

MINACCIA DI STUPRO E PREVENZIONE: UN'ECCEZIONE?

SOMMARIO: 1. Un test-verifica per la struttura argomentativa dell'enciclica «*Veritatis splendor*» – 2. Alcune risposte date nel passato – 3. Una recente ripresa di quelle risposte – 4. Un cenno alla soluzione proporzionalista – 5. La scelta contraccettiva secondo «*Humanae vitae*» – 6. Distinguere il livello fisico da quello morale – 7. La contraccezione preventiva in caso di minaccia di stupro: una scelta di autodifesa – 8. Rimane intrinsecamente cattiva la scelta contraccettiva.

1. UN TEST-VERIFICA PER LA STRUTTURA ARGOMENTATIVA DELL'ENCICLICA «*VERITATIS SPLENDOR*»

Poco tempo fa, a proposito dei dolorosi fatti accaduti nei territori della Bosnia-Erzegovina, è stata di nuovo sollevata la questione se, dinanzi ad una minaccia diretta di stupro, una donna possa lecitamente fare uso, a titolo preventivo, di mezzi contraccettivi con lo scopo di evitare una possibile gravidanza. Per quanto riguarda l'applicazione della dottrina cattolica sulla contraccezione in questo preciso caso, sembra esistere una qualche incertezza e confusione. A molti, una eventuale risposta affermativa alla suddetta domanda non pare essere conciliabile con l'insegnamento della Chiesa secondo cui la contraccezione è un atto intrinsecamente cattivo e mai giustificabile ⁽¹⁾. Temono, inoltre, che tale giustificazione possa aprire la porta a qualsiasi «eccezione», a seconda del giudizio dell'agente.

Infatti, spiegare perché la suddetta attuazione è moralmente lecita e al contempo affermare il carattere intrinsecamente disordinato e quindi cattivo della contraccezione, significherebbe allo stesso tempo evidenziare in che cosa precisamente consista la scelta contraccettiva

(1) Cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2370; *Veritatis splendor*, 80.

incompatibile con la dottrina morale insegnata dalla Chiesa. È da ricordare che nel 1961 il problema venne sottoposto all'autorevole giudizio di tre prestigiosi moralisti i quali unanimemente considerarono lecito, nel caso menzionato, l'uso di mezzi anticoncezionali. Si tratterebbe, così affermavano questi autori, di un atto pertinente alla legittima difesa ⁽²⁾. Questa posizione è stata confermata recentemente in un articolo di Giacomo Perico, scritto in occasione degli avvenimenti in Bosnia-Erzegovina ⁽³⁾. Si può dire che ormai tale posizione è comunemente accettata dai moralisti. Il problema oggi si è spostato piuttosto a un altro livello.

Cioè, presupposto che, secondo il magistero della Chiesa, la norma che proibisce la contraccezione è una di quelle norme negative che valgono senza eccezione (*semper et pro semper*), ovviamente sono di massima importanza *le ragioni addotte* per provare la suddetta liceità. Precisamente tali ragioni, che giustificano l'uso di anticoncezionali in caso di prevedibile minaccia di stupro, sembrano indurre ad ammettere una «eccezione», o a negare la assoluta illiceità della contraccezione. Potrebbero persino essere intese come giustificazione del metodo proporzionalista, recentemente respinto dall'enciclica *Veritatis splendor*. Dal punto di vista della morale fondamentale la questione riveste quindi una grande importanza.

Difendendo il verdetto positivo sulla liceità del comportamento in questione, vorrei dapprima evidenziare in che misura le ragioni sostenute dai menzionati autori non sono del tutto accettabili, e presentare poi un'argomentazione che mi sembra salvaguardare sia il carattere intrinsecamente cattivo della contraccezione, sia la liceità morale dell'uso preventivo di mezzi anticoncezionali in caso di minaccia di stupro. La questione, evidentemente, sarà soprattutto quella di sapere come determinare correttamente *l'oggetto* dell'atto che, con il nome di «contraccezione», è chiamato intrinsecamente, cioè di per sé, cattivo, indipendentemente dalle *ulteriori* circostanze o intenzioni ⁽⁴⁾.

(2) *Una donna domanda: come negarsi alla violenza? Morale esemplificata. Un dibattito*, «Studi Cattolici» V/ 27 (1961) 62-72; con interventi di S. E. Monsignor Pietro Palazzini, allora Segretario della Sacra Congregazione del Concilio (p. 62-64); Padre Francesco Hürth S.J., professore alla Pontificia Università Gregoriana (p. 64-67); e Monsignor Ferdinando Lambruschini, professore di Teologia Morale alla Pontificia Università Lateranense (p. 68-72).

(3) GIACOMO PERICO S.J., *Stupro, aborto e anticoncezionali*, «La Civiltà Cattolica» III (1993) 37-46. L'articolo del P. Perico ha provocato un'ampia discussione; cf. GIANNI VALENTE, *La pillola e la legittima difesa*, «30 Giorni» 7/8 (Luglio-Agosto 1993) 12-17.

(4) Cf. *Veritatis splendor*, 80.

2. ALCUNE RISPOSTE DATE NEL PASSATO

Una attenta lettura degli scritti dei tre moralisti (Palazzini, Hürth, Lambruschini) interrogati nel 1961 su questo problema mostra che essi tendevano a considerare la contraccezione anzitutto come un tipo di sterilizzazione (temporanea) e perciò come infrazione dell'ordine naturale, un ordine cioè secondo cui l'atto di accoppiamento sessuale possiede una virtù procreatrice che verrebbe destituita mediante l'atto contraccettivo. In tale ottica, progressivamente centrata nel considerare la contraccezione anzitutto come disturbo artificiale di disegni e processi naturali, non era facile eccettuare da questo verdetto il caso qui esaminato, giacché in effetti si tratta ugualmente di una sospensione artificiale di una funzione naturale.

