermeture captative à laquelle conduit la relation d'objet. L'amour est ce qui laisse être, qui ne décide pas souverainement de ce qui doit être ou ne pas être et comporte par conséquent une certaine obéissance (non contrainte mais libre) à ce qui vient. L'amour est ce qui se présente (*prae-est*). Le présent de la présence est de devancer, par suite d'attirer, de faire avancer sans contrainte, tandis que l'objectalité fait obstacle et, par la médiation de la technique, prive l'enfant de sa contingence si son existence est programmée et produite, et de son lien charnel à ses parents.

Ainsi peut-on entrevoir les raisons pour lesquelles ce sont toutes les formes de reproduction artificielle que l'Eglise catholique, au nom de la loi naturelle, juge illicites, c'est-à-dire non respectueuses du tout de la vie humaine. La transcendance de la loi (donc du réel en tant qu'il se trouve donné) par rapport au désir est nécessaire pour que la vie demeure humaine. C'est pourquoi l'homme ne peut sans danger pour lui-même s'ériger en créateur[8] ni en producteur de la vie: il est pro-créateur au sens où il n'est pas l'origine de la vie mais où il a la possibilité d'accueillir en lui l'origine; s'il n'a pas à se faire origine, il peut néanmoins être fait origine, c'est à dire se recevoir soi-même comme recueillant le don de l'origine en faisant à son tour don et présent de ce don et de cette présence

[7] Notons à ce propos le caractère insignifiant de la notion purement empirique et dénuée de valeur de «couple stable» au détriment de la seule réalité humainement acceptable par le droit naturel: celle où l'homme et la femme se sont donné leur parole devant des tiers dont la présence anticipe celle des enfants. Sinon l'accouplement est exclu de la sphère symbolique: même les animaux peuvent former des couples stables; ils n'ont besoin pour cela de la bénédiction d'aucun théologien.

[8] Cfr L. Sève, in l'*Humanité* du 12 mars 1987.

en lui. Bien plus, la lieu-tenance de l'origine n'appartenant pas à l'homme pris individuellement mais au couple, cela suppose que chacun soit amené à se recevoir, comme origine d'un vivant, de la personne de l'autre: c'est cela qui a pour nom *amour*.

Obéir à la nature

Tout ce qui vient d'être dit pourrait se résumer dans l'expression «obéir à la nature», à condition d'en bien saisir le contenu. L'obéissance à la nature ne constitue en aucune manière une fin en soi. Cependant, le respect actif de la nature, insuffisant par soi, constitue un indice nécessaire du respect de la nature humaine dans toute sa réalité: là seulement les notions de respect et d'obéissance commencent à trouver une signification. En deça, on peut toujours affirmer que la «fabrication» obéit à la nature et donc la respecte[9]. C'est jouer sur les mots et faire fi, même de bonne foi, de la dimension symbolique et éthique de la loi naturelle, autrement dit de la nature humaine[10].

Le respect de la nature humaine est un impératif parce qu'il est réponse à la loi c'est-à-dire reconnaissance du réel par la conscience. C'est pourquoi la loi naturelle, antérieure à toute élaboration positive o subjective, est régulatrice pour de telles élaborations et doit constituer la norme servant de pierre de touche pour l'évaluation éthique de toutes nos lois et de tous nos décrets humains.

Dans le rapport du biologique (la reproduction) à l'amour (la relation) il importe par conséquent de ne pas situer unilatéralement la nature du côte de la *phusis*, du biologique, mais au contraire de prendre le biologique comme l'une des dimensions de la réalité totale de la relation. Il s'agit donc d'obéir à la nature comme condition réelle de réalisation de l'essence humaine ou plus précisément de l'entéléchie, de l'essence impliquant son auto-réalisation par la liberté. La question qu'il faut donc se poser est la suivante: qu'est-ce qui est adéquat, touchant la procréation, à l'essence entéléchique de l'homme?

L'expression traditionnelle revient à poser l'unité des deux significations de l'acte conjugal (union des époux, procréation des enfants), la pratique humaine, en tant qu'elle comporte et assume sa dimension éthique, visant à réaliser cette unité et non à dissocier les significations, à les rendre mutuellement insignifiantes. Comme l'a fait remarquer le cardinal

---

[9] Cfr par ex. le p. Ch. Lefèvre, in *Le Monde* du 13 mars 1987.

[10] Il ne suffit pas de s'extasier sur une FIV réussie (après combien d'échecs et au prix de la mort de combien d'embryons?) pour se trouver en droit de l'interpréter comme un don du Ciel.

Ratzinger (*Le Monde* du 22 avril 1987): «cela est très difficile à comprendre pour l'homme contemporain». Ce qu'il faut saisir, c'est que le biologique ne se situe pas uniquement du côté de la procréation et le relationnel uniquement du côté de «l'union des époux», mais que la procréation et tout le processus de la génération appartiennent à l'ordre de la relation (ce sont des êtres humains et non de simples animaux qui se reproduisent), et réciproquement que la relation est traversée de part en part par le biologique: la pulsion sexuelle est un fait biologique et l'acte, jusqu'à nouvel ordre, s'accomplit au moyen d'organes existants à cet effet; enfin le désir est ce en quoi le biologique et le relationnel sont unifiés. Dans la réalité humaine, le biologique et le relationnel ne sont donc absolument pas séparables et constituent une réalité unique, l'unité de l'amour dans sa dimension éthique et du charnel dans toutes ses dimensions, temporelle, corporelle et biologique est ce que réalise l'amour charnel dans son sens le plus élevé. Ce que «l'homme contemporain» a du mal a comprendre, c'est que sa vie sexuelle ne constitue pas un domaine réservé: elle se situe en deça de l'humain aussi longtemps qu'elle ne s'appréhende pas sur le mode éthique assumant le phénomène Vie — aussi bien que sur le mode vie s'élévant au stade éthique. C'est pour un motif éthique (car ce n'est pas le biologique comme matière qui peut unifier son rapport à la relation éthique, mais bien l'inverse: l'éthique qui unifie son propre rapport à la vie) que la procréation ne doit en aucune manière être dissociée de la relation (alors que c'est matériellement possible) et que le lien entre pulsion et reproduction doit être constitué par le désir mutuel et la mutuelle jouissance des époux. Sinon, la procréation est inévitablement dissociée de l'amour et subordonnée, comme on l'a déjà montré, au seul désir (désir d'enfant, désir solitaire comme tout désir). Elle est incalculable, l'inconséquence qui veut, dans un sens comme dans l'autre, dissocier éros de la procréation, le principe de sa fin! C'est vouloir (sans le vouloir?) dissocier l'enfant, dans son être et origine, du coup de foudre, métaphore bienvenue pour la passion, la pulsion, l'orgasme qui sont seulement l'amorce de l'amour (pas encore l'amour) dans des êtres de chair, mais qui demeurent les médiations de l'amour en direction de la vie. En tant qu'il est le fruit de l'amour charnel, l'enfant est charnellement la demeure de cet amour qui demeure un mystère inaccessible même à ceux qui le vivent: que la chair puisse signifier l'amour. C'est de ce mystère procréateur dont la charge affective et symbolique est contenue dans l'union des époux que, du point de vie éthique (car il est le seul qui assume le tout de la vie humainee), il est injuste et inhumain de priver l'enfant qui constitue l'être-là effectif de ce mystère (le positiviste le plus borné est dépassé — cela se voit à son souci — par l'amour simplement paternel, pour peu qu'il se donne la peine de se charger d'enfants). C'est ce mystère qui constitue l'enfant dans son être comme capable à son tour d'avoir accès à l'autre dans l'amour: l'enfant est en soi-même la réalité de la relation.

Conséquences

La maternité qui élimine l'homme si peu que ce soit ne peut que conforter l'autarcie féminine, réduire l'homme au rang d'appendice. Non seulement donc d'un côté le bébé conçu artificiellement peut renforcer l'auto-satisfaction féminine, d'autant plus si la femme a connu davantage de déceptions sentimentales et de frustrations sexuelles, mais de l'autre côte, il matérialise la frustration masculine qui doit refouler le signifié unitif de la pulsion, détruisant le lien de la pulsion au désir tourné vers l'autre, le seul lien qui relie charnellement le père à l'enfant. Car malgré tous les efforts de dissociation mentale, ce qui est signifié par l'éjaculation où s'actualise la pulsion masculine, c'est la procréation possible certes, mais c'est d'abord et avant tout le désir de l'autre, l'union charnelle avec la femme aimée, médiatrice de la paternité. L'acte sexuel qui unit deux êtres a l'amour comme signification objective (même en l'absence d'amour subjectif il en signifie la nostalgie); ce qui se passe alors dans chaque corps ne peut en être dissocié, ce qui montre que la structure d'éros et de son rapport à la procréation est objectivement donnée et non instituée: elle est rencontrée et assumée par les sujets qui la trouvent en eux (l'amour, c'est toujours la même chose et c'est chaque fois unique); c'est elle qui constitue leur être, dans sa corporéité, comme être pour autrui. Le recours à la technique, même accepté ou voulu par l'homme dans le couple stérile, va donc objectivement contre la nature non seulement du désir masculin mais en fin de compte aussi du désir féminin, puisque la réalisation artificielle représente la perte de la relation charnelle à l'homme aimé comme ce par quoi advient l'enfant. Le fait d'avoir «par ailleurs» une vie sexuelle dite normale n'y change rien: l'enfant demeure nécessairement produit en dehors de la rencontre avec le désir de l'autre. La pulsion masculine, réduite à sa matérialité dans le cas où elle s'actualise par masturbation (laquelle, même voulue par une fin honorable, ne peut cesser de signifier la misère sexuelle par excellence, surtout si elle est solitaire), détournée qu'elle est du sexe de l'autre, ne trouve pas son issue dans l'accueil de l'autre au désir, mais dans une éprouvette.

C'est assurément bien plus grave dans le cas de la fécondation avec donneur où l'homme doit faire bien plus qu'adopter l'enfant de sa femme ou porté par elle: il lui faut faire le deuil de la paternité, un deuil non partagé avec la femme: castrateur. L'enfant, biologiquement adultérin, l'est symboliquement aussi, malgré toutes les dénégations: le biologique ne cesse d'être cela même qui est signifiant dans le symbolique. Ainsi voit-on mal que la loi positive puisse permettre à un père de «reconnaître» un enfant reconnu comme n'étant pas le sien. Ce serait une violation manifeste du droit naturel par le législateur ainsi, par ailleurs, que par la femme qui se ferait faire un enfant ou en porterait un qui ne serait pas de son mari.

S'il y a une incontestable évidence de la loi naturelle relativement au

caractère illicite de toutes les formes de fécondations avec donneur(s), on peut constater qu'il en est de même, quoiqu'à un moindre degré, touchant les fécondations dites homologues. Dans tous les cas, comme l'indique *Humanae vitae* et toute la tradition du Magistère, c'est la dissociation des éléments de la réalité totale (pulsion, désir, amour, procréation) qui est jugée contraire au bien de l'homme, c'est à dire à son essence qui appartient en commun au père, à la mère et à l'enfant. Pour l'enfant, c'est la racine même de sa relation à ses parents et à la chaîne humaine qui est menacée par la reproduction artificielle. Ce n'est pas seulement en effet la reproduction qui est artificielle, mais ce qu'elle produit, l'être de l'enfant: toucher à la reproduction, c'est toucher à l'origine; le symbolique chez l'enfant, s'enracinant dans une origine artificielle, risque fort de constituer une psyché fermée à ce qui n'est ni produit ni posé mais transmis, et malheureuse d'une irrémédiable nostalgie. La production de l'homme par l'homme technologue doit logiquement donner la vie à des individus sans ascendance autre que «La-technique». Celle-ci accédant au statut de principe et d'origine, c'est tout le rapport de l'homme à la technique qui devrait s'en trouver inversé, la technique étant devenue l'origine de l'homme.

