L-JUS

RIVISTA SEMESTRALE DEL CENTRO STUDI ROSARIO LIVATINO

Fascicolo 2-2025

Anno VIII

Direttore
Mauro Ronco

Direttore responsabile
Mauro Ronco

Coordinatore della redazione
Daniela Bianchini

Comitato di redazione
Chiara Airoma, Domenico Airoma, Daniela Bovolenta, Walter Brunetti, Francesca Carloni, Francesco Cavallo, Lorenzo Jesurum, Stefano Nitoglia, Daniele Onori, Margherita Prandi, Roberto Respinti, Angelo Salvi.

Comitato scientifico
Maria Pia Baccari, Ordinario di Diritto romano – LUMSA di Roma
Emanuele Bilotti, Ordinario di Diritto privato – Università Europea di Roma
Francisco Javier Borrego Borrego, già giudice della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo
Giulia Bovassi, Associate Researcher in Bioetica e Diritti Umani – Università Europea di Roma
Ilaria Amelia Caggiano, Ordinario di Diritto privato – UNISOB di Napoli
Mario Cicala, Presidente emerito di Sezione della Corte di Cassazione
Federico Fernández de Bujan, Ordinario di Diritto romano – UNED di Madrid
Carlo Deodato, Segretario Generale della Presidenza del Consiglio dei ministri
M. Luisa Di Pietro, Direttore Centro Studi e Ricerche sulla Salute Globale – Università Cattolica di Roma
Giovanni Doria, Ordinario di Istituzioni di Diritto privato – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Vincenzo Geraci, Avvocato Generale emerito della Corte di Cassazione
Mauro Giovannelli, Avvocato in Firenze
Paolo Maci, Avvocato e Docente di Legislazione scolastica – Università Telematica Pegaso
Giuseppe Marra, Presidente del Tribunale di Aosta
Pietro Polieri, Docente di Antropologia culturale – Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"
Giacomo Rocchi, Presidente di Sezione della Corte di Cassazione
Armando Tursi, Ordinario di Diritto del lavoro – Università degli Studi di Milano
Aldo Rocco Vitale, Docente di Filosofia del diritto – Università Europea di Roma

Rivista semestrale iscritta al n. 61/2018 presso il Trib. di Roma dal 22/03/2018

CRITERI REDAZIONALI

1. L'Autore di un'opera o di un articolo citato in nota va riportato indicando il cognome in carattere MAIUSCOLETTO, preceduto dall'iniziale del nome.
2. Il titolo dell'opera o dell'articolo citato va riportato con carattere corsivo.
3. La citazione delle Riviste va in corsivo.
4. L'indicazione dell'anno va in tondo.
5. L'indicazione del numero o di parti della Rivista va in tondo.
6. L'indicazione del numero della o delle pagine citate nella nota deve essere preceduta da "p." (pagina) o "pp." (pagine) o "c." (colonna); mentre, se le pagine proseguono oltre quella citata, si fa seguire "ss."
7. Nell'indicare un volume o un tomo, è possibile, rispettivamente, limitarsi al numero romano o al numero arabo, oppure far precedere i numeri da "vol." o "tomo".
8. Le particelle "cit." e "loc. cit.", indicative di pagine già citate, vanno in tondo; mentre vanno in corsivo la particella "*op. cit.*", indicativa di un titolo di volume o rivista già citato e le particelle "ivi" ed "ibidem".
9. Il luogo di edizione va in tondo.
10. È facoltativo citare la Casa Editrice.
11. I brani di altri Autori o il testo di disposizioni normative possono essere riportati, in carattere corsivo, utilizzando indifferentemente le caporali («…..») o gli apici doppi ("……").
12. Le parole straniere vanno in corsivo.
13. Per la citazione di opere scritte da più Autori, fermo restando quanto previsto al punto 1, i nomi devono essere separati dal trattino.

I contributi dovranno essere inviati al seguente indirizzo di posta elettronica: info@l-jus.it (in formato .doc), specificando nome e cognome dell'Autore, qualifica accademica e/o professionale, indirizzo di posta elettronica e recapito telefonico per eventuali comunicazioni.
Ciascun contributo dovrà recare il titolo sia in italiano che in inglese e dovrà essere completo di sommario, di un breve abstract (in italiano e inglese) e dell'indicazione di cinque parole chiave (in italiano e in inglese).

I contributi saranno pubblicati previa valutazione positiva da parte dei Valutatori. Il Direttore, in casi particolari (es. in caso di Autori di riconosciuto prestigio accademico o che ricoprono cariche istituzionali o in caso di relazioni tenute a Convegni o workshop organizzati o promossi dal Centro Studi Livatino), può escludere la procedura di valutazione, autorizzando la pubblicazione con la postilla "Contributo accettato dal Direttore".

IN QUESTO NUMERO

Il fascicolo 2-2025 di L-JUS è pensato intorno a tre poli di interesse, il primo, di carattere politico-giuridico; il secondo, di conio bioetico; il terzo, di ispirazione teologico-politica.

Il Direttore di L-JUS affronta il tema relativo all'inquietante struttura politico-giuridica che l'Unione Europea ha assunto negli ultimi decenni. Il profondo *deficit* democratico dell'Unione ha determinato il formarsi di una struttura di *governance* 'comitologica', che rappresenta gli interessi dei soggetti economici e finanziari traenti enormi profitti dalle decisioni degli organi di governo europeo e non più le esigenze dei popoli europei, rappresentati dai parlamentari eletti democraticamente.

I temi bioetici sono trattati con rigore scientifico da Aldo Rocco Vitale, Giulia Bovassi e Marina Buffoni.

Il primo, docente di Filosofia del diritto presso l'Università Europea di Roma, delinea una teoria generale dei diritti alla fine della vita, discernendo, per un verso, tra quelli teoreticamente compatibili con il significato del diritto e la tutela piena della persona e, per un altro verso, le rivendicazioni giuridiche che, pur nella loro correttezza formale, appaiono gravemente improprie al fine di tutelare realmente i diritti umani e l'umano del diritto.

Giulia Bovassi, *Associate Researcher,* Cattedra Unesco in Bioetica e Diritti Umani presso l'Università Europea di Roma, affronta il delicato argomento di bioetica relativo alla disforia di genere nei minori, esponendo le principali criticità dell'approccio affermativo, alla luce delle evidenze scientifiche note in letteratura circa i danni a lungo termine della persona sottoposta a trattamento in età minore e, per contro, l'assenza di benefici apprezzabili scientificamente.

Marina Buffoni, Esperta di Intelligenza Artificiale e Consigliere presso l'Agenzia per la Cybersicurezza nazionale, approfondisce sotto il profilo filosofico il mutamento di paradigma tra tecnica e diritto che si produce nell'ontologia del decidere quando si privilegia unilateralmente il calcolo algoritmico al discernimento umano.

Il terzo polo di interesse riguarda lo straordinario impegno per la pace in Europa che il Venerable Giorgio La Pira spese nel corso della sua mirabile esperienza di vita cristiana.

L-JUS pubblica in questo fascicolo la prima parte degli atti del Convegno tenutosi il 6 dicembre 2025 a Firenze nella Sala dell'Annunziazione della Basilica della SS. Annunziata, dal titolo "*Disarmare le parole. Riflessioni storiche per la pace in Europa"*.

Gli interventi al Convegno del professore don Francesco Vermigli, docente nella Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, dal titolo "*Giustizia e Pace si baceranno*" e dell'avvocato Antonio Casciano, del Centro Studi Rosario Livatino, bioeticista e dottore di ricerca in Etica e Filosofia politico-giuridica, dal titolo: "*L'umanità in bilico sul 'Crinale apocalittico' della storia". La profezia di Fatima e il ruolo della Russia sovietica nella visione storico-teologica di Giorgio La Pira*, sono preceduti dal messaggio che Sua Eminenza il Cardinale Pietro Parolin, Segretario di Stato di Sua Santità, ha inviato al prof. Francesco Farri, organizzatore del Convegno e a tutti i partecipanti all'evento.

Per i convegnisti le parole del Cardinale sono state di grande consolazione. Esse esprimono l'auspicio della ripresa di spazi di dialogo e di percorsi di pacificazione nell'attuale situazione storica, a partire dalla testimonianza di La Pira, «*[...] che non ha perso la sua forza profetica*». Il Convegno fiorentino, nel messaggio del Cardinale Parolin, deve costituire *«[...] un servizio importante [...] affinché l'Europa possa nuovamente imparare la sapienza del disarmo delle parole e – quanto lo desidero! – anche dei cuori*».

Completano il fascicolo due recensioni, una, a cura del magistrato Giuseppe Marra, del volume di Ernesto Galli della Loggia "*Una capitale per l'Italia. Per un racconto della Roma fascista*"; l'altra, della dr.ssa Chiara Airoma, sulla nobile figura di Cicely Saunders (1918-2005), raccontata nel libro "*Di cosa è fatta la speranza*", di Emmanuel Exitu.

Cicely Saunders, eccellente infermiera nell'assistenza dei feriti durante la Seconda guerra mondiale, costretta dall'infermità personale a rinunciare al ruolo di infermiera, intraprese l'ardua via dell'assistenza ai malati oncologici terminali, fondando nel 1967 il *St. Christopher Hospice*, dedicato a persone malate terminali di cancro o di altre malattie, ma anche di anziani e malati cronici costretti a letto, in una prospettiva ideale che coniuga il sollievo del dolore fisico e psicologico con l'assistenza spirituale.

Mauro Ronco

SEZIONE STUDI

MAURO RONCO
Avvocato in Torino e Professore Emerito di Diritto penale
Università degli Studi di Padova

UNIONE EUROPEA, DEFICIT DEMOCRATICO E SOVRANISMO TECNOCRATICO*

SOMMARIO: 1. Primato della legalità europea e crisi democratica: un'analisi sulla sovranità nazionale erosa da Maastricht e da Lisbona e governance tecnocratica − 2. La fallace profezia di Habermas sulla possibile democratizzazione dell'Unione − 3. La costruzione di un super-Stato sulle regole del libero scambio e della concorrenza economica − 4. Il rifiuto delle radici cristiane dell'Europa – 5. La governance 'comitologica' e la disintegrazione politica dell'Unione europea – 6. Conclusioni.

1. Primato della legalità europea e crisi democratica: un'analisi sulla sovranità nazionale erosa da Maastricht e da Lisbona e governance tecnocratica

A partire dalla riforma del comma 1 dell'art. 117 della Costituzione, avvenuta con legge costituzionale 18.10.2001, n. 3 – la quale statuiva, tra l'altro, la subordinazione della potestà legislativa dello Stato ai «*vincoli derivanti dall'ordinamento comunitario*» – ho rilevato a più riprese che la subordinazione delle leggi dello Stato alle fonti comunitarie avrebbe logorato in modo inesorabile il principio di rappresentatività del Parlamento nazionale, con effetti rovinosi sull'assetto democratico dello Stato.