Tuttavia, già nel 1961 uno dei tre autori interrogati, il Padre Hürth, affermò giustamente che una norma come quella che proibisce un atto sterilizzante può soltanto riferirsi ad un accoppiamento sessuale *liberamente consentito* da parte della donna ⁽⁵⁾. Anche nel caso in questione, si tratta di una «sterilizzazione in senso *assoluto*» (dato che fisicamente si realizza una sterilizzazione, in questo caso un effetto anovulatorio), ma non di una sterilizzazione «in senso *relativo*», cioè di un atto

«che induce, come causa, la sterilità nel soggetto che *liberamente e deliberatamente* vuole o permette l'accoppiamento sessuale, e *simultaneamente* con volontà deliberata, priva il suo atto sessuale della capacità riproduttiva» ⁽⁶⁾.

«Oggettivamente», l'uso preventivo di un anticoncezionale in caso di minaccia di stupro non sarebbe quindi da equiparare a quell'atto sterilizzante (o contraccettivo) che è moralmente ripudiabile; oggettivamente si tratterebbe infatti di un atto di legittima difesa. La distinzione addotta dal Padre Hürth effettivamente corrisponde alla distinzione classica secondo cui si può considerare un atto o a livello «fisico» (nel suo *genus naturae*, «in senso assoluto») o a livello «morale» (nel suo *genus moris*, = «in senso relativo»). Ne parleremo più in avanti (sezione 6).

Gli altri due autori invece tentavano di risolvere il problema piuttosto in base al principio delle «azioni con doppio effetto» e al «principio di totalità». Così, la preservazione dell'equilibrio psichico

(5) P. FRANCESCO HÜRTH, *Il premunirsi rientra nel diritto alla legittima difesa*, «Studi Cattolici» V/ 27 (1961) 65.

(6) FRANCESCO HÜRTH, *ivi*; cf anche F. LAMBRUSCHINI, *È legittimo evitare le conseguenze dell'aggressione*, «Studi Cattolici» V/ 27 (1961) 69 (con una argomentazione meno esplicita, ma in questo punto analoga).

della donna o la legittima difesa verrebbero ad essere semplicemente la «ragione proporzionata» o «causa scusante», che convertirebbero l'azione sterilizzante in una «sterilizzazione indiretta», ossia in una sterilizzazione «giustificata» (7). Tuttavia, quest'argomentazione essenzialmente diversa da quella menzionata prima pare non poco problematica, dato che nel caso in questione si sceglie, appunto *come mezzo*, l'uso di un anticoncezionale con il fine di impedire un possibile concepimento. Sembra cioè che si faccia esattamente quello che la Chiesa condanna come azione sempre illecita. In questa materia ed in altre analoghe, l'uso del principio delle azioni con doppio effetto si presta a creare non poche ambiguità (8) e, negli ultimi anni, ha pure contribuito a giustificare le teorie chiamate «proporzionaliste» nel seno della Teologia morale cattolica (9).

3. UNA RECENTE RIPRESA DI QUELLE RISPOSTE

Una presa di posizione recente è costituita dal menzionato articolo di Giacomo Perico, il quale si muove, in fondo, nella scia dell'argomentazione di Palazzini, pur integrando le visioni più personalistiche del Concilio Vaticano II. L'autore comincia impostando bene il problema, segnalando che «è anzitutto necessario individuare con chiarezza il motivo vero e primario per cui la legge morale vieta il ricorso agli anticoncezionali nell'atto coniugale» (10). Successivamente afferma che, essendo l'atto matrimoniale per sua natura «atto di amore», e «atto aperto alla procreazione», liberamente scelto,

«l'anticoncezionale interferisce in questo dono reciproco di amore e nel meccanismo di riproduzione da esso attivato come un impedimento alla

(7) Così affermava P. PALAZZINI nel suo contributo *Si può e si deve proteggere l'equilibrio della persona*, «Studi Cattolici» V, 27 (1961) 63-64.

(8) Recentemente, in un'intervista pubblicata da «30 Giorni» (nel quadro della documentazione sopra citata, p. 17), il Cardinale Pietro Palazzini ha precisato meglio la sua argomentazione, nella linea di quella del P. Hürth, aggiungendo inoltre che la norma insegnata dalla *Humanae vitae* si riferisce soltanto ad un rapporto liberamente scelto all'interno del matrimonio, e non a delle persone costrette contro la propria volontà (ne parleremo più in avanti, nella sezione 5).

(9) Ad esempio: PETER KNAUER, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, «Nouvelle revue théologique» 87 (1965) 356-376; o ID., *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect*, in CHARLES E. CURRAN - RICHARD A. MCCORMICK (a cura di), *Readings in Moral Theology No. 1*, New York, Paulist Press, 1979, 1-39.

(10) GIACOMO PERICO, *Stupro, aborto e anticoncezionali*, 41.

fusione delle cellule germinali, determinando il non-concepimento. È appunto in questa esclusione volontaria del concepimento, cui per sua natura potrebbe portare l'atto di amore tra i coniugi, che consiste il disordine morale della contraccezione» (11).