À l'image de Dieu

La fécondation artificielle, nous avons voulu le montrer, est extrêmement négative du point de vue simplement humain: c'est l'homme dans son être dont la relation à sa propre humanité se trouve modifiée pour ne pas dire blessée. La seule position tenable (?) pour justifier un tel mode de reproduction consiste à mettre clairement en question la notion éthique de valeur, poser que rien n'a de valeur en soi parce qu'il n'y a pas de «valeur en soi». C'est une hypothèse philosophiquement envisageable: elle se doit d'avouer son anti-humanisme tant théorique que pratique. En tout état de cause elle est totalement opposée à la foi chrétienne aussi bien qu'au respect de l'homme tel qu'il est.

Car le couple fécond (*Gn* 1, 27-28) a été créé comme une image du Dieu vivant, du Dieu Amour, du Dieu Trinité. Ce qui de manière ultime et indépassable donne son sens spirituel à l'amour charnel, à éros dans lequel l'autre doit devenir l'aimé, l'*agapétos* (*Mt* 3, 17 et par.) c'est qu'il doit, étant image, acquérir la ressemblance à Dieu en voulant ce que Dieu veut (la loi naturelle se révèle alors comme loi divine, cfr *Mt* 19, 8), car c'est en assumant totalemente notre propre nature que nous réalisons en nous la fin voulue par Dieu, notre divinisation non point solitaire mais dans la communion du plérôme. Or cela commence par la parole donnée dans le mariage qui réalise ce qu'il signifie: l'assomption du biologique et du psychique dans le spirituel; il est sacrement par excellence puisqu'il est en soi-même (aussi bien comme *res* que comme *sacramentum*) alliance,

une alliance sans repentance: indissoluble. La parole donnée en effet, au delà de l'inconstance naturelle du désir, rend témoignage du caractère inconditionnel de l'amour. A cette condition et dans cette condition la rencontre charnelle des personnes et, à partir de là, toute la vie familiale peuvent être reconnues comme le lieu d'exercice «naturel» de vertus qui sont déjà «théologales»: Il n'y a pas d'amour au sens simplement humain sans une foi donnée et reçue; sans l'espérance qui par la représentation d'un enjeu et d'un sens qui transcende les épreuves, donne à la volonté son motif et le courage de s'exercer; sans la capacité de se donner, de s'en remettre à l'autre, de dépasser les simples relations économiques de contrat et d'échange. Tout homme porte en lui naturellement le désir de ces vertus pour accomplir son humanité. Elles représentent la seule instance susceptible de permettre le dépassement de la logique du seul désir dans le cercle de laquelle, sinon, chacun est fatalement enfermé: cercle de la concupiscence dont les objets privilégiés sont, plus radicalement encore que l'argent ou le pouvoir, le sexe et l'enfant-fétiche. Ces vertus permettent l'entrée du désir dans le temps, le temps de l'amour qui est le temps de la patience (*1 Cor* 13, 4-7). Alors l'aimé peut dire à l'aimée (*Mc* 1, 11 et par.) *en soî eudokesa, in te complacui*, «en toi j'ai mis mon amour». Mais alors que la vie divine, parce qu'éternelle, est d'emblée amour, (elle est immédiatement un amour qui est de soi médiateté puisqu'il inclut altérité et relation), éros en revanche exprime la dimension temporelle et même spatiale de l'amour qui, loin de s'accomplir en fuyant le temps dans l'*épokè* de la passion, se doit d'assumer les médiations charnelles dans leur tout et dans leur unité. Cette unité de l'amour et de la chair s'accomplit effectivement dans la procréation, et l'accomplissement ne peut être dissocié de ce qu'il accomplit! A l'inverse, la dissociation ne peut que désigner une séparation, une blessure faite à l'amour.

C'est au moins à un double titre que la nature divine constitue l'archétype de l'amour humain: *d'abord* en ce que le couple comme tel est image (il n'a pas été créé comme tel *ratione peccati*!); «comme tel» signifie à la fois une altérité originaire qui fonde une relation et le fait que cette relation est ouverture à l'altérité:

> Homme et femme il les créa;
> il leur dit: soyez féconds...

Ensuite en ce que l'union comme telle est image: elle l'est en étant intrinsèquement génératrice et non pas comme séparée de la génération. Ainsi l'acte conjugal accomplit sa perfection propre (l'union des époux) en étant procréateur. Le contenu de cette unité de l'amour des époux n'est par conséquent rien d'autre que l'unité de l'acte et de la procréation; on peut dire alors que l'amour (l'esprit de l'unité) procède de l'acte et de la procréation, laquelle est hypostasiée comme fils (fille) engendré(e) dans l'amour: l'amour conjugal fécond a bien en soi, à tous égards, une structure trinitaire.

C'est n'est donc pas seulement en tant qu'individu doué de mémoire, d'intelligence et de volonté (SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. X) que l'homme est image de la Trinité, mais en tant qu'être se recevant d'un autre (cfr *Gn* 2, 21-24; 4, 1). C'est ainsi et non autrement qu'il est une personne: spirituelle en se recevant spirituellement, mais aussi charnelle en se recevant charnellement. Si nous pouvons reconnaître la trace (*vestigium*) de Dieu créateur jusque dans la réalité de notre condition charnelle, (et il faut qu'il en soit ainsi pour que le point de départ de notre mouvement vers Lui soit adéquat et proportionné à son terme: nous sommes protologiquement image pour que, eschatologiquement soit possible la «vision face à face»), ce ne sont «ni la chair ni le sang qui nous le révèlent, mais le Père» (Mt 16, 17), car c'est dans sa relation d'amour à son Père que le Fils veut nous faire entrer.

Or c'est parce que le Père est librement, éternellement et par soi amour qu'il veut se recevoir comme origine de l'Esprit par l'engendrement de son Verbe (c'est pourquoi l'Esprit est déjà, dans l'immanence divine, l'archétype de l'union hypostatique des deux natures dans le Verbe incarné), lequel est lui aussi Amour en raison de sa conformité au Père dont il reçoit la puissance de réaliser avec Lui, mais chacun selon son mode d'être hypostatique ou personnel propre, l'unique procession de l'Esprit qui est l'acte de l'essence divine trine: qui est Amour. La Trinité est la réalité d'une parfaite circularité ouverte; le respect (l'amour) de cette perfection suppose la libre obéissance à la loi inscrite dans ce qu'Elle a créé et qui est comme la signature de Dieu dans les choses, une obéissance qui ne nous humilie nullement mais qui est imitation de l'obéissance du Fils éternel (*Ph*, 2, 8), par laquelle il est Fils (*Jn* 14, 28; 15, 10).

De même qu'il y a procession de l'Esprit parce qu'il y a Amour, (quoiqu'en Dieu il n'y ait ni causalité ni postériorité) et que l'Esprit est l'hypostase, la réalité même de cet amour inter-personnel, de sorte que le Fils n'est pas davantage engendré en dehors de l'Esprit que l'Esprit ne procède que du Père, de même, dans le temps où nous apprenons, sous la motion de la grâce, infusion en nous de l'Esprit-Paraclet, à imiter la perfection divine, l'enfant ne peut pas plus être produit en dehors de l'union en acte de ses parents que cette union ne peut exclure l'enfant. L'enfant est à la fois engendré charnellement par l'acte charnel qui signifie l'amour dans lequel il est accompli, en quoi il est image du Fils, et il est comme l'incarnation de cet amour, l'image par conséquent de l'Amour hypostatique qu'est l'Esprit.

La vocation trinitaire du couple étant de par sa constitution naturelle le devenir-trois en raison de l'amour, il n'y a pas d'un côté l'amour et de l'autre l'enfant, mais l'amour comme principe et comme fin et, dans l'amour et par l'amour, l'enfant.

«Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni».

L'HABITAT PRIMARIO DELLA PERSONA IN UNA SOCIETÀ UMANIZZATA *

PEDRO-JUAN VILADRICH

1. Uno strano e frustrante paradosso: con migliori mezzi, peggiori risultati?

È possibile stabilire un significativo parallelismo tra la situazione della famiglia e quella dei diritti umani nel mondo contemporaneo. È possibile osservare — come avviene nel caso dei diritti dell'uomo — una sempre piú profonda coscienza dell'importanza della famiglia. Allo stesso tempo, però, in virtú di un inquietante paradosso, proprio la famiglia e i diritti umani sono oggetto oggigiorno di costanti e gravi violazioni.

In quale altra epoca si è avuta l'attuale sovrabbondanza di bibliografia da parte delle diverse scienze riguardo alle alternative familiari proposte dalle grandi ideologie filosofico-politiche, dalla saggistica e dalla letteratura di massa, dalle politiche demografiche degli Stati e degli Organismi Internazionali, dai movimenti associativi e rivendicativi in materia sessuale, matrimoniale e familiare, dai cambi legislativi del Diritto di famiglia dei piú svariati orientamenti, senza discendere all'importante terreno della realtà concreta dove coesistono le piú eterogenee condotte matrimoniali e modalità sessuali?

Tuttavia, tutto questo imponente ed incomparabile dispendio di energie alla ricerca di una miglior formula familiare coincide, nella nostra epoca, con una degradazione — non meno imponente ed incomparabile — di quegli indici di qualità umana nella convivenza sociale che piú direttamente sono in relazione con il buon esito o il fallimento delle strutture familiari. Ne sono esempio la diminuzione del tasso di matrimoni contratti e della natalità, l'incremento della contraccezione, dell'aborto clandestino e legalizzato, delle rotture matrimoniali di fatto e di diritto, del numero di bambini abbandonati e maltrattati, del suicidio infantile e giovanile, del tasso eziologico familiare di psicopatie infantili e adolescenziali, della delinquenza, droga e alcolismo giovanile, dell'indice di delitti sessuali, del tasso di invecchiamento della popolazione, delle soluzioni ex-

* Conferenza tenuta al Convegno internazionale sulla Famiglia, Roma.

trafamiliari per la cura dell'infanzia o della terza età, dell'interesse per l'eutanasia, ecc...

Questa situazione paradossale — sofferta anche dai diritti umani — per cui proprio lí dove ampi settori hanno messo in gioco notevoli sforzi sembra che si ottengano i peggiori risultati, tende a generare una situazione di disincanto di impotenza che si trova ad un solo passo dal convertirsi in coscienza collettiva di frustrazione.

2. La favola del viaggio al Polo Nord

Perché si producono frutti cosí scoraggianti proprio lí dove il nostro secolo ha dedicato sforzi cosí intensi e numerosi per migliorare le relazioni sessuali e per ricercare piú valide alternative matrimoniali o familiari? Non esiste forse un generale consenso sul fatto che le relazioni tra la coppia umana e tra genitori e figli debbano essere piú profonde, piú autentiche e piú personali? Chi non invoca l'amore e la libertà come valori della persona che devono essere contenuti nei vincoli tra uomo e donna e tra consanguinei? Perché, dunque, questo paradosso?

Questa crisi della famiglia mi ricorda la suggestiva favola del viaggio al Polo Nord. In mezzo ad un vasto paesaggio gelato, frustato dal vento, scivola una slitta. Avviciniamoci ad osservare con attenzione la scena. L'unico occupante della slitta viaggia verso il Polo Nord. Sul suo volto, coperto di aghi di ghiaccio, risaltano occhi febbrili fissi con ansia all'orizzonte. La slitta corre con la fretta di chi ha paura di arrivare tardi. Il viaggiatore, avvolto nel suo ricco equipaggiamento, che è tutto ciò che possiede, non si concede distrazioni. Non permette che la muta di cani devii di un apice dal settentrione. Non concede tregua al loro sforzo e non ne diminuisce la velocità. Tutto, in lui, è volontà tesa a raggiungere quanto prima la mèta. Nel raggiungere il Polo Nord ha messo le sue migliori energie, la piú profonda delle sue speranze, il significato finale del suo destino. Soltanto di tanto in tanto il nostro viaggiatore si ferma un istante per controllare se la direzione è esatta e quanta distanza lo separi ancora dal Polo Nord. Ed ecco la sopresa! Gli strumenti gli dimostrano, senza dar luogo a dubbi, che la direzione è esatta, ma la distanza dal Polo Nord aumenta continuamente. Verifica piú volte, invano, i suoi strumenti: non si sono danneggiati, non c'è errore nella misura, la direzione è buona, ma la distanza continua ad aumentare. Il nostro viaggiatore, tra scoraggiamento e speranza, forza sempre piú la velocità, frusta senza pietà i cani e li lancia vertiginosamente in mezzo al vento con la disperazione di chi fugge. Ciò nonostante, tutto è inutile. Ad ogni successiva misurazione, nonostante l'esattezza della direzione, il Polo Nord si allontana sempre piú...