Nella prima edizione dell'opera trattatistica di diritto penale pubblicata nel 2006 scrissi che l'erosione della legalità statale avrebbe messo in crisi le basi di rappresentatività della politica nazionale, sacrificando la partecipazione del popolo alla cosa pubblica. Scrissi, in particolare: *«[…] Se, come è universalmente riconosciuto, il principio di legalità riposa sull'esigenza che la fonte delle norme penali esprima una cifra reale di rappresentatività nei confronti dei destinatari, allora è incongruo, nell'attuale momento storico, postulare l'estensione della competenza penale diretta a favore di organismi sovranazionali o internazionali, poiché questi soltanto a fatica posseggono una ridotta e parziale valenza rappresentativa e poiché, se già è difficile ai cittadini conoscere la portata reale della legge nazionale, quasi impossibile è per essi la conoscenza delle*

* *Contributo sottoposto a valutazione*.

normative di carattere sovranazionale e internazionale. A ciò va aggiunto che le fonti penali non debbono essere moltiplicate, perché i problemi di coordinamento tra norme di rango diverso sono inevitabilmente forieri di incertezze nell'applicazione. E se la legalità mira ad assicurare a ogni cittadino la ragionevole prevedibilità di quello che sarà il comportamento concreto dell'autorità giudiziaria nell'applicazione del diritto al caso particolare, ogni sovrapposizione di fonti diverse e ulteriori rispetto alla fonte della legge nazionale deve essere scongiurata»[1].

La primazia delle fonti europee sulla legge degli Stati fu il risultato che i sostenitori dell'Europa federale raggiunsero con il Trattato di Maastricht del 7 febbraio 1992 al fine di far compiere all'Europa il passo decisivo verso una forma di 'super Stato'.

Fu creata così una situazione contraddittoria.

Per un verso, le sembianze organizzative delle istituzioni UE rimanevano simili a quelle di una organizzazione internazionale e non si approssimavano a quelle di uno Stato sovrano. Il Parlamento europeo non aveva competenze paragonabili a quelle dei Parlamenti nazionali; la Commissione non aveva una legittimazione giuridica equivalente a quella di un governo nazionale; il Consiglio dei Ministri era un organo ibrido, perché esercitava competenze sia legislative che governative, in concorrenza con la Commissione; la Corte europea di giustizia assicurava l'interpretazione uniforme del diritto europeo, rispondendo alle domande dei giudici nazionali sull'interpretazione del diritto dell'UE, mantenendo però i caratteri di un organo giurisdizionale, apparentemente privo di potere politico.

Per un altro verso, però, il primato del diritto europeo sul diritto degli Stati consentiva all'UE di esercitare in modo anomalo, per via giudiziaria e non per via governativa sotto il controllo del Parlamento legislatore, un'autorità suprema sopra gli Stati nazionali, a differenza di ciò che accadeva nelle altre organizzazioni internazionali, ivi comprese le Nazioni Unite.

Il filosofo tedesco Jürgen Habermas, che ha svolto approfondite indagini filosofico-giuridiche sulla natura dell'UE, ebbe a rilevare fin dal 1998 che la fonte principale

[1] M. RONCO, *La legge penale. Fonti, tempo, spazio, persone. Il principio di legalità*, Bologna, Zanichelli, 2006, p. 25.

del *deficit* democratico dell'UE stava nella contraddizione tra la qualità non statale delle istituzioni europee e l'autorità primaziale del diritto europeo[2].

Ciò per la ragione che il potere di ultima istanza risiedeva non in un collegio di persone eletto o riconosciuto come legittimo rappresentante delle popolazioni europee, bensì nell'entità astratta 'diritto', interpretata e manipolata da un'autorità giurisdizionale, priva di competenze in ordine alle scelte relative al bene comune dei popoli governati. Autorità che, per giunta, non riceveva alcuna legittimazione popolare diretta. Vero *monstrum* giuridico, giacché qualsiasi autorità giurisdizionale è subordinata al diritto, in quanto è chiamata a interpretare un *corpus* giuridico preesistente, non a esercitare scelte valoriali in ordine al bene comune dei popoli.

2. La fallace profezia di Habermas sulla possibile democratizzazione dell'Unione

Allo scopo di legittimare il 'colpo di Stato di Maastricht' (giacché si fece un passo verso l'Europa federale, tacendone la mancanza dei presupposti istituzionali), i sostenitori del simil-Stato europeo concepirono l'idea della conferma del primato del diritto europeo tramite l'approvazione di una Costituzione europea, sulla falsariga del modello delle costituzioni tradizionali, che, sottoposte a un vaglio di tipo popolare, intendono rappresentare in Occidente, dalla fine del XVIII secolo, la garanzia della 'democraticità' di un regime politico.

Habermas, sostenitore del superamento degli Stati nazionali, scrisse nel 2001 che una Costituzione europea avrebbe catalizzato l'impeto verso l'Unione, intensificando e dirigendo la società civile, la sfera pubblica e la cultura politica verso la convergenza unitaria: «*Europe must reflexively re-apply to itself the logic of the circular process that witnessed the mutual reinforcement of the democratic state and the nation. The starting point would be a constitutional referendum precipitating a Europe-wide debate. The constitutive process is itself a unique instrument of cross-border communication. It is a potential self-fulfilling prophecy*»[3].

---

[2] J. HABERMAS, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1998, p. 155.

[3] J. HABERMAS, *Warum braucht Europa eine Verfassung?*, in J. HABERMAS, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, pp. 104-129; tr. ingl. *So, Why Does Europe Need a Constitution?*, in www.iue.it/RSC/EU/Reformo2.pdf, p. 18.

La profezia di Habermas, da autocompiersi per magia costituzionale, fallì miseramente.

Infatti, il testo del Trattato, denominato con il termine 'Costituzione', firmato il 29 ottobre 2004 a Roma tra i Capi di Stato e di Governo, venne respinto per via referendaria sia in Francia che nei Paesi Bassi, rispettivamente il 29 maggio 2005 e il 1° giugno 2005. Una parte dei Paesi europei, Germania, Italia, Austria, Grecia, Ungheria, Lettonia, Lituania, Slovenia, Belgio, Finlandia, approvarono il Trattato tramite una procedura parlamentare, evitando il rischio del referendum. La Polonia, la Repubblica Ceca, la Slovacchia, il Portogallo, la Danimarca, l'Estonia, la Svezia, Malta e Cipro non approvarono la 'Costituzione'. L'Irlanda la respinse una prima volta nel 2008, ma il testo fu approvato con un secondo referendum nel 2009. Gli unici Paesi in cui la Costituzione fu approvata tramite il referendum furono l'Irlanda, il Lussemburgo e la Spagna.

Il processo costituzionale fu pertanto interrotto e le *élites* politiche degli Stati europei rinunciarono al progetto, ripiegando sulla forma tradizionale del Trattato, che venne approvato a Lisbona nel 2007 ed entrò in vigore nel 2009. Quest'ultimo confermò gran parte dei contenuti della 'Costituzione', che pure non aveva ricevuto un'approvazione popolare.

L'evento abortivo della 'Costituzione' mise tuttavia in luce le questioni sostanziali soggiacenti al dilemma tra lo Stato federale, che le *élites* europeiste intendevano a tutti i costi raggiungere, e la tradizionale organizzazione degli Stati europei, regolante la loro collaborazione tanto sul piano economico e finanziario, quanto su quello della giustizia e della tutela comune dei diritti umani fondamentali.

La questione sostanziale, che è essenziale ancora oggi, riguardava il fondamento valoriale grazie al quale i popoli europei avrebbero inteso eventualmente superare le differenze immense concernenti la storia di ciascuno di essi, senza cancellare la ricchezza delle singole identità; differenze concernenti le tradizioni religiose, culturali, politiche e giuridiche delle diverse nazioni; la consistenza e la varietà delle componenti demografiche; le forme di Stato, consolidatesi nei secoli, ora di tipo accentrato, come in Francia, ora di tipo regionale, come in Italia, ora con larghissima autonomia dei *Länder,* come in Germania. Né andavano dimenticate le problematiche linguistiche, le tradizioni letterarie e artistiche. Alcune nazioni erano unite dalla medesima lingua; altre erano divise anche per questo motivo, come in Spagna, ove le identità castigliana,

catalana e basca trovavano nella lingua e nelle rispettive letterature una forte ragione di diversità. Infine, il pluralismo religioso importava notevoli differenze non solo nell'espressione della fede, ma anche negli stili di vita che il legame alla confessione aveva stratificato nei costumi popolari.

Ora, il cambio di passo dall'organizzazione di Stati in funzione dello sviluppo economico al simil-Stato federale aveva una rilevanza tale da rendere grottesca la pretesa che ciò sarebbe potuto avvenire senza il riconoscimento di un nucleo comune di valori e di ideali radicati nella storia dei popoli europei e condivisi dalle nuove generazioni.

Né il super-Stato europeo si sarebbe potuto erigere su basi esclusivamente economico-finanziarie, come era avvenuto per la costruzione della Comunità fino a Maastricht.

L'esistenza sociale non è invero intessuta solo dallo scambio di interessi materiali tra individui o gruppi isolati, bensì, soprattutto, da relazioni intergenerazionali e intragenerazionali tra comunità di persone, dense di significato spirituale e culturale. Tali relazioni, ricche e complesse, si traducono in comunicazioni linguistiche basate sulla storia letteraria, sulla memoria poetica, sull'elaborazione artistica e artigianale, sulle stesse abitudini alimentari che caratterizzano la tradizione culturale di ciascuna comunità sociale.

3. La costruzione di un super-Stato sulle regole del libero scambio e della concorrenza economica

Che il passaggio al super-Stato necessitasse di un nucleo comune ulteriore all'interesse del libero scambio e della concorrenza economico-finanziaria era cosa evidente.

Jürgen Habermas, convertendosi filosoficamente dall'originario hegelismo di sinistra a un kantismo di conio liberal-democratico, aveva intravisto nel super-Stato europeo lo strumento istituzionale atto a ridar vita alla socialdemocrazia germanica, da estendersi all'intera Europa, contenendo i pericoli per il *welfare* immanenti all'immensità, alla mobilità e all'incontrollabilità della circolazione dei capitali, non più contenibile dal singolo Stato europeo.

Per Habermas il super-Stato avrebbe potuto e dovuto compensare le sconfitte subite dagli Stati nazionali per opera dei supercapitalisti privati operanti nel mercato mondiale. Il progetto europeo avrebbe dovuto intendersi quale sforzo comune dei governi europei

«[…] *to win for themselves in Brussels a degree of the interventionist capacity that they have lost at home*»[4].

La diminuzione degli attori nello scenario internazionale avrebbe reso possibile a quelli rimasti in campo di «[…] *co-operate for reaching arrangements as to the project and the implementation of an economic world order*»[5]. Egli ammetteva che anche un regime politico di tipo continentale non sarebbe stato in grado di 'democratizzare' i mercati; tuttavia riteneva che «[…] *their larger territorial authority and coordination with other supernational units will enable them to carry out the kind of regulation previously exercised by the national Sozialstaat*»[6].

Il super-Stato europeo, una volta 'democratizzato', sarebbe potuto e dovuto essere lo strumento per correggere i mercati e ristabilire meccanismi redistributivi, non lasciando il compito di tale correzione "*to markets themselves*"[7]. Quanto alla 'democratizzazione' del super-Stato, essa si sarebbe compiuta per due vie: da un lato, grazie alla trasformazione delle istituzioni europee in organismi simili a quelli dei singoli Stati nazionali e, da un altro lato, grazie soprattutto alla supremazia del diritto oggettivo europeo sugli egoismi particolaristici dei singoli Stati e dei loro rappresentanti politici.