Questa impostazione genera però il problema che non si vede con quali argomenti l'autore potrebbe evidenziare che la contraccezione è illecita anche nel caso in cui gli sposi, per delle legittime ragioni di responsabilità paterna e materna, si sanno *obbligati* a evitare un nuovo concepimento (è questo il caso da considerare, e non quell'altro in cui gli sposi intendono arbitrariamente escludere la procreazione dalla loro vita matrimoniale). Come spiegare allora, in un caso di autentica responsabilità procreatrice, la differenza morale fra contraccezione e continenza periodica? L'autore lo fa semplicemente ricorrendo alla struttura naturale-fisiologica dell'atto (12). Aveva iniziato il suo discorso, come si è visto, dicendo che l'atto coniugale è *per sua natura* un «atto di amore»; adesso aggiunge che l'atto coniugale è *per sua struttura e natura* un «atto aperto alla procreazione» per poi appellarsi alla «natura dell'atto» riferendosi alla fertilità o infertilità fisiologica. Sembra a questo punto riapparire, come *Deus ex machina*, l'impostazione «naturalista» (o «biologista») che l'autore prima appunto aveva cercato di superare. Il ragionamento non può comunque essere considerato concludente.

Per il P. Perico sarà poi facile risolvere, in base ai suoi principi, il caso di prevedibile stupro, ma pagherà un prezzo altrettanto alto. È ovvio che un tale atto sessuale imposto da un violatore non è un atto di amore, ma una semplice aggressione. Giustamente, afferma l'autore, «appare evidente la profonda diversità, sotto il profilo morale, dei due comportamenti» (13). Egli si rende conto che si tratta di due comportamenti diversi, che c'è una diversità dal punto di vista dell'oggetto.

In seguito viene però usata una formulazione che ricorda piuttosto il «vocabolario del proporzionalismo», e anche quello dell'etica della situazione. Afferma infatti:

«In questa concreta situazione, risulta moralmente lecito che essa [la donna], per sottrarsi alla possibile gravidanza, ricorra all'unico mezzo disponibile, cioè all'anticoncezionale. Se rende sterile quel rapporto sessuale estorto con la violenza, è solo perché intende salvare valori che sono di somma importanza dal punto di vista psico-affettivo per il suo futuro» (14).

(11) *Ivi*.

(12) *Ivi*, 41 (quarto paragrafo).

(13) *Ivi*, p. 42.

(14) *Ivi*. Il P. Perico si richiama in questo contesto anche all'autorità di P. Ivan Fucek, intervistato da L. BRUNELLI, *La pillola congolese*, «Il Sabato», 13 marzo 1993, 32 s.

Questa formulazione possiede però, a mio giudizio, il grave difetto di non cogliere la differenza tra:

- (1) «Contraccezione», come «atto umano» moralmente qualificabile; e
- (2) l'atto «prendere un anticoncezionale», considerato come «atto fisico», come procedimento tecnico, anovulatorio, rendendo impossibile un concepimento, un atto descritto a livello fisiologico.

A seconda che si usa la parola «contraccezione» in senso (1) o (2), anche il termine «mezzo» acquisterà un significato assai diverso. Nel caso (2), «mezzo» significa soltanto l'aspetto tecnico, fisiologico, farmaceutico di un atto (nel senso in cui per es. l'aspirina è un «mezzo» contro il male di testa). Nel caso (1) invece, «mezzo» sarebbe un atto liberamente scelto per uno scopo, cioè una *praxis* per cui si intende arrivare a un fine ulteriore (così «prendere un'aspirina» può essere una prassi, cioè la prassi o l'atto di «togliere il male di testa», con lo scopo, ad esempio, di poter dormire). La questione allora è: presupposto che la contraccezione è intrinsecamente cattiva, perché è lecito «in questa concreta situazione» sceglierla appunto come *mezzo* per un fine buono? Cosa significa, in questo caso, «contraccezione»? Una prassi, nel senso (1); o un semplice «mezzo» nel senso (2)?

Necessariamente, l'autore giunge ad affermare che «contraccezione» è un procedimento fisico – un mezzo nel senso di (2) – che in questo caso sarebbe proporzionato per «salvare un valore di somma importanza». Dunque si tratterebbe di un atto di autodifesa. Con tale argomentazione però la contraccezione sarebbe da considerare lecita *sempre* nei casi in cui si «intende salvare valori di somma importanza». Non è certamente questo il risultato che il P. Perico voleva ottenere. Penso che lui intendesse piuttosto mostrare perché la contraccezione, nel caso esaminato, fosse un atto diverso dal punto di vista dell'*oggetto morale*, e non che, in sé, fosse soltanto una scelta a livello «fisico» (premorale) da giustificare poi a seconda dei valori in gioco ai quali si riferisce l'intenzione dell'agente.

In questo articolo, quindi, non sembra chiarito se l'atto di prendere anticoncezionali in caso di minaccia di stupro sia

- (a) un atto contraccettivo, scelto con il fine di legittima autodifesa, pur in una situazione specifica che rende proporzionata la scelta e la rende eccezionalmente lecita (l'oggetto dell'atto sarebbe la contraccezione e il fine ulteriore, l'autodifesa); oppure:
- (b) oggettivamente un atto di autodifesa, e *non* la scelta di un atto contraccettivo (l'oggetto dell'atto sarebbe «proteggersi dalle conseguenze non desiderabili di un'aggressione altrui al proprio corpo», mentre la «contraccezione» sarebbe un tipo di azione oggettivamente diverso).