Che cosa succede al protagonista di un cosí drammatico viaggio? Per scoprirlo ci conviene allontanarci dal dettaglio della scena. È necessaria una prospettiva piú ampia per dominare tutto il contesto. Fatto ciò è molto piú facile rendersi conto che quel vasto paesaggio gelato, al cui interno viaggia una minuscola slitta, non è altro che una immensa distesa di ghiaccio, un colossale *iceberg*, che si «muove verso il Sud ad una velocità molto maggiore di quella con cui il nostro povero viaggiatore corre verso il Nord». La mèta del viaggio e gli ideali dell'equipaggio erano nobili. Lo sforzo, ammirevole. Però, la base che sosteneva tutta l'avventura era cosí radicalmente errata da condurlo fatalmente verso il polo opposto.

Anche nell'attuale crisi della famiglia è consigliabile una prudente prospettiva che ci eviti di diventare vittime delle apparenze. Questa crisi non è tanto una crisi di mancanza del desiderio di ideali — ci sono, infatti, sintomi di loro prossime rivendicazioni — quanto di un radicale errore alla base stessa dalla quale si perseguono quegli ideali di miglioramento della coppia umana. E questo errore di fondo conduce le piú diverse alternative sessuali, matrimoniali e familiari, che si intraprendano su questa base, alla fatale produzione di controvalori, all'impoverimento dei legami umani ed alla coscienza permanente di frustrazione.

È questa, a mio avviso, la questione: il momento attuale non è quello adatto a riunire compagni per un viaggio, probabilmente alla cieca, verso la frustrazione, ma quello, lasciando da parte i tentativi, per concentrare le energie alla ricerca della vera base, dell'autentico fondamento, di ogni comportamento umano degno di questo nome. Il resto verrà in aggiunta.

3. L'umanizzazione della società inizia con la famiglia

Orbene, la radice naturale della famiglia è il matrimonio e la radice del matrimonio è la natura personale dell'uomo (uomo e donna). La perdita dell'identità dell'essere personale dell'uomo (nella sua mascolinità e femminilità) è la causa radicale della perdita dell'identità del matrimonio; questa, a sua volta, è la ragione principale della perdita d'identità della famiglia in quanto cellula naturale e basilare di ogni società autenticamente umana.

Ciò che è in gioco, sullo sfondo della crisi della famiglia all'orizzonte del XXI secolo, è la falsificazione o il riscatto della natura «naturale» dell'uomo, l'alienazione o la salvaguardia della sua condizione e della sua dignità di persona umana, unica ed irripetibile, libera e responsabile dei propri atti. Cosí come venga considerata la natura della persona umana — uomo e donna — tale sarà quella del matrimonio e quella della famiglia. Cosí come si consideri la famiglia, tale sarà la società e tale sarà l'uomo. La perdita o il recupero dell'autentica natura della persona uma-

na è il nocciolo, la radice, della crisi del matrimonio e della famiglia nel mondo contemporaneo; la causa ultima del rischio di una società disumanizzata. Ricostruire il matrimonio e la famiglia — e, di conseguenza, la società intera — alla luce delle esigenze della dignità personale dell'uomo: questa è la sfida.

4. Matrimonio reale e apparenza legale

Prima di passare ad esaminare la natura dell'alleanza matrimoniale o patto coniugale — il «sí» pronunziato dai contraenti — mi sembra conveniente sfatare il mito della cerimonia e della legalità.

Molte persone sono convinte che l'unica differenza tra una unione di fatto tra uomo e donna ed il matrimonio consista nella celebrazione di quest'ultimo mediante i requisiti di forma e di solennità prescritti dalla legalità vigente e che sia stato ufficialmente registrato: una cerimonia legale che, invece, non si è svolta nel primo caso. Tuttavia, nei due casi non ci sarebbero sostanziali differenze nella natura delle relazioni «maritali». La differenza consisterebbe nella celebrazione legale e nella corrispondente registrazione. Il primo caso si troverebbe al margine del diritto per mancanza di celebrazione legale; il secondo, invece, sarebbe «matrimonio» proprio perché la celebrazione formale lo renderebbe una realtà legale ed ufficiale. Il matrimonio, quindi, sarebbe il modo legale di «fare le cose» tra un uomo ed una donna; gli altri sarebbero modi extralegali. Il matrimonio, per concludere, sarebbe la vita maritale legalizzata.

Formalismo e legalità sono, al giorno d'oggi, come due grandi cortine fumogene che rendono particolarmente difficile la percezione della vera natura dell'alleanza matrimoniale o patto coniugale. È, pertanto, molto importante cogliere il nucleo essenziale di ciò che adesso ci interessa: il «sí» dei contraenti. Infatti ciò che rende matrimoniale il *sí* non sono i formalismi legali, ma *il contenuto reale e naturale dell'intenzione* che l'uomo e la donna hanno al momento di unirsi tra loro.

La questione che affrontiamo adesso è della massima importanza perché da essa dipende la distinzione tra sostanza e forma, tra realtà naturale del matrimonio e apparenze legali, tra l'essere il matrimonio vero o sembrarlo soltanto a motivo degli aspetti legali. Tale confusione, ai nostri giorni, si dà con troppa frequenza.

Mi sembra che siano molto pochi i genitori e i figli che, per sapere esattamente che cosa significhi essere genitori o figli, accedono al Codice civile. La paternità, la filiazione, in definitiva la famiglia, sono, infatti, prima di tutto, realtà naturali. È per questo motivo che un buon padre di famiglia, un buon figlio, si manifestano per ciò che sono, e riescono a vivere pienamente i legami che li uniscono tra loro piú come frutto della pratica delle fondamentali virtú umane (generosità, lealtà, giustizia, ecc.) e

di un profondo ed intenso affetto (amore, tenerezza, ecc.), che come conseguenza di determinati titoli legali: stato di famiglia, iscrizione all'Anagrafe, assegni familiari dell'assistenza sociale, ecc. La stragrande maggioranza delle persone distingue facilmente, quasi senza rendersene conto, la *realtà naturale* della famiglia da quell'altro aspetto che potremmo chiamare — per capirci meglio — la «burocrazia» che l'esistenza di una famiglia porta con sé.

Tanta chiarezza non è frequente, invece, quando si tratta del matrimonio. Può essere che le formalità burocratiche previe alla celebrazione, la forma esterna e la solennità che accompagnano il preciso istante in cui si contrae il matrimonio; l'idea, molto diffusa, che i fidanzati stanno «adattando» la loro storia sentimentale ad alvei legali ben determinati senza i quali non potrebbero «sposarsi» e convertire la loro unione in «matrimonio»; la sensazione che sposandosi e per potersi sposare bisogna «sbattere il naso» contro il diritto e adattarsi a ciò che esso prescrive in modo obbligatorio; può essere che tutti questi motivi finiscano per creare la convinzione — abbastanza diffusa — che il matrimonio è, *prima di tutto*, una realtà legale, una struttura prevista dalla legge per legalizzare le relazioni sessuali, un prodotto giuridico. In definitiva, un qualcosa che si sovrappone alla storia sentimentale dei contraenti che, grazie alla legislazione, si trasforma in «matrimonio».

In quest'ottica avviene spesso che molte persone pensino che chi «li sposa» è il parroco, o il funzionario del Comune (il sindaco) o, comunque, il diritto. E gli stessi, se necessario, «sciolgono» il loro matrimonio. Tende, allora, a sfumarsi il significato del matrimonio come realtà interpersonale e naturale tra i contraenti per venir assimilato ad una realtà formalistica e burocratica. Quando questo avviene, si è perso il senso piú reale e piú naturale del vero matrimonio.

Prima ancora che realtà legale positiva, il matrimonio ed il diritto naturale a sposarsi sono realtà naturali consustanziali alla stessa natura umana che ne fissa l'essenza e le linee maestre. Soltanto in un *secondo momento* il legislatore può intervenire per regolare in modo ordinato l'esercizio del diritto a sposarsi; cosa che implica la convenienza di una normativa o «diritto matrimoniale». È chiaro, però, che *primariamente* il matrimonio, come unione coniugale, non è un fenomeno legale, bensí una realtà naturale previa alla legalità. Quando il legislatore interviene per regolare questa realtà naturale, per garantirne un esercizio ordinato, non deve alterarla, sostituendola con un artificio legale, cosí come non dovrebbe neppure cambiarne, per mezzo delle leggi, la direttrice di ciò che il matrimonio è per esigenze di natura.

È ovvio che un determinato sistema matrimoniale — non mancano esempi del passato e dei giorni nostri — può andare al di là delle sue competenze chiamando *in modo legale* matrimonio l'unione di un uomo e di una donna che vogliono utilizzare la cerimonia del matrimonio soltanto per ottenere la nazionalità di un certo Paese o come mezzo per poter

emigrare; può ottenere la qualifica «legale» di matrimonio anche una unione voluta dai contraenti esclusivamente a fini ereditari, rifiutando esplicitamente tutti gli altri fini oggettivi del matrimonio; cosí come può ottenerla anche una unione passeggera, per uno o due anni; o una unione in cui si rifiuti qualunque apertura ai figli, includendovi il proposito di abortire e, se fosse necessario, anche l'infanticidio; oppure anche una unione contratta per le forti pressioni della famiglia che coartano la legittima libertà dei contraenti; e, infine, per segnalare un esempio-limite, una unione tra omosessuali.

Se è chiara la distinzione tra realtà naturale e realtà legale cosí come il primato del naturale sul legale, ci renderemo conto che i precedenti esempi non sono altro che casi di «matrimoni legali» in cui non si dà *matrimonio naturale*. Infatti, per quanto due omosessuali abbiano tra le mani un certificato di matrimonio, non esiste tra di loro, né potrà mai esistere, la *realtà naturale del matrimonio*. In questo caso si applica a pennello il detto popolare: «Benché di seta la scimmia si vesta, scimmia essa resta».

Il desiderio, che a volte si traduce in campagne di opinione, di nascondere sotto il nome legale di matrimonio delle relazioni che, nel piano naturale, non possono essere tali, altro non è se non il tributo che l'errore si vede obbligato a rendere alla verità: camuffarsi ipocritamente con i suoi panni. Chi agisce cosí, come il legislatore che gli desse ragione, non è in grado, però, di cambiare la realtà naturale delle cose. Se ci provassero, darebbero vita a «matrimoni *legali*» che non sono, tuttavia, *matrimoni veri e naturali*.

Quando si dà questo andare al di là delle proprie competenze, in una qualunque delle sue forme, ma in special modo se si alterano l'«uno con una» e il «per sempre», la realtà naturale del matrimonio viene sostituita da una situazione esclusivamente legale. In tali sistemi matrimoniali il termine «matrimonio» acquista un significato ampio ed ambiguo che comprende relazioni molto diverse tra loro ed aventi contenuto «maritale» cosí differente e contraddittorio da costituire una vera e propria Babele in cui l'unico punto in comune sarebbe dato dalle identiche formalità legali della celebrazione. In questo modo il «matrimonio», inteso esclusivamente come situazione legale, finisce per confondersi con determinate forme di celebrazione e con lo stato di legalità che da esse deriva. Finisce cosí per diventare una pura forma suscettibile di ricevere qualunque contenuto.