Il carattere irrealistico del progetto habermasiano – progetto espressivo degli ideali della socialdemocrazia tedesca, che è stato *de iure et de facto* perseguito dalle *élites* europee che hanno governato la UE dall'inizio dei 2000 fino agli anni recentissimi – non ha bisogno di essere dimostrato sul piano empirico.

Il suo fallimento ne dimostra la distopia. La 'democratizzazione' del super-Stato non è avvenuta; anzi, la burocratizzazione delle istituzioni europee ha chiuso ogni varco di reale partecipazione democratica dei cittadini. I mercati, lungi dall'essere stati 'democratizzati', sono diventati parte integrante dell'organismo europeo, condizionandone in modo massiccio le decisioni più importanti per la vita dei cittadini delle varie nazioni sul piano economico, finanziario e sociale. Il processo di devitalizzazione del controllo pubblico sui mercati è stato accelerato dall'allocazione

[4] J. HABERMAS, *Warum braucht Europa,* cit., p. 14 ed. inglese.
[5] J. HABERMAS, *Beyond the Nation-State?: On Some Consequences of Economic Globalization*, in E.O. ERIKSEN, J.E. FOSSUM, *Democracy in the European Union: Integration Through Deliberation?*, London, Routledge, 2000, p. 34.
[6] J. HABERMAS, *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 77.
[7] J. HABERMAS, *The European Nation-State and the Pressures of Globalization*, in *New Left Review*, 235, 1999, p. 56.

delle decisioni di politica economica a un regime sopranazionale manipolato dall'istanza tecnocratica. La perdita di sovranità degli Stati-nazione a favore del super-Stato e dei mercati ha significato la limitazione della libertà di decisione democratica dei popoli dei singoli Stati, nonché l'impoverimento progressivo degli strati sociali mediani a vantaggio di pochi gruppi oligopolistici operanti sull'intero pianeta.

Il quadrifoglio delle libertà di Maastricht ha provocato il deperimento delle aree territoriali più fragili dei singoli Stati; ha desertificato le manifatture; ha attirato forza lavoro a bassissimo costo dai paesi poveri provocando sfruttamento degli ultimi e disoccupazione della classe operaia europea. La libertà assoluta di circolazione dei capitali, aggravata dal differente carico fiscale nei vari paesi della stessa Unione, favorendo in modo inaccettabile alcuni di essi, i Paesi Bassi, il Lussemburgo e l'Irlanda in particolare, ha costituito un veicolo di discriminazione nei confronti degli Stati che hanno inteso garantire ai propri cittadini un *welfare* decoroso.

Né il super-Stato europeo è stato in grado di contenere il potere dei soggetti economico-finanziari mondialisti, né ha saputo e potuto 'democratizzare' le proprie istituzioni, che si sono trasformate in apparati pubblico-privati operanti ciascuno in uno scandaloso regime di conflitto di interesse, come si vedrà meglio *infra*.

4. Il rifiuto delle radici cristiane dell'Europa

L'errore di Habermas, tuttavia, non è soltanto di carattere empirico, quanto soprattutto di filosofia politica. È un errore che riguarda la natura e i requisiti della *polis,* cioè dello Stato e, più in generale, della comunità politica.

Ho accennato nel paragrafo precedente al fatto che gli europeisti di tendenza federale tentarono, trascorso un decennio dal Trattato di Maastricht, di compiere il passaggio decisivo verso l'Unione federale, cioè di creare un nuovo Stato pur sull'inesistenza di una *polis* europea, cioè di una comunità umana raccolta intorno a una serie di princìpi sostanziali unificanti.

Affinché sussista una *polis* è necessaria una tradizione comune che fondi consuetudini e costumi condivisi e favorisca la pace nell'ordine e nella giustizia.

Non è vano ricordare che Giambattista Vico osservò nel suo capolavoro storico-filosofico che tutte le nazioni così barbare come umane, pur separate tra loro per immensi spazi di luoghi e pur distanti per tempi plurisecolari, sempre custodirono tre costumi che

costituiscono il sigillo dell'umano: sempre ebbero una qualche religione; sempre contrassero matrimoni solenni; sempre circondarono di onore e pietà i loro morti. E poiché «*[…] idee uniformi nate tra' popoli sconosciuti tra loro debbon' avere un principio comune di Vero, che essere stato dettato a tutte, che da queste tre cose incominciò appo tutte l'Umanità; e perciò si debbano santissimamente custodire da tutte; perché 'l Mondo non s'infierisca, e si rinselvi di nuovo. Perciò abbiamo presi questi tre costumi eterni, ed universali, per tre primi Principii di questa Scienza*»[8].

Quando gli europeisti a tendenza federale decisero il passaggio al nuovo super-Stato, due concezioni radicalmente diverse si trovarono in conflitto: per un verso, sulla linea dello Stato secolarizzato, neutrale di fronte ai valori e ai princìpi, indifferente alla legge naturale e al profilo oggettivo della dignità umana, si affermò che la 'Costituzione' avrebbe dovuto rimanere silente rispetto a qualsiasi nucleo valoriale comune, in quanto si sarebbe autofondata sulle stesse norme, prassi, procedure e precetti che essa stessa si sarebbe data nella libera promozione della sua autonomia; per un altro verso, in un generoso tentativo di soccorso, la Chiesa cattolica, per la voce di San Giovanni Paolo II, supplicò i 'costituenti' europei di tener conto che il cristianesimo, nella complessa storia del Continente, ha costituito «*[…] un elemento centrale e qualificante, che è andato consolidandosi sul fondamento dell'eredità classica e dei diversi contributi offerti dai flussi etnico culturali succedutisi lungo i secoli*»[9].

Da qui scaturì l'appello del Santo Padre a che la nuova Europa fosse aiutata «*[…] a costruire sé stessa rivitalizzando le radici cristiane che l'hanno originata*»[10].

I 'costituenti' europei rifiutarono di inserire nel testo ogni riferimento alle radici cristiane dell'Europa.

Una ragione del rifiuto sta nella stessa concezione di 'popolo', che è alla base dello Stato secolarizzato. Ciò che costituisce un popolo non sarebbe una sostanza pre-politica sussistente, bensì una serie di pratiche e di procedure tramite cui i cittadini sono forgiati.

---

[8] G.B. VICO, *La scienza nuova (1744),* in *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012/2013, p. 895.

[9] S. GIOVANNI PAOLO II, *Angelus*, Castel Gandolfo, domenica 20 luglio 2003, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus2003/documents/hf_ip-ii_ang_20030720.html. Cfr. anche, più distesamente S. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II sulle comuni radici cristiane delle nazioni europee*, 6 novembre 1981, in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/november/documents/hf_ip-ii_spe_19811106_radici-cristiane.html.

[10] S. GIOVANNI PAOLO II., *Esortazione apostolica post-sinodale* Ecclesia in Europa, data in Roma il 28 giugno 2003, § 25.

Il livello superiore di Stato non nascerebbe dalle persone, dalle famiglie e dai corpi intermedi, bensì dalle procedure e dalle prassi giuridiche autogiustificative: «*The forms and procedures of the constitutional state, together with the democratic mode of legitimation, simultaneously forge a new level of social integration. Democratic citizenship establishes an abstract, legally mediated solidarity between strangers. This form of social integration, which first emerges with the nation state, is realized in the form of a politically socializing, communicative context…[and] not simply by administrative means*»[11].

Nel confronto del 19 gennaio 2004 che Habermas ebbe a Monaco di Baviera con il Card. Joseph Ratzinger, il primo, rispondendo alla questione di Ernst Wolfgang Böckenförde che «*[…] lo Stato liberale e secolarizzato si nutre di premesse normative che esso, da solo, non può garantire*»[12], ha ribadito che il liberalismo politico, nella versione del repubblicanesimo kantiano da lui indossato, «*[…] si auto-comprende come una legittimazione non religiosa e post-metafisica dei fondamenti normativi di uno Stato democratico costituzionale*»[13], quale diritto di ragione che rinuncia alle dottrine del diritto di natura e che provvede «*[…] al proprio bisogno di legittimazione in modo autosufficiente, ovvero a partire dalle risorse cognitive di una economia argomentativa indipendente da tradizioni religiose o metafisiche*»[14].

In definitiva, l'ordinamento costituzionale non avrebbe bisogno «*[…] come puntello cognitivo dei propri fondamenti di validità, della religione o di qualche altra "potenza coesiva"*»[15]. Sarebbero sufficienti ai fini di legittimazione dello Stato gli attrezzi neutrali delle leggi e delle procedure.

Naturalmente Habermas prende le distanze dal giuspositivismo assoluto di conio kelseniano o luhumaniano. Tale tentativo, però, resta concettualmente vuoto, come traspare chiaramente dal seguente assunto: «*[…] Quando, però, si concepisce il processo democratico non positivisticamente, come Kelsen o Luhmann, ma come un metodo per*

[11] J. HABERMAS, *The Inclusion of the Other*, cit., p. 159.
[12] E.W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, citato di seconda mano da J. HABERMAS, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia, Marsilio, 2005, p. 41.
[13] J. HABERMAS, *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 43.
[14] *Ibidem*, pp. 46-47.
[15] *Ibidem*, p. 46.

produrre legittimità dalla legalità, non insorge quel deficit di validità che la "eticità" sarebbe chiamata a riempire»[16].

La pretesa di estrarre la 'legittimità' dalla 'legalità', se forse può spiegare il carattere caotico e intrinsecamente contraddittorio del positivismo giuridico dello Stato secolare, ove le norme e le procedure sono programmaticamente e continuamente violate, non conferisce tuttavia fondamento stabile alla pace sociale e alla realizzazione di un ordine condiviso.

Il processo di pangiuridicizzazione delle più svariate e contraddittorie istanze sociologiche sfocia paradossalmente nell'annichilimento dello stesso valore regolativo del diritto.

5. La governance 'comitologica' e la disintegrazione politica dell'Unione europea

Se il super-Stato europeo non si è 'democratizzato', ma si è limitato a spogliare di poteri gli Stati nazionali, è opportuno domandarsi quali siano le caratteristiche politico-giuridiche più significative della UE contemporanea.

La seguente metafora, che riprendo dal libro recentemente pubblicato di Frédéric Baldan, focalizza bene i termini del problema: «*l'UE è un insieme di istituzioni, composte da politici e funzionari pubblici, istituite da trattati a loro volta firmati dagli Stati membri. È uno spazio virtuale di "libertà, sicurezza e giustizia";[…] l'Europa è un'area geografica segnata dalla storia della civiltà dei popoli europei. È uno spazio reale*»[17].

In termini tecnici la metafora suona così: il processo di integrazione legale, con la penetrazione del diritto europeo nelle sfere dell'economia, della finanza, della salute, della sicurezza, del *welfare*, dell'educazione, dell'uguaglianza di genere, della protezione ambientale è, nello stesso tempo, un processo di disintegrazione politica.