Ovviamente soltanto la soluzione (b) è compatibile con l'insegnamento che la contraccezione è un atto intrinsecamente cattivo (supposto che si voglia mantenere la liceità di prendere anticoncezionali in caso di minaccia di stupro). L'articolo del P. Perico, anche se è certamente ben intenzionato e causa spesso l'impressione di optare per (b), mi sembra in realtà rimanere orientato verso la soluzione (a); ciò sembra anche confermato dal modo in cui si riferisce alle opinioni dei tre moralisti del 1961.

4. UN CENNO ALLA SOLUZIONE PROPORZIONALISTA

Il cammino per risolvere il problema non può dunque consistere nel domandarsi se il comportamento in questione, giudicato *in principio* come oggettivamente disonesto, possa nondimeno essere posteriormente «giustificato» in un caso concreto. Occorrerà invece esaminare se ciò che la Chiesa condanna come «contraccezione», da un lato, e l'uso preventivo di mezzi anticoncezionali in caso di minaccia di stupro, dall'altro, in verità non siano due tipi di atti umani *oggettivamente* diversi, rientranti perciò anche in delle norme morali differenti. Rispondendo a tali domande, si chiarirà anche ciò che si intende con «oggetto di un atto umano», così come sembra utilizzare questo termine il magistero della Chiesa.

Prima di procedere, però, vorrei aggiungere un breve inciso. Per un aderente alla teoria proporzionalista o a quella consequenzialista (non è necessario in questa sede distinguerle), il caso si risolverebbe, più o meno, nella maniera seguente. Avendo come punto di partenza appunto il tipo di impostazione finora presentato, dirà che la soluzione data non è né coerente né sincera. Il proporzionalista, infatti, si rende conto che non ha senso parlare di un atto cattivo in base al suo oggetto per poi, con procedimenti discorsivi complicati, tentare di giustificare un'eccerzione. Il proporzionalista semplicemente partirebbe dall'idea che l'atto contraccettivo «in quanto tale» cioè nel senso (2) di un procedimento considerato a livello tecnico-fisiologico non può ancora essere qualificato moralmente. Occorrerebbe, dirà, prendere in considerazione anche le circostanze e le intenzioni, riferite alla realizzazione di altri beni o alla prevenzione di altri mali. Soltanto dalla ponderazione *dell'insieme* di tutti questi elementi risulterebbe, di caso in caso, l'oggetto dell'atto ⁽¹⁵⁾. Questa metodologia, così

(15) Cf ad es.: JOSEF FUCHS S.J., *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in H. Wolter, (a cura di), *Testimonium Veritatis* (Frankfurter Theologische Studien, Band 7), Frankfurt/M., Josef Knecht, 1971, 211240: spec. 231 ss. L'autore

pare, in fondo non si distingue tanto da quella finora presentata, tranne in un punto: universalizza il metodo, e in questo senso è più coerente ⁽¹⁶⁾.

In base a una tale metodologia, però, non sarebbe più possibile formulare una norma universale che proibisca la scelta di un comportamento concreto, dato che, secondo questa interpretazione, non tutte le possibili circostanze potrebbero essere tenute in considerazione al momento di formulare la norma. La norma potrebbe unicamente contenere il divieto piuttosto formale: «Mai ricorrere alla contraccezione senza ragione proporzionata». Tale norma evidentemente non corrisponde a ciò che insegna la Chiesa.

Per chiarire il nostro problema sarà perciò indispensabile dapprima evidenziare più in dettaglio in che cosa precisamente consista la «scelta contraccettiva» ripudiata dalla Chiesa, e per quali ragioni tale scelta e il rispettivo comportamento sono da considerare come disordine morale. Sarà nell'enciclica «*Humanae vitae*» che si troverà una formulazione della norma che proibisce la contraccezione e che permette di fornire a questa domanda una risposta più chiara e, nei suoi aspetti tecnici, non ambigua.

5. LA SCELTA CONTRACCETTIVA SECONDO «*HUMANAЕ VITAE*»

Da un lato, nell'enciclica «*Humanae vitae*» la sterilizzazione viene presentata soltanto come un caso particolare di una scelta più generica, quella contraccettiva; e non più al rovescio, cioè come se la contraccezione (procedimenti ormonali o meccanici) fosse un caso particolare di sterilizzazione e quindi di mutilazione. Dall'altro, la dottrina sulla contraccezione si trova inserita, con maggior chiarezza ed in un modo più esplicito, nell'ambito dell'amore coniugale il quale, seguendo la dottrina del Concilio Vaticano II, viene esposto come intima unione e donazione mutua di due persone ⁽¹⁷⁾: di soggetti cioè liberi e responsabili per la trasmissione della vita umana i quali, nell'unità di corpo e spirito, cooperano

recentemente ha confermato questa posizione in un commento sull'enciclica *Veritatis splendor*. J. FUCHS, *Das Problem Todsünde*, «*Stimmen der Zeit*» 119 (1994) 75-86: 83. Si veda anche la mia estesa critica, di prossima pubblicazione nella rivista «*The Thomist*» 59,2 (1995): *Intentional Actions and the Meaning of Object. A Reply to Richard McCormick*, come risposta a R. A. MCCORMICK, *Some Early Reactions to «Veritatis splendor»*, «*Theological Studies*» 55 [1994] 481-506.

(16) In questo senso si comprende che i proporzionalisti continuino ad affermare che essi, in fondo, soltanto si servirebbero di un metodo tradizionale, applicandolo però in un modo coerente e universale.

(17) Cf CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 48-49.

mediante il loro amore con l'amore del Creatore. Così, il discorso non è più centrato sui semplici disegni e processi naturali da rispettare, ma piuttosto sull'unione coniugale – unione amorosa di due persone – come soggetto responsabile della trasmissione della vita.