5. Agonia della legalità matrimoniale meramente formale

Questo fenomeno di «svuotamento» del matrimonio, che nel panorama giuridico attuale è generalizzato, tende a peggiorare nei sistemi divor-

zisti. Infatti, quanto piú un sistema è divorzista tanto minore è l'interesse dei contraenti e del legislatore per assicurarsi che il «sí», o consenso, sia autenticamente pieno e totale. Ed il motivo è che, sia stato autentico o no, il «sí» non produce un effetto indissolubile visto che si ammette, indipendentemente dalla patologia del patto, la dissoluzione del matrimonio, per mezzo del divorzio.

Un sistema divorzista, produce tre grande lacerazioni:

a) da un lato, favorisce una progressiva *banalizzazione* del «sí», o consenso (un «sí» che si possa ritrattare perde valore);

b) dall'altro, agevola la diffusione dell'idea che «sposarsi» sia un atto di conformismo sociale, un «passare allo sportello della legge» (burocrazia) per ottenere il permesso, il documento, che permetta di avere relazioni sessuali, o figli, con «onorabilità sociale», nell'ambito della legalità.

c) Infine, l'ambiguità, perché questo sistema finisce per dare indiscriminatamente la qualifica di «matrimonio» a tutta una serie di unioni, molto diverse e contrapposte tra loro, che poco hanno a che vedere con il significato naturale vero e proprio dell'*unione coniugale*.

Di conseguenza va perdendo nitidezza il senso naturale e proprio del matrimonio e si vanno riunendo sotto il nome puramente *legale* di matrimonio tutta una serie di modalità sessuali il cui denominatore comune consiste nel fatto che le parti «sono passate davanti al funzionario del Comune» ed hanno, perciò, un certificato legale. Dato che il reale contenuto di queste unioni è svariatissimo e contrastante, e che l'unica cosa che hanno in comune è la formalità di «passare dallo sportello della legge», il termine «matrimonio» si trasforma in una parola il cui unico significato è quello di «formalità legale e sociale dovuta alle convenzioni» e priva di un contenuto preciso, concreto ed univoco.

Per indicare questo stato di cose ho utilizzato l'espressione *agonia dello sposalizio legale*. Al contrario, il recupero del prestigio del matrimonio non potrà venire se non dalla riscoperta del *matrimonio naturale* o *vero*.

La reazione di molti che non vogliono adulterare l'autenticità delle loro storie sentimentali facendole passare «attraverso la formalità sociale, legale e convenzionale» del matrimonio trova, da questo punto di vista, una profonda e seria giustificazione.

È vero, però, che il matrimonio, nel suo effettivo significato di realtà naturale, non consiste in tale ambigua e onnicomprensiva formalità legale. Non è meno certo, però, che per una gran parte dei nostri contemporanei il matrimonio si è convertito in puro documento legale o in una formalità sociale richiesta dallo *status* di «onorabilità». E se la nozione di «matrimonio» si è ridotta a questo, chiunque abbia un minimo di autenticità, di sensibilità e di anticonformismo nei confronti dei convenzionali-

smi ipocriti e vuoti, penserà — soprattutto se, inoltre, da questo tipo di «matrimonio» si potrà sempre fare marcia indietro con il divorzio —: perché bisogna sposarsi? chi ha dato al legislatore, al funzionario del Comune, al potere, l'autorità per decidere — accettata questa concezione formalistica e divorzista del «matrimonio» — che sono «socialmente accettabili» soltanto le unioni che non si rifiutino di passare per i «tramiti burocratici»? Che reale differenza esiste tra una relazione sessuale accettata «finché non ci stanchiamo l'uno dell'altra» e che sia passata dall'ufficio comunale per essere «legalizzata», da un'altra esattamente uguale in cui, però, i soggetti in questione reputino superfluo chiedere al funzionario del Comune il permesso per vivere questo tipo di relazione? Se dal punto di vista del contenuto — «fino a che non ci stanchiamo l'uno dell'altra» — tutte e due le relazioni sessuali sono identiche, non è forse dimostrazione di conformismo, superficialità e ipocrisia sollecitare una «legalizzazione» e credere che con un pezzo di carta in mano la relazione sessuale si sia trasformata in qualcosa di sostanzialmente diverso da quell'altra identica relazione sessuale che, però, i soggetti interessati hanno iniziato e continuano a vivere al margine della legge?

6. Cosa significa sposarsi? La dinamica tra l'amore e il matrimonio legale

Una volta messi in guardia nei confronti del mito della cerimonia legale, dobbiamo ritornare a considerare la connessione tra amore coniugale e alleanza matrimoniale. Che cos'è che trasforma l'amore tra uomo e donna in amore tra sposo e sposa? Che cos'è l'alleanza o patto matrimoniale? Che cosa aggiunge questa alleanza o patto all'amore coniugale?

a) *L'invito all'unione*

L'amore tra uomo e donna facilita l'unione; tende a far sí che uomo e donna siano una unità nell'aspetto coniugabile — mascolinità e femminilità — delle loro nature. La dinamica naturale dell'amore tra uomo e donna è questa tensione verso l'unione. Tanto piú l'amore è pieno e totale, tanto meno si soddisfa con un incontro passeggero, e tanto piú, al contrario, inclina gli amanti a unire i loro destini, a vivere insieme.

Facciamo attenzione al fatto che questa dinamica o tendenza naturale in principio è soltanto questo: una tendenza o, se si preferisce, un invito a coloro che si amano e sono desiderosi di stare insieme ed uniti tra loro. Una cosa, però, è questo invito all'unione coniugale — inclinazione connaturale all'amore tra uomo e donna — ed un'altra ben diversa è l'es-

sere comunità coniugale, essere cioè marito e moglie. Quest'ultimo tipo di unione non nasce per generazione spontanea, senza che gli amanti se ne rendano conto. Poiché l'unione coniugale implica donarsi — non semplicemente avere una relazione — all'altro come persona maschile o come persona femminile, tale donazione o viene decisa dalla volontà degli amanti oppure non si produce. L'inclinazione ad unirsi, non assunta da entrambi mediante una decisione della volontà, rimane un semplice invito e l'unione non ha luogo. E questo perché le persone non possono venir unite tra loro senza che lo vogliano con un atto di volontà esplicito.

Sentire il desiderio dell'unione totale e decidersi a viverla in concreto sono, quindi, due pagine essenzialmente diverse del diario di bordo di ogni storia sentimentale. È necessario, perciò, distinguere la decisione che dà vita all'unione coniugale da qualunque altro atto d'amore passato o futuro che ci sia stato o ci sarà tra gli amanti.

b) *La decisione di volersi amare*

Questa decisione fondazionale è una pietra miliare nuova, originale ed irripetibile tra tutti gli atti d'amore della loro storia comune, perché questa decisione ha per oggetto una realtà anch'essa nuova, originale ed irripetibile: tale atto di volontà — che per questo è nuovo, originale ed irripetibile — non è uno qualunque degli atti d'amore, bensí è tale che trasforma l'amore in un impegno. Gli amanti sono coloro che si amano, gli sposi coloro che, in piú, si sono *impegnati* ad amarsi.

c) *L'amore come impegno*

Fissiamo per un momento la nostra attenzione su uno straordinario aspetto dell'impegno. Coloro che, poiché si amano, decidono di (vogliono) amarsi — impegnare l'amore è questo — prendono una decisione riguardo al futuro. È vero che l'uomo è un essere che non «è» (presente) tutto ciò che «può essere» (futuro) in un unico atto esistenziale; per realizzare tutto ciò che può essere, ha bisogno di fare esperienza e questo richiede «tempo»: il tempo di vita di ciascuno. Ma è anche vero che l'uomo può far dono di tutto ciò che in futuro «potrà essere» e può donare tutto il suo futuro in un atto al presente, con una decisione *hic et nunc*. La sua volontà è tale che gli permette di trasformare l'estensione in intensità. La dimensione piú profonda e grande della libertà dell'uomo è che, essendo libero (cioè padrone di se stesso) può, con una decisione della volontà, dare oggi tutto il suo futuro ad un'altra persona. Impegnarsi è questo: decidere liberamente di donarsi.

L'impegno, pertanto, è sempre un atto di donazione del proprio futuro e un atto supremo di libertà perché soltanto chi è padrone di sé può decidere di darsi. Con questo atto volontario, l'uomo decide oggi di essere in futuro cosí come si è impegnato ad essere. In questo l'uomo è e può essere ciò che vuole essere. Non abbandona il suo futuro al caso, alle circostanze, a forze sconosciute, non permette che altri siano protagonisti della sua vita. Attrae a sé il futuro — ciò che non è ancora avvenuto —, lo trasforma in dominio della sua volontà libera e decide *hic et nunc* che prenda una determinata direzione. Decide, quindi, di essere padrone del proprio destino. Chi non sa impegnarsi, non sa vivere la sua vita nella piú profonda dimensione della sua condizione di persona.

Eccoci, dunque, all'impegno coniugale: uomo e donna prendono — oggi — la comune decisione di donarsi reciprocamente tutto quanto il loro «*essere*» e tutto quanto il loro «*poter* essere» come mascolinità e femminilità; impegnano il loro amore coniugale totale (presente e futuro) o, se si preferisce, si costituiscono in unione coniugale totale. Questa decisione di costituirsi in unione coniugale, essendo un impegno presente che riguarda tutto il futuro, deve essere una decisione *libera*, pienamente libera. Infatti quanto piú grande è l'impegno, tanto piú deve essere la libertà di chi si impegna.

d) *Amore, libertà e futuro*

È evidente che siamo giunti a considerare il punto fondamentale: il momento in cui si mette in gioco la libertà nell'unione coniugale. Uomo e donna, nonostante si amino in quanto tali, sono liberi di non impegnare il loro amore per trasformarlo in amore impegnato. Possono non essere completamente convinti del loro compagno o possono non essere entusiasti dell'idea di impegnarsi in una unità totale; la loro storia d'amore può soffrire qualunque peripezia portandoli anche a lasciarsi in un momento cruciale della vita. Una serie di intrusi — lo Stato, le convenienze sociali, i familiari, ecc. — possono voler interferire nella possibilità di impegno con l'intenzione di impedirlo o di imporlo. Conviene, perciò, tener presente che è proprio qui che entra in gioco la libertà dell'amore coniugale. Soltanto gli amanti e nessun altro sono protagonisti dell'impegno che li rende sposi, nessuno può obbligarli in un senso o in un altro. La decisione è soltanto loro. Se non c'è libertà piena, non c'è autentico impegno, né esiste unione coniugale nonostante le apparenze. Il momento della libertà — intesa come immunità da coercizione e come sovrana disposizione di sé nella donazione all'altro — ha come punto centrale il *momento in cui si instaura* l'unione coniugale.

Questo significa che la libertà ha un suo momento, un suo luogo di esercizio. Significa anche che una volta esercitata la libertà, tutti gli altri

momenti non devono venir contemplati dall'ottica di una libertà non ancora esercitata, ma dalla prospettiva del compimento vitale dell'impegno assunto.

Infatti, quando uomo e donna assumono liberamente, per mezzo della decisione fondazionale, l'impegno non solo di continuare ad amarsi come hanno fatto fino a quel momento, ma anche di essere una unica unità nell'aspetto coniugale, l'unione coniugale è già stata instaurata e la libertà di instaurarla o non instaurarla è già stata esercitata. E tutto ciò perché la libertà non consiste nel mantenerla indeterminata nella situazione di chi si astiene dall'assumere qualunque tipo di impegno; essere libero non significa evitare qualunque presa di decisione.

Bisogna riconoscere che spesso le persone sfuggono da qualunque tipo di impegno credendo di mantenersi libere nella misura in cui si astengono dall'impegnare la loro libertà. Questo atteggiamento, in apparenza libero, paradossalmente rende schiavi della paura di impegnarsi e rende incostanti, inconseguenti e informali. Chi ha paura di darsi — sintomo di non essere padroni di sé e del proprio futuro — corre il rischio di diventare schiavo delle proprie passioni. Uomo e donna sono liberi — è ovvio — di non impegnarsi mai. Si è liberi anche di non prendere mai un impegno. In tal caso, però, la libertà, per uno strano gioco del destino, viene brutalmente ridotta ad un suo surrogato proprio in nome della stessa libertà. Infatti chi non si crede libero fino al punto di potersi impegnare, chi non si sente cosí padrone di se stesso da potersi dare perché cosí gli va, in fondo *non è del tutto libero*, è incatenato alla fugacità, alla banalità, al solo presente.