Lo spazio lasciato libero dalla politica, quale scienza e arte dirette alla promozione del bene comune, viene occupato dalla galassia frammentata della 'comitologia', cioè dei

[16] *Ibidem.*
[17] F. BALDAN, *Ursula gates. La von der Leyen e il potere delle lobby a Bruxelles*, trad. it., Milano, Guerini e associati, 2025, p. 39.

comitati di tecnici e di esperti nei singoli settori delle attività umane, che la UE intende disciplinare per via giuridica[18].

Sul duplice rilievo che la globalizzazione economico-finanziaria e il processo di integrazione hanno tolto valore alla responsabilità politica parlamentare e che le elezioni popolari europee non sono in grado di determinare i contenuti della politica UE, si è formato un sistema di *governance* europea in cui funzionari europei di medio-alto livello ed esperti nelle singole discipline interagiscono con parti private e attori semipubblici – quali amministrazioni pubbliche, dipartimenti accademici, associazioni *non-profit, managers* di società multinazionali, gruppi di interesse filantropico – all'interno di strutture informali e di comitati di lavoro a composizione variabile, che elaborano, supervisionano e performano i progetti che le commissioni del Parlamento e i comitati della Commissione rendono esecutivi apponendovi il sigillo normativo.

All'interno delle strutture 'comitologiche' gli interessi nazionali hanno ben scarso ascolto; il controllo dei processi è in mano ai burocrati e agli esperti, alle ONG, ai '*think tank*' di potenti *trust* internazionali, alle società di consulenza, agli avvocati d'affari, alle aziende o ai gruppi di aziende.

Né la Commissione, né il Parlamento sono in grado di controllare i processi di formazione delle decisioni. Questo tipo di *governance,* né interamente pubblica, né completamente privata, si è estesa a tal punto da monopolizzare i processi decisionali, senza alcun rispetto per il principio in virtù del quale i soggetti interessati economicamente a determinate scelte non debbono essere gli stessi che le decidono.

Già alla fine del secolo scorso Joseph Halevi Horowitz Weiler aveva rilevato che le pratiche tecnocratiche del tipo di quelle sopra menzionate «*[…] mask ideological choices which are not debated or subjected to public scrutiny*»*;* né assicurano «*[…] real equality of voice of those who actually do take part in the process*»[19], soggiungendo: «*Once there were those who worried about the supranational features of European integration. It is time to worry about infranationalism – a complex network of middle-level national administrators, Community administrators and an array of private bodies with unequal and unfair access to a process with huge social and economic consequences to every life*

---

[18] Sulla tematica della 'comitologia' cfr. per tutti J.P. MC CORMICK, *Weber, Habermas, and Transformations of European State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 250-294, in particolare pp. 267 ss.

[19] J.H.H. WEILER, *The Constitution of Europe: «Do the New Clothes Have an Emperor?» and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 284-285.

– in matters of public safety, health, and all other dimensions of socio-economic regulation»[20].

Si comprendono alla luce di tali criticità due cose essenziali: la prima, che la *governance* reale della UE non sta nelle mani degli organi previsti dai Trattati, bensì in quelle di tecnocrati ed esperti che rappresentano gli interessi dei soggetti economici e finanziari che traggono enormi profitti dalle decisioni assunte dalla Commissione o dal Parlamento; la seconda, che le decisioni non sono assunte in funzione del bene comune delle popolazioni, bensì della presunta qualità scientifico-tecnica dei dati prescelti come premesse fattuali dei processi deliberativi da parte di comitati arbitrariamente formati, senza che alcuno sia messo in grado di valutarne la correttezza scientifica e, ancor meno, di apprezzare la convenienza e la proporzionatezza delle scelte rispetto alle esigenze delle singole nazioni europee.

Se si tiene conto, infine, che il funzionamento della macchina è alimentato dalla pratica istituzionalizzata del lobbismo, i cui componenti (una massa di 50.000 lobbisti, secondo Baldan, è accreditata a Bruxelles)[21] mirano professionalmente a influenzare le decisioni, le azioni e le politiche dei rappresentanti del potere esecutivo, legislativo e persino giudiziario della UE, si comprende come e quanto la *governance* di questa sia distante dalla cura solerte degli interessi delle imprese e dei cittadini esclusi dai processi 'comitologici' di Bruxelles.

6. Conclusioni

L'esperienza impone pertanto di guardare con diffidenza alla *governance* della UE, dirigendo piuttosto la nostra preoccupazione a salvaguardare gli interessi nazionali tramite una prudente riappropriazione dei poteri politici propri degli organi del nostro Stato.

Non si tratta in modo 'populista' di disprezzare l'Europa, bensì di compiere un'opera di discernimento alla luce dei valori fondamentali inscritti nella Costituzione italiana.

[20] *Ibidem*, p. 349.
[21] F. BALDAN, *Ursula gates*, cit., p. 42.

Abstract

MAURO RONCO, Unione europea, deficit democratico e sovranismo tecnocratico

L'Autore esamina l'erosione della sovranità nazionale degli Stati europei a partire dal Trattato di Maastricht del 1992, nonché la mancata democratizzazione della governance europea. In sostituzione degli Stati nazionali è stato creato un super-Stato privo di direzione politica e abbandonato al potere tecnocratico di classi di esperti e scienziati sociali, non in grado di operare scelte valoriali condivise. L'esperienza impone di guardare con diffidenza una governance distopica, che rischia di impoverire ulteriormente l'intero plesso delle società europee.

Parole chiave: legalità europea, crisi democratica, *governance* tecnocratica.

MAURO RONCO, The European Union, Democratic Deficit, and Technocratic Sovereignty

The Author examines the erosion of the national sovereignty of European states since the 1992 Maastricht Treaty, as well as the failure to democratize European governance. In place of nation states, a super-state was created without political direction and abandoned to the technocratic power of classes of experts and social scientists, unable to make shared value choices. Experience dictates that we look with suspicion at dystopian governance, which risks further impoverishing the entire plexus of European societies.

Key words: European legality, democratic crisis, technocratic governance.

ALDO ROCCO VITALE
Docente di Filosofia del Diritto
Università Europea di Roma

LINEAMENTI PER UNA TEORIA GENERALE DEI DIRITTI ALLA FINE DELLA VITA*

SOMMARIO: 1. Introduzione − 2. Per una teoria generale dei diritti alla fine della vita – 3. I diritti di fine vita impropri – 3.1. Il diritto di morire – 3.2. Il diritto di essere medicalmente assistiti al suicidio – 3.3. Il diritto di vendere i propri organi – 3.4. Il diritto di pretendere gli organi altrui – 3.5. Il diritto di disporre dei propri gameti o embrioni crioconservati – 4. I diritti di fine vita propri – 4.1. Il diritto alla tutela della dignità personale – 4.2. Il diritto al consenso informato – 4.3. Il diritto di rifiutare le terapie – 4.4. Il diritto di non essere abbandonato – 4.5. Il diritto di essere curato – 4.6. Il diritto di non soffrire – 4.7. Il diritto di essere lasciati morire – 4.8. Il diritto di donare i propri organi – 4.9. Il diritto di disporre del proprio cadavere – 4.10. Il diritto all'obiezione di scienza e di coscienza – 5. Conclusioni.

1. Introduzione

«*Degli uomini scarso è il potere,/ sono gli affanni vani;/ dolore su dolore è la breve vita./ Su tutti uguale pende l'inevitabile morte:/ i vili e i forti ugualmente l'hanno in sorte*»[1]: così Simonide – lirico greco d'adozione agrigentina probabilmente permeabile alle note oscure del costitutivo pessimismo siciliano – già nel V secolo a.C. riassumeva la precarietà dell'umano esistere e il suo essere strutturalmente destinato alla sofferenza e, infine, alla morte.

La fine della vita, dunque, è nei versi di Simonide, qualcosa di ineluttabile che eleva la mortalità da mero accadimento biologico a vero e proprio problema esistenziale, tanto da accomunare l'intera umanità secondo i canoni di una universalità ben più radicale in grado di superare e vincere quella primaria e ancestrale particolarità della natura che è solita distinguere gli umani tra deboli e forti.

Dinnanzi a questa inesorabilità della finitudine umana, del resto, Simonide sembra ribadire che il patimento è quanto meno duplice: da un lato, infatti, la vita altro non è che

**Contributo sottoposto a valutazione.*

[1] AA.VV., *Lirici greci*, Garzanti, Firenze, 1976, p. 369.

dolore su dolore; dall'altro lato, l'impotenza degli affanni umani dinnanzi a tanto patire genera nuova e ulteriore sofferenza.

A tal punto tale logica pare essere connaturata all'umano esistere da poter concludere che *esse est pati*, anticipando, del resto, le illuminanti riflessioni di Viktor Frankl sull'*homo patiens*, cioè sull'uomo che, addirittura, vanta un vero e proprio «diritto di soffrire il suo proprio dolore»[2].

Dolore e sofferenza, dunque, sarebbero le due polarità all'interno delle quali si inarca il campo cinetico dell'esistere, sebbene il primo – in quanto di natura fisica – può essere ridotto e ricondotto alla malattia, mentre la seconda – ben al di là della stretta fisicità – può essere estesa all'intera vita in quanto tale considerata.

In questa prospettiva, allora, la malattia e la morte non sono qualcosa di estraneo e contrapposto alla vita, ma parte della stessa; forse, addirittura, occorre ribaltare la prospettiva, riconoscendo semmai l'esatto inverso, cioè che è la vita parte della malattia e della morte.

In fondo, se per Georges Canguilhem «*la malattia non è una variazione della dimensione della salute: essa è una nuova dimensione della vita*»[3], per Vladimir Jankelevitch l'uomo, in quanto *mortalis*, *moriturus* e *moribundus*, non può che comprendere che «*la vita è l'epifania della morte*»[4].

Avverso tale assunto sapienziale si inserisce la lotta inaugurata contro la morte dall'epoca moderna, quella che per Edgar Morin sembra caratterizzare l'intera civiltà occidentale odierna[5].

La centralità della fine della vita, insomma, sempre necessitante di ulteriore riflessione e impossibile da ritenere compresa e in sé conchiusa una volta e per sempre, s'impone come imponente scenografia di fondo per il dramma dei diritti alla fine della vita,

---

[2] V. FRANKL, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia, 2016, p. 25.
[3] G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998, p. 151.
[4] V. JANKÉLÉVITCH, *La morte*, Einaudi, Torino, 2009, p. 58.
[5] «*La lotta contro la morte continua a progredire nelle direzioni che già avevo messo in luce vent'anni fa; da allora la speranza nel prolungamento della vita ha fatto progressi ovunque nel mondo e in Francia la durata media della vita è aumentata di una decina d'anni. La morte, insomma, continua a battere in ritirata. Eppure, sebbene nei Paesi più avanzati in campo medico il cancro e le malattie cardiovascolari assorbano ancora la maggior parte delle risorse e dell'attenzione pubblica, la ricerca ha tentato di aprire nuove brecce sul fronte della morte o ha previsto l'avvento di nuove tecniche per lottare contro la senescenza. E soprattutto assistiamo al progressivo delinearsi, negli Stati Uniti, di una vera e propria mobilitazione contro la vecchiaia e la morte: nascono addirittura associazioni che hanno lo scopo dichiarato di abolire la morte, la gente matura comincia a protestare contro la senescenza e anche i giovani a ribellarsi all'assurdità della morte*»: E. MORIN, *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma, 2002, p. 342.

problema che a sua volta pare quanto mai bisognoso – specialmente alla luce di avventate iniziative legislative prive di ogni *iuris peritia*, così come dinnanzi alle incaute pronunce della giurisprudenza così povere di *prudentia iuris* – di attenta e costante ponderazione razionale, al di là degli emotivismi psicologici così di moda, e ben oltre gli apriorismi ideologici così radicati, poiché il pensiero e il diritto, come la vita e la morte, sono due manifestazioni dell'umano troppo serie per essere prese in considerazione con le inconsulte pulsioni dell'emotività o con le astratte frivolezze dell'ideologia.