Paolo VI, fedele all'insegnamento dei suoi predecessori, intendeva difendere questo amore coniugale, affermando che ogni atto matrimoniale, affinché rimanga espressione di tale amorosa donazione mutua dei coniugi, «deve rimanere aperto alla trasmissione della vita»⁽¹⁸⁾. In seguito, l'enciclica di Paolo VI disapprova, come mezzo di paternità responsabile,

«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⁾.

La norma, come viene esposta dalla «*Humanae vitae*» (e come in fondo era già stata presentata nell'enciclica «*Casti Connubii*» di Pio XI), esplicitamente si riferisce ad atti coniugali; essi implicano ovviamente un fondamentale mutuo diritto al concubito con l'altro coniuge e un rispettivo consenso di entrambi. Da questo, si può facilmente dedurre che l'applicabilità della norma presuppone nell'agente a cui si riferisce e di conseguenza nella sua azione un *duplice* proposito o libera scelta: quello di avere rapporti sessuali con un'altra persona; e il proposito o l'intenzione tanto a livello di mezzo che di fine di impedire che tali rapporti liberamente scelti abbiano delle conseguenze procreatrici⁽²⁰⁾.

Chiamiamo infatti «contraccezione» un tipo di azione umana animata da questa duplice intenzionalità. Essa quindi non è soltanto e semplicemente un atto che impedisce di causare il concepimento di una nuova vita; *ma un'azione che impedisce che i propri atti sessuali, liberamente consentiti, diventino causa di un tale concepimento*. L'atto umano «contraccezione», quindi, è un atto che fa parte del proprio comportamento sessuale e ne è un elemento costitutivo: un atto cioè che, presupposta la necessità e/o la volontà di evitare di causare un concepimento, in fondo e oggettivamente persegue lo scopo di essere in grado di realizzare *malgrado ciò* un rapporto sessuale che altrimenti potrebbe essere fertile.

Sembra trovarsi precisamente qui il nucleo del disordine morale esistente nella scelta contraccettiva (sia essa eseguita con mezzi «artificiali» o senza tali mezzi, per esempio, mediante il «coitus

(18) *Humanae vitae*, 11.

(19) *Humanae vitae*, 14.

(20) Parlando di questo «proposito», a livello di mezzo o di fine, il testo latino dell'enciclica usa il verbo *intendere*: «... id tamquam finem obtinendum aut viam adhibendam *intendat*, ut procreatio impediatur.»

interruptus»; l'enciclica «*Humanae vitae*», infatti, non condanna in maniera specifica la contraccezione *artificiale*, ma «ogni azione che... si proponga...» ecc.; il problema morale della contraccezione certamente non consiste nel suo carattere «artificiale»): cioè, tale disordine o male morale si radica nella duplice intenzionalità di avere un rapporto sessuale con un'altra persona e simultaneamente di privare questo rapporto delle sue possibili conseguenze procreatrici, in questo caso ovviamente non desiderate.

Anche se i motivi per cui si considera desiderabile evitare una gravidanza fossero giusti e legittimi, non è questo un comportamento che rispetti la fondamentale verità dell'uomo come essere spirito-corporale e la verità della mutua donazione dei coniugi. Fare invece ricorso alla continenza periodica sempre in un caso in cui il proposito di evitare una gravidanza sia giustificato significherebbe infatti comportarsi in un modo essenzialmente diverso ⁽²¹⁾.

Non è che la continenza *in se stessa* già sia moralmente buona, meritoria o migliore di un rapporto sessuale. La continenza è moralmente richiesta e perciò buona in quanto necessaria – fra l'altro – per conservare nell'uomo mediante il dominio di se stesso l'unità e la mutua integrazione di spirito e corpo: nel nostro caso, l'unità e la mutua integrazione di responsabilità e sessualità.

«Contraccezione» quindi, considerato come atto umano proveniente da una libera scelta e di conseguenza anche moralmente qualificabile, è un modo di agire che sempre si riferisce ad atti di accoppiamento sessuale liberamente scelti o almeno consentiti. «Contraccezione» è oggettivamente ed essenzialmente una parte integrante del proprio comportamento sessuale e delle rispettive libere scelte.

6. DISTINGUERE IL LIVELLO FISICO DA QUELLO MORALE

Per tali ragioni, non ogni procedimento pur «fisicamente» inibente un possibile concepimento può essere considerato identico a quell'atto umano disordinato chiamato «contraccezione» a cui si riferisce la norma morale della «*Humanae vitae*». La Teologia Morale cattolica sempre sapeva distinguere l'«oggetto fisico» di un atto dal suo «oggetto morale», ossia il *genus naturae* e il *genus moris* ⁽²²⁾. *Moral-*

(21) Cf *Humanae vitae*, 16; GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 32; *Discorso* del 22 agosto 1984 (Udienza generale); ID., *Discorso* del 10 gennaio 1992 (ai partecipanti ad un corso di formazione organizzato dal «Centro Studi e Ricerche sulla regolazione naturale della fertilità» dell'Università Cattolica del Sacro Cuore), «L'Osservatore Romano», 11 gennaio 1992, p. 5.