Ecco, quindi, perché in un impegno non si dà perdita della libertà, ma il suo piú completo esercizio. Quando un uomo ed una donna, perché si amano, vogliono elevare a totalità per sempre il loro amore e vogliono esercitare pienamente tutta la loro libertà e capacità di essere unica unità coniugale, l'amore stesso li invita in modo naturale ad impegnarsi, mediante un atto libero della volontà, ad amarsi. È soltanto questo impegno — atto di volontà nel presente che mette in gioco la totalità futura — che instaura realmente l'unione coniugale.

e) *Il volersi amare a titolo di debito. L'alleanza matrimoniale*

La prima dimensione del «sí» dei contraenti è, quindi, quella di essere un *atto volontario di impegno*. Nell'alleanza o «sí» matrimoniale si danno, però, anche altre dimensioni inseparabili. Vediamole.

Sembra conveniente ricordare a questo punto che l'amore tra uomo e donna è, nella sua origine o nascita, un dono *gratuito*. Questo vuol dire che, sia spontaneo, sia volontario o tutte e due le cose, l'amore tra uomo e donna è un regalo. Qualcosa che può essere nato per un qualunque

motivo tranne che per un *dovere*. In principio, perciò, amare è qualcosa che non è dovuto, qualcosa che si dà *gratis*. Si può pertanto dire con proprietà che specifico dell'amore è essere una liberalità, un atto libero e gratuito, una donazione o regalo. In nessun caso una cosa dovuta.

Introduzione della gratuità dell'amore nell'ordine della giustizia — dimensione squisitamente umana della solidarietà e della intersoggettività — è la nuova caratteristica che ci permetterà di comprendere a fondo come — sempre per mezzo della decisione volontaria — l'amore tra uomo e donna si trasformi in amore coniugale o amore tra gli *sposi*.

In effetti uomo e donna diventano sposo e sposa quando, per mezzo di un determinato tipo di alleanza impegnata, si donano *realmente* — senza metafore letterarie — l'uno all'altra tutta quanta la mascolinità e tutta quanta la femminilità, formando cosí tutti e due una unica unità nell'aspetto coniugabile delle loro persone. Mi si permetta di richiamare l'attenzione su questo estremo: l'uomo ormai non possiede piú la sua mascolinità perché l'ha donata alla donna e la donna non possiede piú la sua femminilità perché l'ha donata all'uomo, cosicché non sono piú due (un uomo ed una donna che si amano e che entrano in relazione tra loro) bensí una sola carne, un'unica comunità in ciò che hanno di coniugabile: sposi. Per la sposa l'uomo è il suo uomo; per lo sposo la donna è la sua donna. In quanto mascolinità e femminilità sono possesso comune ed unica comunità di vita. Nessuno li obbliga a *darsi* l'uno all'altra proprio come sposo e sposa; per questo la decisione è libera. Neppure si dovevano reciprocamente il dono di sé: per questo la donazione è nella *origine* — l'instaurazione dell'unione coniugale — un regalo gratuito. Però a partire dall'istante in cui si donano reciprocamente come uomo di questa donna e come donna di questo uomo, si *appartengono* reciprocamente come *sposi*.

f) *Essere comune-unità dovuta: la libera trasformazione dell'amore gratuito in amore dovuto*

Che trasformazione è avvenuta?

È avvenuto che al farsi dono della mascolinità e della femminilità uomo e donna hanno ricostituito realmente l'unità originaria dell'uomo quale prima e piú naturale unione di solidarietà possibile all'Umanità; di modo che l'uomo *è* uomo di questa donna e la donna *è* donna di quest'uomo *formando* l'unità di natura che la coniugalità (mascolinità-femminilità) delle persone umane contiene e rende possibile. Sono una sola carne. In ciò che hanno di coniugabile, ormai, non si appartengono piú nella personale solitudine. Hanno deciso di co-possedersi o di doversi quella co-possessione in unità: si sono *sposati* tra loro. Per questo, propriamente, non sono piú soltanto un uomo e una donna, ma sposi: *sono coppia in*

quanto unità. E questo ritrasformarsi in unità di natura all'interno del coniugabile lo hanno deciso liberamente, o, che è lo stesso, hanno deciso, mediante un atto di libera volontà, *di trasformare la gratuità originaria del loro amore in un'esigenza di giustizia*, in debito d'amore.

Questo è l'aspetto «matrimoniale» del *sí* dei contraenti: con quel «sí» non si tratta di accordarsi a vivere insieme, quanto piuttosto, e piú esattamente, di assumere — con il «sí» — la comunità di vita coniugale come *debito in giustizia*, come *unione reciprocamente dovuta*. Ciò che rende matrimoniale un «sí» tra uomo e donna è il fatto che si danno l'uno all'altra a titolo di debito — si sposano — e si costituiscono in comunità *dovuta e di vita*.

Possiamo, cosí, affermare che uomo e donna si amano perché lo vogliono: il loro amore è un regalo gratuito. Sposo e sposa, invece, sono l'uomo e la donna che, amandosi, hanno deciso, mediante un atto della volontà, di essere mutui co-possessori, hanno deciso di doversi l'amore coniugale, hanno conformato la loro unione ad una esigenza — come vincolo — di giustizia: *poiché si sono resi l'uno dell'altra, si devono l'uno all'altra*. E questa non è una bella metafora: questo *essere l'uno dell'altra*, questo non essere piú due bensí *unione coniugale dovuta* e questo *doversi in giustizia* l'uno all'altra nella dimensione coniugabile (mascolinità e femminilità), vanno intesi in senso rigorosamente letterale.

Questa è la ragione del termine *alleanza* matrimoniale: l'amore e la profonda unità possibile tra uomo e donna si sono convertiti, attraverso quella decisione di impegno, o «sí», in amore ed unità dovuti in giustizia. Mediante l'alleanza, uomo e donna si trasformano in *sposi*: in uomo e donna che si *devono* l'uno all'altra e che sono, a causa di questo vincolo, una *unica comunità di vita e dovuta, nel coniugale*. Scambiarsi in una *alleanza* — il «sí» — il mutuo debito di amore e di unione vitale è *sposarsi*: è trasformarsi in *sposi*.

7. Il recupero del significato personale di matrimonio

È forse cosí che appare l'insolita grandezza e la novità dell'alleanza matrimoniale in rapporto a tutti quegli atti e propositi di amore che solitamente accompagnano la storia amorosa tra uomo e donna. L'alleanza, infatti, è matrimoniale in quanto introduce quel momento inedito: la liberissima decisione — l'impegno — mediante la quale un uomo ed una donna si impegnano a *doversi* amore e unità coniugale. L'amore, originariamente gratuito, si converte in oggetto di alleanza o di patto; si è trasformato, mediante la loro decisione (l'atto di sposarsi), in amore ed unità *dovuti*. Essi non sono piú, tra di loro, uomo e donna, ma, propriamente, *sposi*.

Comprenderemo adesso con maggior chiarezza perché le cerimonie ed i documenti legali non possono essere, propriamente, il «sí» matrimoniale. Nessun funzionario, nessuna legge, nessuna formalità *sposa*, ossia detiene il potere magico di trasformare un uomo ed una donna in *sposi*. La loro decisione personalissima — presupposto per qualunque cerimonia legale — è l'unica ed esclusiva forza capace, se si danno reciprocamente a titolo di debito, di farli diventare sposi, di vincolare la loro coniugalità con una relazione di giustizia.

Non deve sorprendere, di conseguenza, l'ancestrale convinzione popolare che individua un «prima» ed un «poi» nell'amore matrimoniale: il «prima» di amarsi come uomo e donna; il «poi» di amarsi come sposo e sposa. Tra quel «prima» e quel «poi» *media* un atto fondazionale — il «sí» dell'alleanza — che in tutti i popoli e in tutte le culture si specifica con diverse solennità e riti. La *sostanza* è data dal «volersi amare a titolo di debito di vita», la *forma* di quel «sí» è data, invece, dalle cerimonie e dalle solennità. Ma ciò che conta, piú che la forma, è la sostanza. Pertanto, nessuno sposa: né il funzionario, né il sacerdote, né le formalità, né i documenti legali. O sono i coniugi che si sposano, oppure tutto il resto è inutile apparenza.

Fa parte della intuizione popolare e della tradizione umana di tutti i tempi anche la considerazione che dopo il «sí» qualcosa di nuovo è avvenuto nella coppia: è l'intuizione del *vincolo*, è il non essere piú due — come prima —, ma, propriamente, *unità coniugale dovuta* e, per questo, per tutta la vita. Che cosa si vuol dire con questa affermazione? Si vuol dire che l'amore tra uomo e donna è un regalo, un qualcosa che si mantiene sul terreno della gratuità in quanto gli amanti non sono ancora propriamente vincolati tra loro. Si amano veramente, ma non si *devono* il loro amore mediante una propria decisione. Tutto ciò che si danno, se lo danno perché gli va, fino a che permanga il loro desiderio di regalarsi il loro amore. Questo amore non è tra loro dovuto perché non l'hanno ancora trasformato in oggetto di alleanza matrimoniale, in oggetto dovuto e in vincolo di giustizia. Tra sposo e sposa c'è, invece, qualcosa di piú e di essenzialmente nuovo: hanno deciso di darsi l'uno all'altra e di doversi in giustizia la loro unità di co-possessione coniugale. L'uno è, in quanto mascolinità, dell'altra e questa, in quanto femminilità, è del primo: sono, nel coniugale, debito reciproco. L'alleanza matrimoniale è proprio l'atto di volontario impegno attraverso il quale i due hanno voluto e fondato proprio questo tipo di unione dovuta in giustizia. La donazione reciproca è cosí *reale* da porre in essere un vincolo dovuto. Tutto ciò che uno è, e potrà essere, come persona modalizzata uomo, o donna, non è piú «suo», ma del suo sposo. Mediante il patto coniugale, o alleanza matrimoniale, quello che originariamente era un regalo gratuito — un fatto libero — che a nessuno si doveva, si è deciso di convertirlo in debito coniugale — in un diritto mutuo —, o comunità dovuta nel coniugale.

È importante sottolineare che l'alleanza matrimoniale implica un no-

tevole esercizio della libertà ed un profondo contenuto di donazione dell'uno all'altra. *Amarsi fino all'estremo di «doversi» amore* è la massima espressione possibile dell'amore nella coppia umana. Per questo, impegnare l'amore a titolo di debito è, oltre ad un nuovo e superiore atto di amore, l'espressione fondazionale del matrimonio. Non esiste, di conseguenza, contraddizione alcuna tra l'amore e l'alleanza matrimoniale. Il «sí» dello sposarsi, il consenso matrimoniale, oltre ad essere un intenso atto di amore, è anche l'espressione archetipa dell'amore fondazionale del matrimonio. Non si tratta di un atto di amore qualsiasi, non è solo un momento amoroso di particolare intensità nella storia degli amanti. È un atto ancor piú singolare e nuovo perché unico ed irripetibile: è l'atto di amore che dà vita al matrimonio, l'*atto* di mutuo amore *che ha per oggetto quello di far diventare i due* — sposi — *debitori definitivi di amore mutuo.*

Penso che ci risparmieremo errate comprensioni della natura della «alleanza matrimoniale» se avremo l'accortezza di non interpretare i termini «co-possessione», «debito», «vincolo», «relazione di giustizia» ed altri da questi derivati — per esempio, patto o contratto — che abbiamo utilizzato per penetrare nell'essenza del «sí» matrimoniale, secondo lo specifico significato che hanno nel mondo del commercio o in quello patrimoniale. Gli sposi — dovrebbe essere evidente — non si posseggono cosí come si possiede un terreno, delle azioni o una automobile. Nemmeno il senso coniugale del «*doversi* l'un l'altro come coniugi» è equivalente a quello di un debito, quantificabile in denaro, la cui insolvenza apre le porte alla possibilità della confisca dei beni. In realtà qualunque interpretazione dell'alleanza o del vincolo matrimoniale alla luce di concetti giuridici meramente positivi o legali e patrimoniali è erronea fin dalla radice. Il matrimonio è innanzitutto una realtà naturale interpersonale; pertanto, sostanzialmente estranea alle realtà commerciali e patrimoniali. Tuttavia, il linguaggio umano è povero e non ha altre parole per approssimarsi al significato di fondo presente in quella reale e profondissima donazione. Le parole che abbiamo utilizzato godono di secolare tradizione e a tutt'oggi, nonostante la loro limitatezza, non ne abbiamo di migliori. Con le imprescindibili precisazioni, queste parole di grande tradizione giuridica continuano ad essere, in qualunque cultura, le piú precise e penetranti.