2. Per una teoria generale dei diritti alla fine della vita

«*La filosofia è un grande desiderio di trasparenza e una risoluta volontà di mezzogiorno*»[6]: così José Ortega y Gasset nelle sue lezioni nei primi anni '30 del XX secolo, allorquando tutti si occupavano di dibattere sulla conoscenza, ma nessuno si interrogava su cosa e quale fosse la conoscenza autentica, chiariva l'essenza della vera conoscenza, cioè quella filosofica che per sua natura non ammette opacità o oscurità di alcun tipo, anzi semmai esige l'esatto contrario come appunto la fulvida luce meridiana.

Analogamente oggi, nell'epoca più "umanitaria", e all'un tempo più transumanista[7], di tutte quelle catalogabili nel lungo corso della storia dell'umanità, quasi nessuno sembra interrogarsi su cosa sia l'umano, e, specularmente, nell'era in cui maggiormente si reclamano sempre nuovi diritti causando una risacca inflazionistica del loro valore[8], sempre meno attenzione da parte dei più viene posta sulla inevitabilità di riflettere razionalmente, cioè filosoficamente, non soltanto sui predetti nuovi diritti rivendicati, ma soprattutto sul diritto in sé e per sé considerato[9].

Sempre più spesso, infatti, si assiste ad una vera e propria diffusione della mitologia della moltiplicazione dei diritti[10], ma soprattutto ogni prospettiva critica intorno agli stessi viene aprioristicamente negata in quanto da un lato si rifiuta pregiudizialmente qualsiasi

---

[6] J. ORTEGA Y GASSET, *Che cos'è la filosofia?*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2013, p. 96.
[7] A.R. VITALE, *Transumanesimo e diritto: una panoramica critica*, in R*ivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1/2025, pp. 181-209.
[8] A.R. VITALE, *Dal sorgere dei diritti al tramonto del diritto?*, in *Archivio Giuridico*, 2/2024, pp. 363-391.
[9] A.R. VITALE, *Brevi riflessioni sul diritto come problema filosofico*, in *Archivio Giuridico*, 3/2025, pp. 645-661.
[10] «*Nel momento in cui ogni gruppo specifico può avanzare una richiesta di tutela, il concetto stesso di diritto individuale viene svuotato di significato. I diritti, anziché essere strumenti di giustizia eguali per tutti, rischiano di trasformarsi in privilegi negoziabili che frammentano la società e creano divisioni potenzialmente moltiplicabili*»: F. SCIACCA, *Il mito dei diritti*, LiberiLibri, Macerata, 2025, p. 124.

istanza filosofica poiché ritenuta irrimediabilmente estranea alla fenomenologia giuridica come scienza[11], e, dall'altro lato, si reputa che nell'epoca post-metafisica non vi sia e non vi debba essere alcun fondamento veritativo alla base della predetta fenomenologia giuridica, così da concludere, con le parole di Natalino Irti, che «*caduto il vincolo obbligante della verità, si schiude l'orizzonte delle possibilità. Se nessun diritto è necessario, tutti i diritti sono possibili*»[12].

Fermo restando che la moltiplicazione quantitativa sociologicamente determinata delle tutele legali non soltanto non si può trasformare nel riconoscimento automatico di veri e propri diritti soggettivi, occorre altresì riconoscere che essa non offre né garantisce la sicurezza di una maggiore e migliore tutela dell'individuo, poiché la quantità non può mai tradursi *ipso facto* in qualità, dovendosi peraltro altresì rilevare come, ciò nonostante, al termine della vita, quando l'umano pare aver consumato tutta la propria vitalità assottigliandosi come il fumo d'un fuoco estinto, si possono venire a conoscere alcune situazioni di estrema fragilità che devono essere giuridicamente tutelate.

Il problema è comprendere quali situazioni possono essere considerate giuridicamente tutelabili in quanto diritti soggettivi e quali invece debbono essere escluse in quanto violazione del diritto.

Per compiere questo faticoso, ma necessario discernimento, tuttavia, non è sufficiente il solo armamentario giuridico offerto dalla eventuale legittimazione legale o giudiziaria poiché per un verso il legislatore non è detto che abbia ben disciplinato la materia, e, per altro verso, non è assicurato che la decisione della magistratura sia a sua volta corretta da un punto di vista giuridico e meta-giuridico.

Il diritto che non intende rinunciare alla propria fondazione razionale e che desidera legittimarsi al di fuori della pura volizione di chi lo pone, lo reclama, lo interpreta o lo esegue, infatti, non può che essere un diritto che si lascia assistere e accompagnare dalla critica della riflessione filosofica, come del resto puntualizzato da Robert Alexy per il quale, infatti, «*la riflessione sulla natura del diritto non può avere successo se si separa dalla filosofia generale*»[13].

---

[11] «*Il diritto si dissolve in una sorta di Matematica giuridica*»: C.F. SESSAREGO, *Il diritto come libertà. Lineamenti per una determinazione ontologica del diritto*, Quodlibet, Macerata, 2022, p. 119.
[12] N. IRTI, *Diritto senza verità*, Laterza, Bari, 2011, p. 17.
[13] R. ALEXY, *La natura del diritto. Per una teoria non-positivistica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2015, p. 29.

Se infatti, con Aristotele, «*la filosofia è scienza della verità*»[14], allora la critica filosofica è l'unica che consente al giurista di orientarsi nelle nebbie e di scrutare la luce meridiana della verità al fine di distinguere le diverse realtà, per comprendere ciò che è giusto e ciò che non lo è, per discernere, proprio alla luce della razionalità[15], ciò che è giuridico da ciò che giuridico non è, o peggio, che è irrimediabilmente anti-giuridico anche se sancito dalla legge o sugellato da una sentenza.

In questa direzione, allora, si possono scorgere molteplici diritti di fine vita, che vengono in essere nel frangente della malattia contro cui non è più esperibile alcuna soluzione tecnica, nel tempo in cui la sofferenza e il dolore prendono il sopravvento, nel momento in cui la morte si fa davvero prossima e improcrastinabile.

I diritti di fine vita, tuttavia, sembrano potersi raggruppare in due grandi categorie: quelli "impropri" e quelli "propri".

Quelli impropri, come più estesamente si vedrà, tali sono definibili in quanto maggiormente contestabile è la loro configurabilità giuridica, mentre quelli propri tali sono considerabili poiché decisamente pacifica è la loro sussistenza nell'alveo dell'ordinamento di uno Stato di diritto.

Se i diritti impropri sono oggetto di acceso dibattitto in virtù del fronteggiarsi di visioni etiche ed antropologiche sostanzialmente differenti se non addirittura opposte, i diritti propri, invece, non sono contestati o contestabili in virtù della loro sostanza adesiva alla dimensione personalistica quale cifra unica di giustificazione dell'ordinamento giuridico, partendo proprio dalle sue fondamenta di ordine costituzionale.

Se sui primi, cioè quelli impropri, occorre riflettere per comprendere le ragioni della loro difficile configurabilità, sui secondi, cioè quelli propri, occorre riflettere comunque al fine di precisare la loro perimetrazione evitando che possano essere fraintesi o surrettiziamente negati nel momento stesso in cui vengono ad essere affermati.

Nonostante le profonde differenze, di cui più avanti si registrerà la portata, tuttavia, i diritti di entrambe le categorie sembrano avere tre comuni caratteristiche.

In primo luogo: sembrano essere stati tutti "scoperti" solo successivamente al potenziamento tecnico che ha contraddistinto specialmente gli ultimi decenni, rivelando

[14] ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1993, II, 1, 993b, 20, p. 73.
[15] A.R. VITALE, *Orbite veloci intorno al diritto. Scorci di universo giuridico osservati da un rationauta*, Giappichelli, Torino, 2024.

il faticoso arrancare del diritto rispetto alle innovazioni scientifiche, forse per mancanza di "immaginazione", cioè di visione prospettica, o di coraggio di quello rispetto a queste.

In secondo luogo: sebbene in misura profondamente diversa, tutti sembrano inevitabilmente centrati sulla fase di maggiore debolezza sociale ed esistenziale, cioè la malattia o addirittura la prossimità della morte, della persona, per cui non sono da considerarsi diritti "ordinari" della normalità quotidiana, ma diritti "straordinari" in considerazione delle delicate circostanze in cui vengono in essere e quindi bisognosi di essere "maneggiati" con estrema attenzione e delicatezza.

In terzo luogo: devono tutti essere misurati circa la loro universalità, se cioè possano o meno rientrare nell'alveo dei cosiddetti "diritti quesiti", ovvero quei diritti che una volta formalmente sanciti e tutelati non possono più essere disconosciuti, rivelando così la propria ultratemporalità, almeno rispetto ad una fenomenologia giuridica sempre più comunemente intesa come transeunte e mutevole sulla base della ragione storic(istic)a, verosimilmente reazione alle trascorse esperienze del dogmatismo giuridico delle epoche passate[16].

Occorre quindi esaminare in dettaglio le due suddette categorie, passando in rassegna i singoli diritti ascrivibili a ciascuna di esse e le peculiarità che li connotano e li identificano.

3. I diritti di fine vita impropri

I diritti di fine vita impropri possono essere considerati tali in quanto la loro consistenza giuridica non può essere ritenuta automaticamente pacifica, né sul metodo, né tanto meno sul merito, cioè in riferimento al loro contenuto sostanziale.

Sul piano metodologico tali appaiono poiché la loro tutela legale che sempre più spesso viene reclamata non viene accolta e messa in essere tramite la discussione democratica e la riflessione discorsiva che implica la considerazione dei molteplici elementi, soggettivi e oggettivi, da valutare oltre il mero momento volitivo del singolo individuo, ma attraverso quegli slanci giudiziari che alterano l'equilibrio tra poteri e istituzioni scardinando i tradizionali costrutti costituzionali dello Stato di diritto e che rivelano

[16] «*L'argomento storicistico ha una certa capacità di seduzione, che si spiega facilmente con la nausea del dogmatismo imperante nel passato*»: L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova, 2009, p. 51.

l'altissima energia dinamica di matrice ideologica che contraddistingue l'odierno attivismo giudiziario che su questi temi si misura[17].

Peraltro, emerge, scandagliando in profondità il tema, la circostanza per cui questi diritti si contrappongono spesso ad altri diritti di pari o perfino superiore rilevanza, così minando la coerenza interna di sé stessi e dello stesso ordinamento giuridico nel suo complesso.