(22) Cf SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1. a.3 ad 3; *ivi*, q.18, a.5, ad 3. – MARTIN RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine*

mente, un procedimento anovulatorio e in quanto tale contraccettivo è un atto ripudiabile come «contraccezione» soltanto se l'agente si propone con tale procedimento di evitare la necessità di astenersi da un rapporto sessuale del quale si teme che possa causare una gravidanza non voluta, come *alternativa* cioè ad un atto di continenza. Tale riferimento al proprio comportamento sessuale, liberamente consentito, entra quindi *nell'oggetto* dell'atto «contraccezione» in quanto atto morale. Con ciò entra nella definizione dell'oggetto un elemento *intenzionale*, che fa riferimento al fatto che l'atto è stato razionalmente *scelto* come un bene da perseguire, in un contesto definito quindi come oggetto della ragion pratica ⁽²³⁾.

Il problema specificamente *morale* consiste dunque nell'intento di incamminarsi forse, è vero, per delle ragioni giuste di responsabilità a vivere la propria sessualità e con ciò la dimensione corporea dell'amore coniugale in una maniera in cui il proprio corpo e quello del coniuge sono trattati, appunto nella loro dimensione di essere causa di vita umana, come mero «strumento» e «oggetto» di responsabilità procreatrice, invece di renderli – mediante gli atti di responsabile continenza – *soggetto* di tale amorosa responsabilità. Ciò è contrario alle esigenze di integrazione delle proprie inclinazioni sensuali nella piena verità personale dell'amore coniugale ⁽²⁴⁾.

Ecco quindi perché un atto, che *fisicamente* considerato è anovulatorio e in questo senso fisiologico anche contraccettivo, non rientri per questo necessariamente nella norma morale proibente la contraccezione. Così, per esempio, l'uso di mezzi anovulatori per regolare i ritmi della donna; o un tale uso da parte di un'atleta la

Auseinandersetzung mit autonomer Moral und teleologischer Ethik, Innsbruck-Wien, Tyrolia Verlag, 1987, 367 e ss.; e più recentemente: *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando, 1994, 130 e ss.; WILLIAM E. MAY, *Moral Absolutes*, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press, 1989, 58 e ss.

(23) In questa linea si veda per esempio la definizione dell'oggetto dell'atto «masturbazione» nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2352 (l'ultimo corsivo è mio): «Per masturbazione si deve intendere l'eccitazione volontaria degli organi genitali, *al fine di trarne un piacere venereo*». L'oggetto include quindi un elemento intenzionale che appunto indica la «forma» della «materia circa quam»; così l'insieme dell'atto è, per la ragione, un bene pratico. L'oggetto non è soltanto la materia; a questo livello non potrebbe essere ragionevolmente scelto.

(24) Cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* del 10.1.92; Id., *Familiaris consortio*, 32. – Cf più ampiamente MARTIN RHONHEIMER, *Contraception, Sexual Behavior, and Natural Law. Philosophical Foundation of the Norm of «Humanae vitae»*, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo (Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale Roma, 9-12 novembre 1988), Milano, Ares, 1989, 73-113; pubblicato anche in «The Linacre Quarterly» 56,2 (1989) 20-57. Di prossima pubblicazione, in versione molto più estesa: *Sexualität und Verantwortung. Empfängnisverhütung als ethisches Problem* (IMABE-Studie Nr. 3), Wien, Verlag IMABE Institut, 1995.

quale, per differire una mestruazione che altrimenti cadrebbe nel giorno di una corsa importante, fa uso della pillola contraccettiva.

Per di più, nemmeno l'uso di un anticoncezionale con lo scopo diretto e primario di impedire un concepimento può essere, in quanto tale, considerato come scelta contraccettiva, purché quest'uso non sia parte di una scelta di compiere quell'atto sessuale di cui tale concepimento potrebbe essere una possibile e prevedibile conseguenza. Evitare o impedire che si realizzi il concepimento di una nuova vita non è, in quanto tale e *per se*, un disordine morale. Anzi, in casi concreti può essere appunto moralmente richiesto.

Il disordine morale risiede, invece, nel destituire i propri atti sessuali liberamente scelti della loro qualità di essere una possibile causa di procreazione, – e ciò appunto come alternativa all'atto di astenersi da questi rapporti sessuali potenzialmente fertili. In un tale contesto morale l'atto matrimoniale non può più essere chiamato un atto «aperto alla trasmissione della vita» ⁽²⁵⁾. Se, per motivi di paternità responsabile, si pratica invece la continenza periodica, allora tanto gli atti di astensione come anche i rapporti sessuali in tempi infertili porteranno un significato di responsabilità paterna e materna; rimangono appunto impregnati del loro senso di essere atti destinati alla trasmissione della vita, compito con cui i coniugi cooperano responsabilmente precisamente anche nella dimensione del loro comportamento sessuale, – cioè nell'espressione corporale del loro amore ⁽²⁶⁾. Infatti, anche nell'atto di responsabile continenza si realizzano e si esprimono *tanto a livello spirituale che a livello corporale* i due significati inseparabili dell'amore coniugale e della sessualità umana: l'amorosa unità fra i coniugi e la loro responsabilità per la trasmissione della vita.

Quando si parla di «contraccezione» occorre quindi differenziare un uso meramente tecnico della parola «contraccezione» ancora indeterminato nella sua qualità morale da un suo uso morale, con cui si denomina cioè un tipo di comportamento umano liberamente scelto. Ciò che a volte causa confusioni è appunto l'uso medico-tecnico (a livello di ciò che si denomina l'oggetto fisico dell'atto) del termine «contraccezione» in contesti in cui invece sarebbe richiesto un giudizio sulla liceità di un determinato comportamento umano in quanto è oggetto di una libera scelta, e inversamente.

Perciò, nell'enciclica *Veritatis splendor*, viene sottolineato che, per «poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi *nella prospettiva della persona che agi-*

(25) *Humanae vitae*, 11.