Che sia chiaro, tuttavia, che quando nell'alleanza matrimoniale manca quella *mutua donazione a titolo di debito di tutta la dimensione coniugabile* dei contraenti, non c'è matrimonio. Tra uomo e donna, in casi simili, si darà ciò che si vuole — da una unione senza impegno alcuno, fino addirittura ad un simulacro di matrimonio —, ma non si tratterà *del* matrimonio. Bisogna convincersi di questo: il matrimonio, nella sua essenza, non è una cerimonia, un documento scritto su di un registro, la mera convivenza sotto uno stesso tetto, delle prescrizioni legali, ecc.: il matrimonio non è altro che il vincolo che nasce dal patto matrimoniale. E tale patto — al di là di qualsivoglia apparenza convenzionale, legale, religiosa,

snobistica, o stravagante — o esiste nel suo vero e proprio significato, oppure il matrimonio non esiste perché non ci sono «sposi».

8. La stabilità della famiglia dipende dalla sua funzione tradizionale di unità riproduttrice?

Questi periodi attuali di crisi riguardo alla sopravvivenza e all'utilità della famiglia hanno il grande vantaggio di renderci piú facile la distinzione tra ciò che è accessorio e ciò che è essenziale; distinguere l'insieme di funzioni, utilità e servizi della famiglia, aspetti solo accidentali e quindi caduchi, dal nucleo essenziale, o permanente, in cui trova giustificazione l'insostituibilità naturale della famiglia.

La famiglia, nel corso dei secoli, è stata utile come unità economica: a volte, come unità di produzione; altre, come unità di consumo; altre ancora, come l'una e l'altra. Attraverso la famiglia venivano trasmesse le professioni, era praticamente una scuola di arti e mestieri. I legami familiari sono stati occasione di alleanze politiche, sociali, economiche e culturali. Quasi tutti i servizi educativi, sanitari, di assistenza sociale e di prevenzione che oggi, con maggiore o minore fortuna, si assume lo Stato, in passato sono stati resi dalla famiglia. Tutti questi servizi resi in passato dalla famiglia possono venir suppliti, e di fatto lo sono, senza che per questo si debba riconoscere la prossima morte della famiglia, dalle attuali istituzioni docenti, dai centri sanitari ed ospedalieri, dalle istituzioni assistenziali, dalle compagnie di assicurazioni, dalle banche e, infine, dallo Stato.

Il fatto che la famiglia non presti piú questi servizi può essere considerato come causa della sua inutilità, e quindi della sua soppressione, soltanto a partire da una superficiale comprensione del suo significato. *Tutti questi servizi*, infatti, *sebbene storicamente siano stati resi dalla famiglia, non sono essenzialmente di indole familiare*. Anzi, il fatto che attualmente non sia piú la famiglia a prestarli, ci può aiutare a percepirne la nuda essenza, l'aspetto permanente ed insostituibile. La primaria ragion d'essere della famiglia è, allora, la procreazione?

Mettiamo la famiglia con le spalle al muro. Mettiamone in discussione anche il tradizionale ruolo di cellula della procreazione, o propagazione della specie. Tanto per cominciare abbiamo a disposizione un dato che viene da lontano nel tempo: dal punto di vista biologico non sembrerebbe che si debba essere sposati per poter procreare. L'apparente inconfutabilità di questo argomento non ci deve nascondere, però, una prima costatazione: in qualche modo tutti ci rendiamo conto — è stato sempre cosí — che essere e sentirsi *famiglia*, non si riduce al fatto biologico della procreazione. L'umanità pratica l'adozione e siamo sicuri di dire la verità quando, in assenza del fatto biologico, ma non dell'amore, chiamiamo *pa-*

dre e madre coloro che, mediante l'adozione, lo sono divenuti del loro figlio adottivo. Al contrario, un potente ostacolo — forse piú difficile da cogliere — ci impedisce di chiamare padre e madre coloro che, nonostante il fatto biologico, non si sono comportati come tali perché hanno abbandonato e maltrattato il loro figlio.

Pertanto, il solo nesso biologico della procreazione, ridotto a mera realtà fisiologica, non ci basta per poterci chiamare l'un l'altro *famiglia*. Prendiamo ora in considerazione un elemento piú tipico dei nostri giorni: la tecnologia. Non è necessario chiamare in causa le previsioni di Aldous Huxley per rendersi conto che, se l'ultimo appiglio per giustificare la sopravvivenza della famiglia fosse quello della funzione di propagazione della specie, la civiltà attuale ha i mezzi tecnici e le conoscenze scientifiche necessarie per sostituirla come *unità di riproduzione* con delle strutture adeguate ad una razionalizzazione eugenetica e meglio pianificata della demografia e della natalità. È senz'altro vero che per una demografia ed una natalità concepite dal punto di vista della produzione economica razionalizzata e redditizia, cioè come quantità, qualità ed equilibrio tra domanda, offerta e *stocks* disponibili, la famiglia si rivela una unità di riproduzione anacronistica, irrazionale ed incontrollabile. Se la giustificazione essenziale della famiglia consistesse nel fatto che «da sempre» è l'unità di riproduzione, se «solamente» questa fosse la ragione del suo essere e della sua «naturalità», o sostanziale permanenza, allora bisognerebbe riconoscere che essa può essere sostituita da strutture piú utili ai tempi ed alle condizioni della società moderna. La famiglia, in quanto «anticaglia» sparirebbe o, al massimo, verrebbe tollerata come «consuetudine» per la riproduzione di alcuni soggetti.

Con questo si vuol forse dire che neanche la procreazione ha a che vedere con la famiglia? La chiave per comprendere tutto ciò sta — a mio avviso — nel modo in cui riusciremo a superare i luoghi comuni — a liberare dalla arteriosclerosi — le nostre idee relative alla procreazione quale fine del matrimonio naturale. Dobbiamo spostare la nostra attenzione dalla propagazione della specie, o procreazione, a «*ciò che*» si procrea. Il piccolo, e grande, segreto per poter capire la questione è, ancora una volta, la condizione e la dignità della persona umana. Il fine del matrimonio e il servizio che giustifica il carattere «naturale» della famiglia non è la procreazione, inconsciamente e, a volte subdolamente, intesa in termini di produttività razionalizzata e redditizia come se si trattasse di una fabbrica di elementi umani. *È la natura dell'essere che procrea e, soprattutto, dell'essere che è procreato* — la condizione, dignità ed esigenza che derivano dalla persona umana — *ciò che esige l'esistenza di una famiglia.*

Ci dobbiamo rendere conto che la cosa piú importante non è la produzione di elementi utili, perché l'uomo è infinitamente di piú che un elemento utile alla società. L'uomo è persona e la sua identità e dignità si trovano soltanto nella sua dimensione personale. Se, quindi, ciò che interessa non è la riproduzione di elementi, ma generare delle persone, allo-

ra non qualunque struttura di riproduzione va bene. È in questo senso che si parla della famiglia come di una cellula naturale. Infatti, l'habitat naturale che fa sí che ciascun irripetibile uomo possa essere concepito, portato in seno, vestito ed educato con amore e che venga accompagnato fino alla morte, in modo corrispondente alla sua dignità di persona, è la famiglia.

9. L'habitat personale primario: nascere, crescere, morire come persone umane

Ci troviamo, cosí, davanti al vero significato della famiglia, non nella sintesi eclettica dei suoi servizi sociali secondo determinate coordinate politiche, economiche e sociali, ma nelle esigenze di solidarietà essenziale e di comunità di amore che scaturiscono dalla condizione e dalla dignità di persona umana di coloro che si uniscono per dare origine alla vita: una procreazione veramente umana e propria di esseri personali. Pertanto, possiamo definire la famiglia come il mezzo naturale *primario* per eccellenza, della sociabilità personale umana. La famiglia è *l'habitat personale primario dell'uomo: il luogo dove nasce, cresce e muore «prima di tutto e proprio come» persona umana.*

Ai nostri giorni si è presa coscienza che nulla, nel complessissimo e preziosissimo equilibrio della biosfera, è gratuito, casuale o inutile. Non esiste energia in cosí grande abbondanza e cosí economica, ed allo stesso tempo cosí tanto pulita dal punto di vista ecologico, quanto quella solare; nessun insetticida tanto efficace quanto uno stormo di rondini; nessun allarme alla portata di tutti quanto un cane fedele; nessuna «fabbrica» tanto miniaturizzata quanto una semplice ape. Sembra, quindi, che sia giunta l'ora di domandarci, con un certo fondamento di razionalità, se il miglior habitat naturale per il nascere, crescere e morire dell'uomo in quanto essere personale, non sia quella cosa, eredità storica, che chiamiamo famiglia. Non c'è forse nulla di piú economico, semplice, profondo, adeguato alla vera realtà dell'essere personale di ogni uomo che il vivere, per non venir disumanizzato, in una famiglia.

10. La famiglia di origine matrimoniale

Dobbiamo, a questo punto, vedere quali siano le connessioni tra le caratteristiche dell'alleanza matrimoniale e quelle dei legami familiari. La persona umana di colui che deve nascere, crescere e morire proprio come *persona umana*, esige, a motivo della sua natura e dignità, di essere amata totalmente, incondizionatamente ed a titolo di giustizia. A differenza di

qualunque altro gruppo di cui, nell'arco della vita, noi uomini possiamo far parte come membri (il Comune, la fabbrica, il partito politico, un club sportivo, una associazione ricreativa, una associazione professionale e, perfino, la Nazione o lo Stato), è soltanto nella famiglia — prima e fondamentale relazione di solidarietà personale fondata sull'amore e la procreazione umana — che siamo importanti — perlomeno, cosí dovrebbe essere — unicamente ed esclusivamente per ciò che siamo, per il nostro essere irripetibile, per il nostro io: il legame familiare è un legame che si dirige al tu personale, singolare ed irripetibile di ciascuno. Tra l'altro, è soltanto nella famiglia che siamo importanti in modo incondizionato, cioè non solo per il fatto di *essere io*, ma addirittura per il *solo fatto di essere io*, indipendentemente dalla mia utilità e da ciò che possa fare nel campo sociale, politico, economico, professionale, ecc. Il titolo radicale per il quale vengo accettato ed amato è esclusivamente la dignità e l'incondizionato valore del mio essere personale ed irripetibile. Infine, questo legame radicale ed incondizionato d'amore e di solidarietà, *mi è dovuto* e, pertanto, mi viene dato perché è mio, cioè a titolo di giustizia. Anche l'amore tra persone della stessa famiglia è, quindi, un amore dovuto in giustizia.

Siccome ogni nuovo essere umano deve essere amato radicalmente ed incondizionatamente ed a titolo di giustizia, la procreazione — che, altrimenti, potrebbe venir ridotta esclusivamente alla sua dimensione genetica e biologica — viene personalizzata da genitore e prole. Questa dimensione personalizzata la fa essere famiglia. La famiglia, pertanto, è la dimensione personalizzata della procreazione, del semplice nesso genetico, della mèra relazione di consanguineità. È per questo che la famiglia, essendo la personalizzazione del nascere, del vivere e del morire, ne personalizza — li fa essere piú umani — i membri, cioè li fa essere e farsi come persone umane.