Sul piano contenutistico, invece, i diritti di fine vita impropri sono così qualificabili poiché non esprimono la sostanziale fondazione naturale e razionale tipica della fenomenologia giuridica che riflette l'umana natura[18], ma rappresentano esclusivamente la condensazione formale e legale della assoluta, cioè illimitata e illimitabile, volontà singolare dell'individuo sottraendo la propria stessa giuridicità ad ogni tipo di pensabilità autenticamente razionale che risulti essere davvero svincolata da qualsiasi forma di arbitrio soggettivistico[19].

I diritti di fine vita impropri, peraltro, tali possono essere considerati perché non in grado di coincidere con la reale tutela sostanziale della dignità umana, cioè di quell'orizzonte di senso a cui dovrebbe teleologicamente essere orientata l'intera attività giuridica, tanto nel suo momento nomogenetico di ambito legislativo quanto in quello applicativo di ambito giudiziario.

Non a caso il loro riconoscimento formale ha incontrato e sempre incontra difficoltà e contraddizioni evidenti, poiché essi rappresentano, in sintesi, una forzatura nei confronti tanto della natura del diritto quanto non meno del diritto della natura.

Ciò chiarito, seppur in estrema sintesi, occorre esaminare singolarmente i predetti diritti di fine vita impropri all'interno dei quali si possono distinguere i seguenti: 1) il diritto di morire; 2) il diritto di essere medicalmente assistito al suicidio; 3) il diritto di

---

[17] «*L'attivismo giudiziario è il risultato dello schieramento dei giudici da un'unica parte della guerra culturale – una realtà evidente in tutte le nazioni occidentali anche se alcuni ne negano l'esistenza[…]. I giudici attivisti sono quei giudici che emettono sentenze senza alcuna connessione plausibile con la legge che dichiarano di applicare, o che deformano e perfino contraddicono il significato di tale legge giungendo a conclusioni basate su principi neanche lontanamente contemplati da coloro che l'hanno scritta e votata*»: R. BORK, *Il giudice sovrano*, Liberilibri, Macerata, 2004, pp. 8-19.

[18] «*Non su una convenzione, ma sulla natura è fondato il diritto*»: CICERONE, *Delle leggi*, Zanichelli, Bologna, 1972, I, X, p. 37.

[19] «*La volontà è l'elemento primo e originario[…]. Ciascun uomo è quindi quel ch'egli è, per la sua volontà, e il suo carattere è originario; essendo il volere la base del suo essere*»: A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari, 1979, II, 69, p. 388.

vendere i propri organi; 4) il diritto di pretendere gli organi altrui; 5) il diritto di disporre dei propri gameti o embrioni crioconservati.

3.1. Il diritto di morire

Il primo diritto di fine vita improprio che occorre attenzionare è il cosiddetto "diritto di morire"[20], improprio in quanto, sebbene correttamente concepito come momento apicale di quel lungo processo di riappropriazione del proprio corpo da parte dell'uomo contemporaneo,[21] già dalla definizione del suo effettivo contenuto risulta foriero di difficoltà a causa dell'ampiezza, forse talvolta troppo generica, con cui comunemente viene inteso, secondo quanto rilevato da Massimo Reichlin[22].

Qualunque sia la sua ampiezza, tuttavia, occorre prendere atto della circostanza per cui a fronte di numerose pronunce che nel corso del tempo – un po' ovunque nel mondo – hanno sempre negato la configurabilità giuridica del diritto di morire[23], sancendo, come la CEDU nel caso *Haas vs. Switzerland*[24], peraltro la legittimità del divieto e della relativa

---

[20] Per approfondimenti tra l'immensa letteratura sul tema cfr. *ex plurimis*: AA.VV., *Il diritto di essere uccisi: verso la morte del diritto?*, a cura di Mauro Ronco, Giappichelli, Torino, 2019; AA.VV., È *vita anche alla fine*, a cura di D. Bianchini, Studium, Roma, 2025; AA.VV., *Il caso Cappato. Riflessioni a margine dell'ordinanza della Corte costituzionale n. 207 del 2018*, a cura di F.S. Marini-C. Cupelli, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2019; AA.VV., *Eutanasia. Le ragioni del no*, a cura di A. Mantovano, Cantagalli, Siena, 2021; S. AMATO, *Eutanasie. Il diritto di fronte alla fine della vita*, Giappichelli, Torino, 2011; A. BOMPIANI, *Dichiarazioni anticipate di trattamento ed eutanasia. Rassegna del dibattito bioetico*, EDB, Bologna, 2008; G. BRAMBILLA-P. PAVONE, *Prolegomeni al potere sovrano sulla vita: il diritto al suicidio*, in AA.VV., *Riscoprire la bioetica. Capire, formarsi, insegnare*, a cura di G. Brambilla, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2020; F. D'AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2011; M. P. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, EDB, Bologna, 2016; G. FORNERO, *Indisponibilità e disponibilità della vita. Una difesa filosofico giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria*, Utet, Milano, 2020; G. FORNERO, *Il diritto di andarsene. Filosofia e diritto del fine vita tra presente e futuro*, Utet, Milano, 2023; G. FORNERO, *Diritto di vivere e di morire. Una rivoluzione copernicana*, Utet, Milano, 2025; C. LALLI, *Secondo le mie forze e il mio giudizio. Chi decide sul fine vita. Morire nel mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano, 2014; A. PESSINA, *Eutanasia*, Cantagalli, Siena, 2007; G. ROCCHI, *Licenza di uccidere*, ESD, Bologna, 2019; A.R. VITALE, *L'eutanasia come problema biogiuridico*, FrancoAngeli, Milano, 2017.

[21] «*La rivendicazione del diritto di morire diviene così parte integrante del più complesso movimento di riappropriazione del corpo*»: S. RODOTÀ, *La vita e le regole*, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 248.

[22] «*Con l'espressione diritto di morire si possono intendere almeno quattro cose: 1) il diritto per i pazienti in fase terminale di essere lasciati in pace, ossia di non essere sottoposti a trattamenti medici cui non hanno consentito; 2) il diritto al suicidio razionale, ossia a porre termine alla propria vita in seguito ad una decisione lucida e ponderata; 3) il diritto si essere aiutati da un medico a suicidarsi attraverso la prescrizione e la fornitura dei farmaci o di altri mezzi necessari (suicidio assistito); 4) il diritto di essere aiutati da un medico a morire attraverso uno specifico atto di interruzione della vita (eutanasia)*»: M. REICHLIN, *L'autonomia, il rispetto per le persone e il diritto di morire*, *Bioetica*, (2001), n. 4, pp. 602.

[23] Così di recente la CEDU nel caso *Karsai v. Hugary* del 2024 in cui si è escluso il diritto di morire e si è ribadita la legittima discrezionalità degli Stati comunitari di vietare le procedure di morte assistita.

[24] http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-102939

sanzione penale all'interno di un ordinamento giuridico teleologicamente entrambi orientati alla protezione della vita quale irrinunciabile diritto primario anche ai fini di una pacifica coesistenza collettiva che tuteli compiutamente i più fragili[25], si stagliano numerose altre sentenze le quali, pur avendo concesso l'azione tanatofera nel singolo caso specifico, non si sono mai spinte fino al riconoscimento pieno e diretto del diritto di morire e della frontale pretesa eutanasica come nel caso della sentenza n. 242/2019 della Corte Costituzionale italiana nel caso Dj-Fabo-Cappato[26].

Le numerose Corti che nell'arco di vari decenni sono state adite sul punto, infatti, hanno di volta in volta escluso il diritto di morire[27], e hanno riconosciuto la legittimità della richiesta tanatofera sulla base di altri principi e posizioni giuridiche già riconosciuti dall'ordinamento giuridico.

---

[25] Già nel 1997 la Corte Suprema degli Stati Uniti nel celebre caso *Washington v. Glucksberg*, aveva negato l'esistenza di una tutela costituzionalmente fondata del diritto di morire sia come suicidio medicalmente assistito sia come eutanasia, in quanto si sarebbe stravolta l'integrità etica della professione medica e in quanto sarebbe grandemente e gravemente diminuita la tutela dei diritti fondamentali dei soggetti più vulnerabili come i minori, gli anziani, i malati, i disabili, i poveri.

[26] E*x plurimis* cfr.: AA.VV., *La Corte costituzionale e il fine vita. Un confronto interdisciplinare sul caso Cappato-Antoniani*, a cura di G. D'Alessandro-O. Di Giovine, Giappichelli, Torino, 2020; N. COLAIANNI, *L'aiuto al suicidio tra Corte costituzionale 242/2019 e BundesVerfassungsGericht 26 febbraio 2020*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 6/2020, pp. 1-5; C. CUPELLI, *Il Parlamento decide di non decidere e la corte costituzionale risponde a se stessa*, in *Sistema Penale*, 12/2019, pp. 33-55; M. D'AMICO, *Il fine vita davanti alla Corte costituzionale fra profili processuali, principi penali e dilemmi etici (Considerazioni a margine della sent. n. 242 del 2019)*, in *Consulta Online*, 1/2020, pp. 286-302; M. DONINI, *Libera nos a malo. I diritti di disporre della propria vita per la neutralizzazione del male*, in *Sistema Penale*, 10 febbraio 2020; G. FORNASARI, *Paternalismo hard, paternalismo soft e antipaternalismo nella disciplina penale dell'aiuto al suicidio. corte costituzionale e bundesverfassungsgericht a confronto*, in *Sistema Penale*, 11 giugno 2020; E. FURNO, *Il caso Cappato ovvero dell'attivismo giudiziale*, in *Consulta Online*, 1/2020, p. 303-316; C.D. LEOTTA, *L'aiuto al suicidio del malato tenuto in vita da un trattamento di sostegno vitale: l'art. 580 c.p. torna davanti alla Corte costituzionale*, in *Consulta Online*, 10 giugno 2024; F.G. PIZZETTI, *L'ordinanza n. 207/2018 della corte costituzionale, pronunciata nel corso del caso Cappato, e il diritto del paziente che rifiuta le cure salvavita a evitare un'agonia lenta e non dignitosa*, in *Rivista di Biodiritto*, 2/2019, pp. 1-24; L. POLI, *La sentenza n. 242 del 2019 della Corte costituzionale alla luce della giurisprudenza di Strasburgo*, in *Consulta Online*, 1/2020, pp. 363-372; G. RAZZANO, *Nessun diritto di assistenza al suicidio e priorità per le cure palliative, ma la Corte costituzionale crea una deroga all'inviolabilità della vita e chiama terapia l'aiuto al suicidio*, in *Dirittifondamentali.it*, 1/2020; N. RECCHIA, *Il suicidio medicalmente assistito tra Corte costituzionale e Bundesverfassungsgericht*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, 2/2020, pp. 63-85; F. RINALDI, *Un totenrecht o diritto di non soffrire?*, in *Dirittifondamentali.it*, 1/2020, pp. 222-244; M. ROMANO, *Aiuto al suicidio, rifiuto o rinuncia a trattamenti sanitari, eutanasia (sulle recenti pronunce della corte costituzionale)*, in *Sistema Penale*, 8 gennaio 2020, pp. 1-13; C. TRIPODINA, *La 'circoscritta area' di non punibilità dell'aiuto al suicidio Cronaca e commento di una sentenza annunciata*, in *Corti Supreme e Salute*, 2/2019, pp. 1-17; F. VARI-F. PIERGENTILI, *Sull'introduzione dell'eutanasia nell'ordinamento italiano*, in *Dirittifondamentali.it*, 2/2019.