(26) Cf anche ELIZABETH ANSCOMBE, *Contraception and Chastity*, London, Catholic Truth Society, 1977, 22-23.

sce», dato che «l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scelto»; ogni oggetto è «il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce» (27). A questo livello si situano anche l'insegnamento della *Veritatis splendor* sugli atti intrinsecamente cattivi (n. 79), nonché la dottrina del Catechismo della Chiesa Cattolica, citato nel n. 78 dell'enciclica, che afferma: «vi sono comportamenti concreti che è sempre sbagliato scegliere, perché la loro scelta comporta un disordine della volontà, cioè un male morale» (28). L'affermazione non si riferisce soltanto a «comportamenti» o ai disegni comportamentali di determinati atti, ma alla *scelta* di tali comportamenti. In quanto è oggetto di una *scelta*, un «atto» o un «comportamento» è sempre più di un atto o «accadere» meramente «fisico». È appunto un bene pratico, oggetto della ragione, un «bonum apprehensum et ordinatum per rationem» (29). È a quel livello quindi che le norme morali vengono formulate.

La ragione del divieto della contraccezione non può, quindi, consistere, e neanche consiste di fatto, nell'infrazione di un ordine naturale fisiologico. A questo livello un giudizio morale sull'uso di un mezzo anticoncezionale non sarebbe nemmeno possibile. Il disordine morale della contraccezione, come di qualsiasi disordine morale, non risiede in ciò che accade a livello fisiologico o biologico, ma in ciò che si realizza a livello del comportamento intenzionale e libero della persona; in questo caso cioè nel mancato rispetto delle esigenze della virtù della castità (30).

7. LA CONTRACCEZIONE PREVENTIVA IN CASO DI MINACCIA DI STUPRO: UNA SCELTA DI AUTODIFESA

Di conseguenza, l'uso di mezzi contraccettivi, per esempio anovulatori o impediendi la penetrazione dello spermatozoo nella vagina, non è *per se* da considerare come atto umano che rientra nella norma morale proibente la contraccezione. Infatti, nel caso dell'uso preventivo davanti alla minaccia di stupro, si tratta del-

(27) *Veritatis splendor*, 78. Cf MARTIN RHONHEIMER, «Intrinsically Evil Acts» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of «*Veritatis splendor*», «The Thomist» 58,1 (1994) 1-39.

(28) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1761 (è questo il testo dell'«in sintesi»). Nel n. 1755 (testo principale), che è identico, è indicato come esempio la fornicazione.

(29) S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.* I-II, q.20, a.1 ad 1.

(30) Cf CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 51; *Humanae vitae*, 17 e 21; GIOVANNI PAOLO II, *Discorsi* del 29 agosto e del 5 settembre 1984 (Udienze generali).

l'uso di un procedimento contraccettivo (inibente la concezione, nel senso meramente fisiologico) in un contesto morale del tutto diverso: non con lo scopo di rendere infertile un atto sessuale liberamente desiderato e consentito per così eludere la necessità della continenza (dato che non si vuole la gravidanza), ma per difendersi dai possibili effetti non desiderati e non-desiderabili di un atto imposto contro la propria volontà.

In tale situazione, una donna non soltanto non ha alcun dovere di accettare un possibile effetto procreatore di tale accoppiamento forzato, ma ha il diritto e a volte persino un ragionevole dovere (ovviamente non parliamo qui di aborto) di evitare un concepimento: per rispetto di se stessa e della sua libertà di decidere sulla propria vita; per rispetto e responsabilità verso la nuova vita, che ha il diritto di procedere da un atto di amore; oppure per rispetto e fedeltà verso la propria vocazione, qualora si trattasse per esempio di una religiosa.

È evidente che in questo caso non stiamo di fronte ad una *scelta o volontà contraccettiva*. Per quanto riguarda l'oggetto morale, si tratta di una legittima *scelta di difendersi* dalle conseguenze indesiderabili e svantaggiose di un'aggressione al proprio corpo; una scelta che è parimenti la scelta di difendere, per quanto è possibile, la propria libertà in una prevista situazione futura in cui tale libertà in parte sarà tolta da un aggressore che userà la violenza. Il fatto quindi che, nel caso dello stupro, il rapporto sessuale non è né consentito né liberamente compiuto, conferisce all'atto di impedire che da esso risulti il concepimento di una nuova vita un carattere morale oggettivo del tutto diverso, quello precisamente di un atto di legittima difesa.

8. RIMANE INTRINSECAMENTE CATTIVA LA SCELTA CONTRACCETTIVA

Non si può dunque affermare che in tal modo si stabilisca una «eccezione» alla norma morale che proibisce la contraccezione. Possono invece essere evitate alcune affermazioni, meno felici e persino confuse, date nel passato come per esempio che «la proibizione della sterilizzazione non è un principio assoluto» o «che la sterilizzazione diretta non è necessariamente un atto intrinsecamente perverso», qualora si presentasse una ragione che la possa giustificare ⁽³¹⁾. Tali formulazioni infatti si spiegano all'interno della logica di una impostazione di tipo legalistico e, di conseguenza, casuistica. All'interno di questa tradizione si situa anche la

(31) Cf l'argomentazione di F. LAMBRUSCHINI, «Studi Cattolici» V/ 27 (1961) 69-70.

metodologia dei proporzionalisti. Sono gli stessi aderenti a questa metodologia ad affermarlo con frequenza.