Si comprenderà, quindi, perché la perdita del senso della sua dignità di persona fa sí che l'uomo spersonalizzi la procreazione e la riduca al razionalismo genetico che, sotto le apparenze della sofisticazione ideologica o tecnologica, nasconde la piú brutale manipolazione spersonalizzante e disumanizzante dell'uomo. Al contrario, nella misura in cui l'uomo recupera la sua identità, comprende l'avvenimento familiare della procreazione come una esigenza della sua condizione e dignità di persona.

Essere famiglia non è altro che realizzare il nascere, il vivere e il morire secondo le esigenze di amore radicale, incondizionato e dovuto che derivano dalla dignità personale di colui che nasce, vive e muore. E questa dimensione personale e personalizzante di una procreazione veramente umana è *insostituibile*: solo la famiglia è in grado — a differenza di qualunque gruppo politico, economico o sociale — di costituirsi quale habitat dell'amore radicale, incondizionato e dovuto a ciascuna nuova persona che viene al mondo.

Siamo, pertanto, giunti alla conclusione: la procreazione perde il suo aspetto puramente biologico o genetico soltanto quando è un fine, o con-

seguenza, di una alleanza di amore indissolubilmente fedele e fecondo dei genitori. In altre parole: la dimensione personale della procreazione si fonda sulla condizione di coniugi, o sposi, dei genitori. Questi, prima ancora di essere genitori, si sono donati l'un l'altra per sempre come sposi in una alleanza indissolubilmente fedele e feconda. Per loro, perciò, la procreazione si inserisce totalmente nell'alleanza di amore matrimoniale: è già dall'inizio radicale, incondizionata ed a titolo di giustizia. Per questo motivo, la dimensione familiare della comunità coniugale è una procreazione personalizzata. Per questo motivo, *la famiglia naturale è, per sua propria natura, a fondazione matrimoniale*: perché la decisione di superare la mèra dimensione biologica, o genetica, della procreazione, mediante un legame di amore radicale, incondizionato e dovuto in giustizia, si prende in prius o «prima» della procreazione, nel «prima» dell'alleanza matrimoniale. La famiglia naturale è a fondazione matrimoniale perché la famiglia è la naturale dimensione procreatrice ed educatrice del matrimonio.

11. Alcuni suggerimenti sul ruolo della famiglia nella umanizzazione della società

a) *La famiglia è coscienza critica del carattere disumanizzato della società*

È sufficiente guardare la società in cui viviamo — deliquenza giovanile, abbandono e maltrattamenti agli infanti, aborto, genitori separati, sfruttamento di bambini e di adolescenti, mancanza e dimensioni ridotte degli appartamenti, gerarchia consumistica dei valori, abbandono degli anziani, eutanasia, morte nella solitudine di molte persone della terza età — per rendersi conto fino a quali estremi «contro-familiari» viviamo, fino a che punto la politica dei governi è contraria alla famiglia, fino a qual punto manca lo sforzo di ciascuno di noi per far sí che le nostre «famiglie» siano l'habitat naturale in cui ciascuna irripetibile persona umana possa venir concepita, nascere, essere educata ed accompagnata nella sua crescita fino alla morte con quella solidarietà ed amore che la dignità dell'essere persona esige. Per questo, la presa di coscienza del ruolo della famiglia permette di vedere in modo critico l'attuale società disumanizzata.

b) *Una famiglia adulta per una società post-adolescente*

Già da molti decenni si sostiene, in certi settori, la scomparsa della famiglia come struttura basilare per la società futura. Il fondamento di tale diagnosi sarebbe il seguente: la famiglia era imprescindibile nelle società del passato perché in esse compiva importanti funzioni militari, poli-

tiche, economiche, religiose, educative, sanitarie, psicoaffettive, di prestazione di servizi e sicurezza sociali: insomma, era l'unica unità riproduttrice della specie con carattere stabile e istituzionale. Nelle società avanzate moderne, una moltitudine di istituzioni, sia private sia pubbliche, si sono sostituite alla famiglia in quelle prestazioni che le appartenevano durante fasi piú rudimentali di evoluzione della società. I mezzi tecnologici attuali, che permettono di razionalizzare e dominare artificialmente il processo riproduttivo umano, hanno assestato il colpo di grazia all'ultima funzione della famiglia: costituire una unità apparentemente insostituibile di riproduzione. Senza compiere alcuna funzione, la famiglia non sembra ammessa nel futuro, se non come un anacronistico residuo.

Questa diagnosi sulla crisi della famiglia trascura un elemento veramente essenziale. La famiglia è fondamento e principio della società umana; cioè, è una struttura primaria di generazione di tessuto sociale, che lo fa crescere ed evolvere, riadattandosi ai successivi stadi evolutivi della società che essa stessa ha generato. Questo è il fenomeno attualmente in atto. Non è vero che la società di oggi abbia sostituito la famiglia nelle funzioni tradizionali di quest'ultima; con piú esattezza, la società attuale è la risultante di una larga genesi da parte della famiglia: la società ha progredito in conseguenza della trasmissione di funzioni che, in una tappa infantile, la famiglia doveva svolgere da sola.

Un esempio di stampo familiare ci può servire per spiegare questo processo genetico con cui la famiglia fonda lo sviluppo della società. Infatti, mentre i figli sono piccoli, i genitori devono svolgere per loro innumerevoli funzioni, come nutrirli, vestirli, organizzare i loro orari, sostenerli economicamente, insegnar loro tutto, educarli, curarli se sono ammalati, provvedere alle loro necessità, per la semplice ragione che da soli non possono farlo. Ma è importante notare che il fine di ognuna di queste azioni è ottenere che i figli, una volta cresciuti, le possano svolgere senza aiuto. Pertanto, convertirli in adulti, in esseri autonomi capaci di realizzare per loro conto quello che nella loro infanzia non potevano fare se non per mezzo dei genitori.

Un fenomeno analogo a questo esempio si verifica nella relazione genetica tra famiglia e società. La famiglia, durante un vasto processo storico, ha generato continuamente tessuto sociale o società in grado di assumere e compiere essa stessa funzioni in precedenza coperte, direttamente o meno, dalla struttura familiare. Il problema di oggi, quindi, non consiste tanto nel verificare la scomparsa della famiglia, quanto nel domandarsi quali nuovi ruoli debba occupare la famiglia in una nuova società che ha superato la minore età. Cosí come esistono funzioni importantissime dei genitori rispetto ai figli, ormai adulti grazie all'attività paterna, esistono anche funzioni straordinariamente chiave della famiglia, come istituzione, a favore della società post-adolescente. È questo il tema da affrontare oggi.

c) *L'umanizzazione dell'intera società iniziando dai valori della dignità della persona umana*

In una società avanzata, dove le funzioni di strutturazione sociale, realizzate direttamente dalla istituzione familiare, sono uscite di scena per essere affidate al tessuto sociale stesso, la famiglia ricupera nuovamente, e molto piú intensamente, il suo motivo sociale: essere habitat personale basilare dell'uomo in società, il luogo dove nascere, crescere e morire essendo amato nella nuda dignità e nell'incondizionato valore di irripetibile persona umana. Prendendo spunto dalla sua natura, la famiglia si costituisce in sorgente principale da cui umanizzare, alla luce del valore incondizionato e radicale di ogni uomo, tutto il complesso intreccio sociale di una società avanzata.

In questo senso, la funzione umanizzatrice della famiglia si lega ai diritti fondamentali dell'uomo, in particolare al diritto alla vita, in relazione al quale oggi si gioca, dal suo stesso inizio, il rispetto del carattere personale della vita umana nascente e, pertanto, il carattere umanamente degno della procreazione. Simili riflessioni si possono portare a termine sui contenuti propri degli altri diritti fondamentali dell'uomo come persona. Ma anche la famiglia, come habitat dove ogni nuovo cittadino scopre di essere accettato come persona radicalmente e irripetibilmente valida, è nelle società avanzate la prima struttura educatrice del carattere e del talento necessari per vivere uno degli aspetti fondamentali della democrazia: essere educato fin dall'inizio per accettare l'altro cittadino come un essere personale, dotato degli stessi diritti e meritevole di rispetto senza condizioni, indipendentemente dalle diversità ideologiche, economiche o sociali. In questo senso, il servizio educativo e socializzante della famiglia è la chiave per una società democratica e umanizzata.

d) *Il senso familiare dell'educazione*

Molti genitori riducono l'educazione familiare quasi esclusivamente ai risultati scolastici dei figli: al voto in matematica, scienze naturali, lingue straniere, ecc. Questa dimensione è, però, la meno essenziale e, pertanto, meno familiare, dell'educazione dell'uomo in quanto persona.

L'educazione, invece, è quel processo di miglioramento di tutta la persona nella ricerca della verità, del bene e della bellezza, per poter, poi, vivere in consonanza con quanto scoperto. La famiglia è il primo e piú naturale luogo di incontro di ciascun nuovo essere che viene al mondo con la verità, il bene, la bellezza e la necessità di realizzarsi d'accordo con tutto questo. I genitori sono i primi maestri e i primi educatori.

Notiamo quanto spesso si valuti soltanto l'aspetto di utilità sociale o di redditività della verità, del bene o della bellezza. Non interessa tanto

che i figli vengano educati in modo tale da trovare la verità, il bene e la bellezza, quanto piuttosto che la scuola, e piú tardi l'università o i centri professionali, diano loro quella concreta e ridotta capacità di cogliere la verità, il bene e la bellezza, che servano a trovare «una buona sistemazione». Si confonde l'oggetto della educazione con quella parte della verità, del bene e della bellezza che possa servire a «far soldi», che possa servire a trovare un posto redditizio o socialmente prestigioso. E cosí, i figli, fin dalla culla, vengono educati stupidamente per poter diventare soggetti di produzione, soggetti redditizi, numeri. Cosí non se ne fa delle persone, ma degli individui anonimi.

I genitori educano continuamente i propri figli, dal concepimento fino alla morte: in famiglia, qualunque atto o educa o deforma. Educa, l'essere concepito nell'amore, in quell'amore che la dignità dell'essere personale che comincia a palpitare nel seno di sua madre esige; deforma, l'essere concepito in modo animalesco o egoistico, l'essere rifiutato dai propri genitori. Qualunque atto educa, anche il saper affrontare in famiglia la morte, un altro essenziale momento della storia personale e, quindi, anche familiare. Gli psicologi e gli psichiatri specializzati sull'infanzia sanno fino a che punto la famiglia costituisca una scuola all'amore, al matrimonio ed alla famiglia che fonderanno i figli; e si tratta di una scuola difficile da rimpiazzare se non c'è stata o se è stata disastrosa.

Il processo educativo, inoltre, riguarda anche i genitori. Essi educano ed educando, educano se stessi. Si tratta di una interazione reciproca. È il figlio che ci fa genitori ed i genitori che ci fanno essere figli. Ne consegue che i genitori fanno famiglia già da molto prima del concepimento dei figli — fin dall'«allearsi» matrimoniale — e non cessano mai di essere educatori dei figli mediante l'esempio di vita. La loro funzione di insegnare, la maggior parte delle volte con l'esempio vissuto e non con sermoni, a ciascun figlio ad essere «migliore» dura tutta la vita. Educazione per tutta la vita che al figlio è «dovuta».

e) *Dalla famiglia estesa modificata alla grande famiglia*

Luogo comune nella sociologia, e in genere nelle scienze sociali che si sono occupate della famiglia negli ultimi decenni, è segnalare che il passaggio da una società rurale a una società urbana ha supposto una radicale trasformazione della cosiddetta famiglia estesa o patriarcale, in seno alla quale convivevano consanguinei in linea diretta discendente o ascendente, consanguinei collaterali, e un numero indefinito di familiari lontani o di semplici impiegati, tutti vincolati dall'unità di funzioni economiche e dalla sottomissione a un unico capofamiglia. Nelle società urbane, in cui si è reso impossibile il mantenimento di tale struttura, appare il successore della cosiddetta famiglia estesa modificata, che non è nient'altro se non

la descrizione politica dei gruppi familiari che si generano in base a diversi vincoli di consanguineità, alle disunioni originate dal divorzio e ai successivi matrimoni, o ai vincoli di comunicazione sussistenti in aree urbane contigue. Ci si può domandare se un arricchimento della famiglia implica proporre un rafforzamento di tali legami nei residui attuali dell'antica famiglia estesa o patriarcale.