[27] Si pensi in tal senso: al caso *Morris v. Brandenburg* deciso dalla Corte Suprema del New Mexico nel 2016; al caso *Myers v. Schneiderman* deciso nel 2017 dalla New York High Court; al caso *Conway* deciso dalla British High Court nel 2017: in tutte queste occasioni è stato sempre espressamente escluso che si potesse configurare giuridicamente un vero e proprio diritto di morire.

Così, mentre il diritto di morire è stato sempre espressamente escluso, la legittimazione giudiziaria della pretesa di porre fine alla propria vita è stata declinata in modi quanto mai variegati ricorrendo al principio della *privacy* nel caso *Karen Quinlan* deciso dalla Corte Suprema del New Jersey nel 1976,[28] o al principio del *best interest* del paziente nel caso *Tony Bland* da parte della High Court britannica nel 1993[29], o al principio del *consenso presunto* nel caso di *Terry Schiavo* nel 2005[30], o alla ricognizione della *vacatio legis* da integrare nel caso di *Piergiorgio Welby* nel 2006[31], o del *principio di autodeterminazione* nel caso di *Vincent Lambert* nel 2015[32].

La difficoltà principale e invalicabile incontrata dalle Corti ha una sua ragion d'essere tutt'altro che trascurabile consistendo nella consapevolezza generale per cui tutto il sistema legale, ogni sistema legale, è sostanzialmente orientato verso un inevitabile *favor vitae* così che l'eventuale diritto di morire consacrato *ope legis aut ope judicis* colliderebbe ontologicamente e assiologicamente con l'intero ordinamento giuridico e con la natura stessa del diritto e della tutela fondamentale del diritto alla vita.

La coerenza interna di un ordinamento legale, nonché l'obbedienza inderogabile al principio di non-contraddizione che ogni dimensione razionale non può che assumere quale cifra minima di congruenza logica intrinseca, non può contemplare la configurabilità e la relativa tutela di un diritto come quello alla vita e del suo opposto quale sarebbe il diritto alla morte.

Si consideri peraltro che mentre per taluni il diritto di morire costituisce uno dei diritti fondamentali della persona[33], per altri proprio esso sarebbe in frontale contrasto con lo stesso ordinamento costituzionale poiché comporterebbe un dovere di qualcun altro, in

---

[28] https://law.justia.com/cases/new-jersey/supreme-court/1976/70-n-j-10-0.html

[29]https://www.biodiritto.org/ocmultibinary/download/2542/24247/7/5ee9efacc602129b7a94f0e8538590dd.pdf/file/Airedale_vs_Bland.pdf

[30]https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://supremecourt.flcourts.gov/content/download/363272/file/03-1242_JurisIni.pdf&ved=2ahUKEwj-muDf4cmSAxV07QIHHeuaAtwQFnoECBAQAQ&usg=AOvVaw1wM9tpSJwbqcXckjdzHILh

[31]https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.biodiritto.org/ocmultibinary/download/3107/30178/7/2764e5ecbc74ca48c2df050a963d6764.pdf/file/sentenza_welby_17-10-2007.pdf&ved=2ahUKEwiFxKPp4smSAxU8_rsIHRz9ODYQFnoECCAQAQ&usg=AOvVaw377QkaSlM-CjFi-0wSU_CZ

[32] http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-155352

[33] «*L'eutanasia non può essere altro che il diritto di morire, il quale, come tutti i diritti della persona, fa capo unicamente al soggetto*»: U. VERONESI, *Il diritto di morire. La libertà del laico di fronte alla sofferenza*, Mondadori, Milano, 2005, p. 5.

genere del medico, di uccidere, mettendo in essere qualcosa di giuridicamente impensabile[34].

Così se per una certa prospettiva il diritto di morire è proprio l'espressione più autentica dell'ordinamento che dovrebbe soltanto riconoscerlo formalmente e positivamente[35], per un'altra prospettiva, invece, il diritto di morire sarebbe proprio geneticamente incompatibile con gli stessi principi fondativi del diritto in genere e dell'ordinamento in particolare[36].

In questa direzione, infatti, la CEDU, nel celebre caso *Pretty v. United Kingdom* nel 2002 ha avuto modo di precisare che «*l'articolo 2 non potrebbe, senza distorsione di linguaggio, essere interpretato nel senso che conferisce un diritto diametralmente opposto, vale a dire un diritto di morire; non potrebbe nemmeno far nascere un diritto all'autodeterminazione nel senso che darebbe ad ogni individuo il diritto di scegliere la morte piuttosto che la vita*»[37].

3.2. Il diritto di essere medicalmente assistiti al suicidio

Il secondo diritto di fine vita improprio, che pur è strettamente connesso con il primo, è il diritto di essere medicalmente assistiti al suicidio.

Sebbene si debba distinguere – almeno a livello teorico seppur al fine della differenza modulatoria della definizione della relativa responsabilità morale e giuridica che discende dall'azione cooperante – il suicidio farmacologicamente assistito da quello medicalmente assistito, per cui nel primo il personale medico si limita a prescrivere o autorizzare il farmaco venefico che poi dovrebbe essere autosomministrato dal richiedente, mentre nel secondo è lo stesso personale medico ad effettuare la somministrazione, bisogna prendere atto che, stante l'impossibilità definitoria del predetto diritto di morire, come più sopra

[34] «*Se si riconoscesse ad alcuni il diritto di ottenere un aiuto per morire, dovrebbe specularmente configurarsi per altri un corrispondente dovere di uccidere*»: I. LAGROTTA, *L'eutanasia nei profili costituzionali*, Cacucci Editore, Bari, 2005, p. 49.

[35] «*In realtà, questa ragione non risiede all'interno dell'ordinamento giuridico vigente, ma affonda le sue radici nella morale e nella religione e abbiamo visto come su questo piano non c'è accordo sul fatto che il diritto alla vita sia assolutamente indisponibile. Quel che si chiede è appunto che il diritto positivo riconosca ciò e preveda che in specifiche e limitate situazioni un individuo possa rinunciare alla protezione giuridica del bene della vita*»: D. NERI, *Eutanasia*, Laterza, Bari, 1995, p. 149.

[36] «*Un diritto a morire non può in linea di principio, trovare cittadinanza in una società civile e democratica perché la morte è sempre pensata come la pena che esclude dalla società, sia realmente, sia simbolicamente*»: A. PESSINA, *Eutanasia*, Cantagalli, Siena, 2007, p. 62.

[37] https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22001-60448%22]}

considerato, il diritto di essere medicalmente assistiti al suicidio, pur nella sua genericità, si è strutturato in maniera più sistematica all'interno delle legislazioni e delle pronunce giudiziarie.

Di tale diritto, in sostanza, si è occupata la Corte costituzionale italiana a più riprese fin dall'ordinanza n. 207/2018, attraverso la sentenza n. 242/2019[38], fino a tutte le successive pronunce – n. 135/2024[39], n. 66/2025[40], n. 132/2025 – che su quest'ultimo arresto hanno fatto perno.

Il diritto ad essere medicalmente assistiti al suicidio assistito per un verso rappresenta un affievolimento rispetto alla più generale e pregnante pretesa consistente nella rivendicazione del diritto di morire, ma per altro verso è ben più della semplice e solitaria rivendicazione suicidiaria individualmente condotta, proprio perché si richiede il diritto dell'assistenza medica, cioè la cooperazione morale e materiale di un soggetto terzo rispetto a chi ha maturato l'intento suicidiario.

La configurabilità di tale diritto pone almeno tre ordini di problemi.

In primo luogo: la effettiva capacità di autodeterminazione del soggetto, sia a livello meramente teoretico, sia, a maggior ragione, a livello pratico.

Per un verso, infatti, la vera autodeterminazione non può mai essere assoluta senza negare se stessa; per altro verso, anche da quanto traspare alla luce di molti pronunciamenti giurisprudenziali di quelli più sopra citati, il divieto penalmente sanzionato di assistenza al suicidio costituisce un irrinunciabile presidio legale posto a tutela dei più deboli, cioè proprio di coloro che nella concretezza della situazione di sofferenza in cui versano più difficoltà hanno ad autodeterminarsi compiutamente.

---

[38] E. FALETTI, *Suicidio assistito e principio di separazione dei poteri dello stato. Alcune osservazioni a margine della ordinanza 207/2018 sul "caso Cappato"*, in www.europeanrights.eu, 1 gennaio 2019; A. RUGGERI, *Venuto alla luce alla Consulta l'ircocervo costituzionale (a margine della ordinanza n. 207 del 2018 sul caso Cappato)*, in *Consulta Online*, III/2018, pp. 571-575; M.E. RUGGIANO, *La "leale collaborazione tra i poteri" ha ultimato la sua parabola. Brevi considerazioni a margine della sentenza della Corte costituzionale n. 242 del 2019*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 14/2020, pp. 132-149; C. TRIPODINA, *Il "potere politico" della corte costituzionale e i suoi limiti*, in AA.VV., *La Corte Costituzionale vent'anni dopo la svolta*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 134 ss.; C. TRIPODINA, *Incertezze generate da giudici che disconoscono i vincoli della testualità*, in AA.VV., a cura di M. DOGLIANI, *Il libro delle leggi strapazzato e la sua manutenzione*, Giappichelli, Torino 2012, p. 134 ss.

[39] A.R. VITALE, *La morte assistita e i trattamenti di sostegno vitale come problemi biogiuridici tra il nominalismo della Corte Costituzionale e l'ontologia della realtà (giuridica)*, in *Consulta Online*, n. III/2024 - 7 ottobre 2024.

[40] A.R. VITALE, *La perimetrazione costituzionale della disciplina della morte assistita alla luce della sentenza n. 66/2025 come problema biogiuridico*, in *Consulta Online*, n. II/2025 - 30 maggio 2025.

In secondo luogo: nei Paesi e nei sistemi legali in cui si è proceduto alla legalizzazione dell'assistenza medica al suicidio si stanno registrando gravi e preoccupanti derive che in sostanza stanno trasformando la natura della morte assistita riducendo proprio l'ambito di autodeterminazione dei pazienti.

La legalizzazione della morte medicalmente assistita, per quanto siano dettagliate le disposizioni normative che la relativa disciplina introduce, non garantisce, infatti, di evitare gli errori, gli abusi e le incertezze.

Gli studi e le rilevazioni divulgati nel corso degli anni sono del resto molteplici e inquietanti.

In tal senso si pensi, tra i molteplici esempi possibili, ai dati pubblicati dal noto e prestigioso "*New England Journal of Medicine*" già nel 2015 dai quali risultava che in Belgio più del 40% delle morti medicalmente assistite non era stato segnalato e che l'1,7% del totale era avvenuto senza accertare la richiesta esplicita del paziente a cui è stata somministrata la morte assistita[41].