Se il magistero della Chiesa insegna che la contraccezione (e anche la sterilizzazione) è un'azione «intrinsecamente perversa» o «cattiva», non riferisce questo giudizio all'atto considerato a livello dell'oggetto fisico (l'atto che impedisce il concepimento), ma a livello del suo oggetto morale. Non sembra dunque neanche rilevante l'affermazione che «non risulta con certezza che l'uso dei farmaci che ci interessa [cioè con effetto contraccettivo] sia intrinsecamente perverso» ⁽³²⁾. Può essere intrinsecamente perverso soltanto un atto in quanto è considerato come oggetto della volontà di un agente che razionalmente sceglie tale comportamento. Tale atto però non può essere *soltanto e semplicemente* il procedimento fisico o «l'uso di un farmaco che impedisce il concepimento». Occorre quella configurazione che, davanti alla ragione pratica, conferisce a tale atto appunto la sua identità oggettiva primaria come determinato tipo di atto umano e di *bonum faciendum*. In questo caso: «impedire, in alternativa ad un atto di continenza, le conseguenze procreatrici dei propri atti sessuali liberamente scelti»; o invece «impedire le possibili conseguenze procreatrici di un'aggressione al proprio corpo e di un abuso di esso». Si tratta di due atti umani oggettivamente diversi – «contraccezione» e «autodifesa» – i quali perciò ovviamente neanche rientrano nella stessa norma morale.

Per ripeterlo, l'argomentazione qui presentata è essenzialmente diversa da quella proporzionalista o consequenzialista. Anche quest'ultima, è vero, non cerca altro che fondare il significato *oggettivo* dell'agire. Il proporzionalismo infatti è un metodo per determinare l'oggetto di un atto. Si tratta però di ciò che si chiama un «oggetto esteso» («expanded object» ^[33]), cioè un «oggetto» in cui entrano tutte le circostanze e intenzioni moralmente rilevanti, e ciò *come risultato* di una previa ponderazione fra beni e mali (premorali). Un tale oggetto esteso non si distingue più da intenzioni *ulteriori*; quindi *non è affatto* un oggetto. La nozione di «oggetto», pur includendo una intenzionalità di base ⁽³⁴⁾, implica la possibile differenziazione da quelle *ulteriori* intenzioni *per cui* tale oggetto (un'azione concreta) viene scelto. Conforme alla metodologia proporzionalista, ogni atto può, secondo le circostanze e le

(32) F. HÜRTH, «Studi Cattolici» V' 27 (1961) 67.

(33) Cf l'articolo sopra citato di R. A. McCORMICK, *Some Early Reactions to «Veritatis splendor»*, 501, e la mia risposta, di prossima pubblicazione in «The Thomist» 59,2 (1995).

(34) Per la nozione di «intenzionalità di base» e «azioni-base intenzionali» si veda MARTIN RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, 39. 85 e ss. 239 e ss.

intenzioni riguardanti le conseguenze previste, essere ridefinito o ridefinito. Sarebbe impossibile formulare una norma morale proibitiva che non possa essere non pertinente in un caso determinato.

Come è stato accennato sopra, la metodologia proporzionalista proviene dalla tradizione casuistica, da una etica cioè centrata sulle norme, che trattava la legge naturale come se fosse un codice positivo. La metodologia qui presentata si situa invece all'interno di una etica delle virtù. Analizza l'agire umano e il suo significato oggettivo in contesti etici determinati, potendo così anche distinguere l'oggetto di un atto da *ulteriori* intenzioni con cui è stato scelto ⁽³⁵⁾. Per arrivare alla determinazione del valore oggettivo dell'azione qui esaminata, non abbiamo fatto ricorso a una ponderazione di beni o a delle «ragioni proporzionate». La presente valutazione è, invece, il risultato di un'analisi dell'azione, o meglio, di un'analisi del contenuto primario e fondamentale della scelta contraccettiva. Ciò ha permesso di distinguere, in base al loro oggetto, questa scelta da altre, qui cioè da una scelta di autodifesa. Non tutte le norme sono quindi, come affermano i proporzionalisti, da considerare come se fossero il risultato di una previa ponderazione di diversi beni, risultato sempre soltanto provvisorio. Alcune norme, precisamente quelle proibitive, che si riferiscono a dei comportamenti concreti esprimono proprio il carattere «intrinsecamente» – per sé – disordinato degli stessi ⁽³⁶⁾. La metodologia qui usata permette di formulare norme negative, riguardanti scelte di comportamenti concreti *la cui descrizione è inalterabile*, che valgono *semper et pro semper*, purché la descrizione sia veramente quella di un atto umano, cioè una descrizione di quegli elementi *intenzionali* di base, che conferiscono all'atto la sua identità morale primaria e fondamentale, e con ciò il suo significato «oggettivo».

MARTIN RHONHEIMER

Ateneo Romano della Santa Croce
Facoltà di Filosofia

20 dicembre 1994

(35) Cf più dettagliatamente: MARTIN RHONHEIMER, «*Ethics of Norms» and the Lost Virtues. Searching the Roots of the Crisis of Ethical Reasoning*, «*Anthropotes*» IX, n.2 (1993) 231-243; e ID., «*Intrinsically Evil Acts» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of «Veritatis splendor»*, e la risposta alla critica di R. A. McCormick, che apparirà nella stessa rivista: 59,2 (1995).

(36) Perciò, l'enciclica *Veritatis splendor*, 77,1, afferma: «La ponderazione dei beni e dei mali, prevedibili in conseguenza di un'azione, non è un metodo adeguato per determinare se la scelta di quel comportamento concreto è 'secondo la sua specie', o 'in se stessa', moralmente buona o cattiva, lecita o illecita».