Prima di tutto, parlando di famiglia estesa, bisogna chiarire che rinforzare i legami familiari non comporta la risurrezione dell'antica famiglia estesa. Come abbiamo già visto, il passaggio di funzioni tradizionali della famiglia alla società risponde, benché si siano viste piú ombre che luci, a un processo di genesi sociale della famiglia stessa, e in questa accezione significa progresso. Il suo contrario, invece, comporterebbe una involuzione, un regresso.

Utilizzando lo stesso esempio di prima, quando la maturità dei nostri figli giunge accompagnata da un indebolimento dei legami affettivi, la soluzione va cercata non tanto nel ripristino della dipendenza nutritiva o economica, per ricostituire l'intensità dell'unione affettiva, quanto nell'adattarsi all'amore tra adulti.

Qualcosa di simile deve verificarsi con il rilancio della famiglia estesa. Cioè: non si tratta di resuscitare una struttura patriarcale al cui interno convivono vincoli economici, di lavoro, politici e consanguinei. Si tratta di applicare alla maggiore età dei legami di consanguineità il significato essenziale di legame di famiglia. In pratica, si tratta di vivere in forma reale e vera l'amore radicale, incondizionato e a titolo di debito, rispettando le caratteristiche proprie delle diverse fasi del ciclo vitale della famiglia e le possibilità di comunicazione della società moderna. Ben oltre il riparo comune sotto un unico tetto, è estremamente importante progredire nella convinzione che i consanguinei sono tra loro, lí dove si trovino e in qualsiasi circostanza favorevole o sfavorevole, accettazione radicale, incondizionata e perennemente dovuta.

Questo nerbo familiare si manifesta oggi specialmente in settori particolari, dove la radicalità e la incondizionalità dell'amore dovuto familiare può essere maggiormente in discussione. Mi riferisco all'appoggio alla vita concepita e non nata, all'appoggio alla fecondità dei genitori, all'appoggio alla gioventú emarginata, afflitta da problemi gravi nello sviluppo della maturità, e all'appoggio al rapporto familiare con persone della terza età. Nella nostra società, la famiglia possiede innumerevoli occasioni per dimostrarsi come l'unico habitat oltre la ragione economica, commerciale, utilitaristica e di convenienza; come l'unico habitat dove la persona, dalla sua condizione di nascituro sino alla sua agonia, interessa amorosamente solo per costituire una persona umana radicalmente valida e irripetibile. I nuclei familiari devono prepararsi per essere sempre famiglia, in qualunque fase del loro ciclo vitale. Piú che l'antica famiglia estesa, questo essere famiglia, in qualsiasi circostanza, è ciò che denominiamo processo per cui ogni famiglia concreta è chiamata a essere una *grande famiglia*.

f) *La vecchia storia di un mondo felice*

È significativo che in tutte le grandi utopie, i rispettivi autori si sono trovati di fronte alla necessità di riformare o inventare il nucleo familiare. Nel mondo felice che ci descrive Aldous Huxley, la famiglia e l'amore umano sono radicalmente sostituiti. La famiglia è il rifugio di ciò che di piú intimo e apparentemente fragile possiede la persona umana: è l'amore che si manifesta ed esprime in habitat umanizzante. Da qui deriva il nesso profondo tra felicità e famiglia. La persona umana non può raggiungere la felicità dimenticando il senso della sua definizione piú intima. La persona è venuta al mondo per amore ed è destinata a culminare nell'amore. Solo in questa donazione di sé, raccolta dall'altro, in un circolo ininterrotto, in una continua e nutriente reciprocità, incontra se stessa e, per questo, soddisfa l'ansia di pienezza, infinità e compagnia che sente dentro di sé. La famiglia è l'espressione di questo amore profondo per ogni singola persona umana; è inoltre, come istituzione, la fonte armonizzatrice della intera società. L'amore di un mondo felice è la famiglia di origine matrimoniale.

VITA DELL'ISTITUTO

A. APERTURA SEZIONE DELL'ISTITUTO A WASHINGTON

In data 27 dicembre 1987, è stato dato l'annuncio ufficiale dell'apertura di una Sezione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II a Washington D.C. Riportiamo il comunicato ufficiale (*L'Osservatore Romano del 30 dicembre 1987*):

A WASHINGTON UNA SEZIONE DEL PONTIFICIO ISTITUTO DI STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA

La cura pastorale del matrimonio e della famiglia è una delle preoccupazioni fondamentali della Chiesa.

Espressione di questa preoccupazione è stata la creazione da parte di Sua Santità Giovanni Paolo II del «Pontificio Istituto di Studi su Matrimonio e Famiglia» a Roma, presso la Pontificia Università Lateranense con la Costituzione Apostolica «Magnum Matrimonii Sacramentum» del 7 ottobre 1982 («L'Osservatore Romano», 8 ottobre 1982).

Ora, per la generosità dei Cavalieri di Colombo, l'Istituto può aprire un «American Campus» a Washington, D.C., collocato nella Dominican House. Esso ha in programma di iniziare la sua attività accademica il 1° settembre 1988.

Siamo profondamente grati al Signore per questo «Campus», ordinato alla ricerca scientifica, perché la verità della Rivelazione cristiana proposta dal Magistero della Chiesa possa essere sempre piú conosciuta ed amata, per la vera felicità di ogni uomo e ogni donna.

✠ JAMES ALOYSIUS HICKEY
Arcivescovo di Washington

✠ PIETRO ROSSANO
Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense

CARLO CAFFARRA
Preside del Pontificio Istituto di Studi su Matrimonio e Famiglia

B. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

N° totale degli iscritti per l'anno accademico 1987-1988 = 164

Laici	51
Sacerdoti	78
Religiosi	35
N° iscritti al Corso al Dottorato	36
N° iscritti al Corso alla Licenza	62
N° iscritti al Corso al Diploma-Master	37
Studenti ospiti	29

C. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

Licenza in Sacra Teologia

Augusto Zini Filho, *O ministerio conjugal e seu espaço pastoral na visao da Igreja brasileira.*

Gaby El Lakkis, *La paix proumouvoit les droits de la famille. Séléction des textes de Jean-Paul II.*

Diploma-Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia

M. Lorena Cornejo Robinson, *Familia, escuela de humanidad. Un enfoque integral.*

Mbuyi (Claire) Banza, *L'education sexuelle: droit et devoir des parents.*

M. Luisa Di Pietro, *Contragestazione ovvero l'aborto nascosto.*

Giovanni Paolo II

UOMO E DONNA LO CREÒ

catechesi sull'amore umano

Una predicazione sistematica sull'amore umano, inteso come capitolo di una piú ampia «teologia del corpo», secondo una visione biblica e personalistica. Si tratta di 133 conversazioni tenute dal Papa nelle udienze generali, innestate nel quadro della storia della salvezza e suddivise secondo grandi temi: la creazione, la redenzione, la risurrezione della carne, la verginità cristiana, il matrimonio cristiano, l'amore e la fecondità. Un autorevole contributo spirituale e umano agli inquietanti interrogativi sulla dignità umana, la sessualità e il matrimonio.

Collana Studi sulla persona e la famiglia
Volume rilegato, con sovraccopertina, pp. 528
2ª edizione, L. 35.000

Città Nuova Editrice

Angel Rodríguez Luño
Ramón López Mondéjar

LA FECONDAZIONE «IN VITRO»

aspetti medici e morali

Sono ormai alla ribalta della cronaca la fecondazione in vitro *e l'*embryo-transfer *(FIVET): l'ampio spazio che vi dedicano le riviste e i quotidiani ne hanno fatto un argomento di dibattito talvolta vivace. Eppure gran parte dell'opinione pubblica è lasciata all'oscuro riguardo ai suoi risvolti scientifici, alle implicazioni etiche o semplicemente umane. Questo libro, frutto del lavoro interdisciplinare di un medico e di un filosofo, vuol colmare questo vuoto ed offrire un'esauriente informazione scientifica corredata da una ragionata valutazione etica. Alla luce della differenza essenziale che intercorre tra le persone e le cose, gli autori conducono un attento esame delle diverse fasi della FIVET e dei problemi ad essa connessi.*

collana Studi sulla persona e la famiglia - pp. 144 - L. 12.000

Città Nuova Editrice

Livio Melina

LA CONOSCENZA MORALE

spunti di riflessione
sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea

introduzione di Carlo Caffarra

L'esperienza etica è l'incrocio del singolare con l'universale, della storia con l'eterno. Da questo incrocio deriva la possibilità e di un sapere etico scientifico, cioè universalmente vero, e di un sapere etico prudenziale, attento alla situazione in cui ogni persona è chiamata a decidere. Il discorso etico si costruisce, quindi, all'interno di uno spazio teoretico creato da due fuochi: la scienza e la prudenza. Merito dell'etica aristotelica è di aver capito ed espresso questo statuto. Livio Melina ha voluto condurre il suo studio sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea, e il suo lavoro si muove su di un piano squisitamente teoretico. L'importanza che un'impresa del genere riveste per i nostri tempi sta nel fatto che la soluzione dei gravi, drammatici problemi coniugali e familiari, quella vera, non può venire se non dalla rigorosa riflessione sui fondamenti dell'etica e dell'antropologia.

Collana Studi sulla persona e la famiglia
pp. 256 - L. 28.000

Città Nuova Editrice

Gharib / Toniolo / Gambero / Di Nola

TESTI MARIANI DEL PRIMO MILLENNIO

vol. I

Padri e altri autori greci

L'opera si articola in quattro volumi, ognuno fornito di indici. Il piano generale prevede la suddivisione dei testi mariani in periodi e aree geografiche: periodo greco (Padri greci); periodo bizantino; Padri e autori latini; Padri orientali. Si tratta di una raccolta antologica di vaste dimensioni che riunisce, in ordine cronologico, i brani di maggior interesse o importanza per la mariologia. Viene premessa, ad ogni autore, una nota biografica e una sintesi del suo pensiero mariano, sottolineando il contributo che egli ha dato nell'evoluzione e nella definizione dello stesso. Il tutto è corredato da una dettagliata bibliografia, autore per autore.

Collana Grandi Opere - pp. 992 - L. 95.000

Città Nuova Editrice

PERSONA, VERITÀ E MORALE

Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale
Roma, 7-12 aprile 1986

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia
Università Lateranense
Centro Accademico Romano della Santa Croce
Università di Navarra

Nell'aprile 1986, duecento studiosi provenienti da sessantasette istituzioni universitarie parteciparono a Roma ad un Congresso di Teologia Morale organizzato dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia e dal Centro Accademico Romano della Santa Croce. Vengono ora presentati gli Atti integrali. La tematica conserva viva la sua attualità. I problemi sollevati dalla ricerca biologica in campo morale sono infatti un tema di infuocato interesse, dopo le ipotesi di manipolazione genetica e l'aperta dissociazione di alcuni ricercatori. Di fronte alle scelte dell'uomo contemporaneo la questione etica emerge come centrale. La presa di coscienza del carattere fondamentalmente ambiguo del progresso tecnico rischia di far oscillare continuamente tra un ottimismo ingenuo e un pessimismo acritico. La storia dell'uomo è un evento di libertà in cui è chiamata in gioco soprattutto la sua responsabilità morale. Di qui il primato dell'etica sulla tecnica.

Collana Studi sul Matrimonio e la Famiglia
pp. 984 - L. 95.000

Città Nuova Editrice

Finito di stampare nel mese
di giugno 1988
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Largo Cristina di Svezia, 17
00165 Roma tel. 5813475/82