Ancora, nel 2017, sempre sul "*New England Journal of Medicine*" una ricerca di monitoraggio dei dati nell'arco di 25 anni ha rivelato, infatti, su 7254 morti assistite il 23% non era stato segnalato e ben 431, cioè circa il 6%, sono state somministrate senza il doveroso previo accertamento della volontà espressa del paziente[42].

Analogamente, nel 2021, sul noto "*Journal of the American Medical Association*" è stato pubblicato uno studio con cui sono stati analizzati 53 casi di somministrazione di morte medicalmente assistita in Olanda nel periodo compreso tra il 2013 e il 2019 rilevando che sebbene tutti i pazienti fossero ultraottuagenari nessuno di essi soffriva di patologie terminali, lamentando invece patologie ordinarie come stanchezza cronica, problemi di vista o perdita parziale o quasi totale dell'udito[43].

Il diritto alla morte medicalmente assistita, insomma, si ribalta inesorabilmente in un vero e proprio dovere di morire medicalmente assistito (cfr. più avanti il paragrafo 3.4), di improbabile giustificabilità etica e teoretica, medica e giuridica[44].

---

[41] AA.VV., R*ecent trends in euthanasia and other end-of-life practices in Belgium*, in *New England Journal of Medicine*, 19 marzo 2015.
[42] AA.VV., *End-of-life decisions in the Netherlands over 25 years*, in *New England Journal of Medicine*, 3 agosto 2017.
[43] AA.VV., *Euthanasia and physician-assisted suicide in patients with multiple geriatric syndromes*, in *Journal of the American Medical Association*, 1 febbraio 2021.
[44] A.R. VITALE, *Introduzione alla bioetica. Temi e problemi attuali*, Il Cerchio, Rimini, 2019, p. 51 e ss.

In terzo luogo: l'eventuale riconoscimento di un diritto alla morte medicalmente assistita rischia di stravolgere il ruolo del medico con una evidente deformazione del suo statuto etico, tanto sul piano logico e quanto su quello giuridico.

Nonostante il dibattito e la copiosa letteratura sul tema del suicidio medicalmente assistito[45], occorre dunque prendere atto della concreta difficoltà di configurarlo poiché la presenza attiva del medico alle relative procedure sarebbe in frontale contrasto con la dimensione deontologica riconosciuta dalla tradizionale etica ippocratica che, come si sa, non consente al medico di partecipare o causare la morte del paziente[46].

3.3. Il diritto di vendere i propri organi

Il terzo diritto di fine vita ascrivibile alla prima categoria dei cosiddetti diritti "impropri" è il diritto di vendere i propri organi[47].

A fronte di una endemica carenza di organi umani ai fini di trapianto, sebbene siano stati registrati lievi incrementi di donazioni e trapianti negli ultimi anni[48], e sebbene si stiano sperimentando soluzioni chimeriche attraverso la possibilità di far crescere organi umani all'interno di corpi animali proprio al fine di sopperire a tale mancanza[49], non sono mancate nel corso del tempo le proposte di legalizzare la vendita degli organi umani[50].

---

[45] *Ex plurimis*: AA.VV., *Physician-assisted suicide*, in *New England Journal of Medicine*, 368/15, 11 aprile 2013, pp. 1450-1452; J. KEOWN, *No right to assisted suicide*, in *Cambridge law journal*, (2002), n. 1, pp. 8-10; F. PIERGENTILI-A. RUGGERI-F. VARI, *Verso una liberalizzazione del suicidio assistito? (Note critiche ad una questione di costituzionalità sollevata dal Gip di Firenze)*, in *Dirittifondamentali.it*, 2024, 1, p. 219; L. RISICATO, *Suicidio assistito e dipendenza da trattamenti di sostegno vitale di nuovo all'attenzione della Consulta*, in *Il Quotidiano Giuridico*, 5 aprile 2024; V. SELLAROLI, *Aiuto al suicidio legittimo solo col presupposto di trattamenti di sostegno vitale. La parola alla Corte costituzionale*, in *Il Quotidiano* Giuridico, 7 febbraio 2024; A. RUGGERI, *La Consulta equilibrista sul filo del fine-vita (a prima lettura di Corte cost. n. 135 del 2024)*, in *Consulta Online*, II/2024, 25 luglio 2024.

[46] «*Il riconoscimento del diritto di morire stravolgerebbe in modo radicale il dovere deontologico tradizionale ippocratico, il dovere del medico di curare e il divieto di sopprimere il malato; stravolgerebbe il rapporto medico/paziente che da "alleanza terapeutica" e affidamento del paziente vulnerabile al medico diverrebbe un "contratto", burocratizzato, freddo e procedurale. Il medico diverrebbe, da garante della vita e della salute, "operatore di morte", mero esecutore della volontà del paziente*»: L. PALAZZANI, *Esiste un diritto di morire?*, in *Legalità e giustizia*, (2003), n. 2, p. 56.

[47] G.S. BECKER- J.J. ELIAS, *Cash for kidneys: the case for a market for organs*, in *Wall Street Journal*, 18 gennaio 2014.

[48] https://www.quotidianosanita.it/scienza-e-farmaci/donazioni-e-trapianti-anno-da-record-resiste-il-nodo-delle-opposizioni/

[49] S. MALLAPATY, *Mice with human cells developed using 'game-changing' technique*, in *Nature*, 16 giugno 2025.

[50] C.A. ERIN-J. HARRIS, *An ethical market in human organs*, in *Journal of Medical Ethics*, 29/2003; J. SAVULESCU, *Is the sale of body parts wrong?*, in *Journal of Medical Ethics*, 29/2003; R. VEATCH, *Why liberals should accept financial incentives for organ procurement*, in *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 1/2003; A. DAAR, *The case for a regulated system of living kidney sales*, in *Nature*, 1 novembre 2006.

Prolungamento ed estensione sostanziale delle prassi già in vigore da tempo nell'ambito della procreazione in cui si assiste ad una crescente commercializzazione del corpo o delle sue singole parti, per esempio vendendo gameti ed embrioni[51], o diffondendosi la pratica della maternità surrogata onerosa[52], il tema della legittimità morale e giuridica di vendere i propri organi è da tempo dibattuto a livello internazionale[53], rappresentando peraltro il 10% di tutti i trapianti mondiali effettuati (almeno secondo gli ultimi rilievi effettuati nel 2007)[54].

La convinzione che sia legittimo vendere i propri organi è il frutto di una concezione assolutistica dell'autodeterminazione corporea e di una visione utilitaristica secondo la quale non vi sarebbero impedimenti etici o giuridici allo sfruttamento economico del proprio corpo, sia in vita che a maggior ragione dopo la propria morte.

A fronte della prospettiva legittimista, tuttavia, si riscontrano forti dubbi sulla possibilità di fare del proprio corpo, sia in vita, sia dopo la morte, una fonte di lucro o di guadagno per sé o per altri (es. gli eredi).

Non sono poche le voci, infatti, che hanno evidenziato l'impossibilità di creare un mercato e una commercializzazione degli organi umani[55].

---

[51] R. ALMELING, *Sex cells. The medical market for eggs and sperm*, University of California Press, 2011; D. SPAR, *The baby business. How money, science and politics drive the commerce on conception*, Harvard Business School Press, 2006.; G. COHEN, *Made-to-Order Embryos for Sale-A Brave New World?*, in *New England Journal of Medicine*, 26/2013.

[52] *Ex plurimis*: S. AGACINSKI, *Corps en miettes*, Flammarion, Paris, 2013; A.R. VITALE, *Rilievi biogiuridici su onerosità e gratuità della maternità surrogata*, in *L-Jus*, 1-2018; A.R. VITALE, *Notazioni sui principali profili problematici della maternità surrogata*, in *Archivio Giuridico*, 2/2024.

[53] *Ex plurimis*: A. MATAS, *The case for living kidney sales: rationale, objections and concerns*, in *American Journal of Transplantation*, 12/2004; R. KISHORE, *Human organs, scarcities, and sale: morality revisited*, in *Journal of Medical Ethics*, 6/2005; R. MAYER, *What's wrong with Exploitation?*, in *Journal of Applied Philosophy*, 24/2007; F.D. DAVIS, *Organ markets and the ends of medicine*, *Journal of Medicine and Philosophy*, 34/2009; G. COHEN, *Transplant tourism: the ethics and regulation of international markets for organs*, in *Journal of Law, Medicine, & Ethics*, 41/2013; K. GREASLEY, *A legal market in organs: the problem of exploitation*, in *Journal of Medical Ethics*, 40/2014; E. MALMQVIST, *Are bans on kidney sales unjustifiably paternalistic?*, in *Bioethics*, 28/2014; E. MALMQVIST, *Kidney sales and the analogy with dangerous employment*, in *Health Care Analysis*, 23/2015; J.S. TAYLOR, *Moral repugnance, moral distress, and organ sales*, in *Journal of Medicine and Philosophy*, 40/2015; J. KOPLIN, *Choice, pressure and markets in kidneys*, in *Journal of Medical Ethics*, 44/2018.

[54] Y. SHIMAZONO, *The state of the international organ trade: a provisional picture based on integration of available information*, in *Bulletin of the World Health Organization*, 12/2007.

[55] «*Sembra in realtà corretto sostenere che la pratica dei trapianti di organi sia quando l'espianto sia fatto da vivente che quando sia fatto da persona morta non possa essere giustificata moralmente quando il consenso della persona sia stato comprato con il denaro oppure quando sia il frutto di una costrizione giuridica*»: E. LECALDANO, voce "*Donazione di organi*", in *Dizionario di bioetica*, Laterza, Bari, 2007, p. 101.

Se infatti Michael Friedlaender ha sostenuto il diritto di vendere o comprare reni umani[56], non tutti concordano nel ritenere eticamente accettabile e giuridicamente esperibile una tale opzione, come dimostrano le parole proprio di un noto sostenitore dei trapianti quale è David Lamb secondo cui «*occorre opporsi fortemente ad ogni proposta di istituzionalizzazione di un mercato per la vendita di organi al fine di non incoraggiare gli interessi acquisiti dei fornitori e dei mediatori di organi, in grado di usare tutto il potere a loro disposizione per scoraggiare le alternative al loro lucroso commercio*»[57].

In questa direzione, del resto, sembra essersi mossa la Dichiarazione di Istanbul del 2008 stilata da parte dei 150 rappresentanti mondiali della "Transplantation Society" e della "International Society of Nephrology" ai sensi della quale, nel terzo e nel quarto degli undici principi enunciati, «*il traffico d'organi umani e il traffico di persone al fine di prelevarne gli organi dovrebbe essere proibito e criminalizzato. La donazione di organi dovrebbe essere un atto neutrale dal punto di vista economico*».

3.3. Il diritto di pretendere gli organi altrui

Strutturalmente e funzionalmente correlato al precedente appare il diritto del malato di pretendere gli organi altrui.

Secondo il prolungamento logico del diritto di vendere i propri organi e di regolamentare un vero e proprio mercato internazionale di compravendita delle parti del corpo, appare inevitabile la logica conseguenza di poter ipotizzare un diritto del malato a pretendere gli organi altrui, specialmente quando l'altro da cui si deve espiantare l'organo è già morto o in procinto di morire.

La tesi, del resto, è stata già ufficialmente da tempo sostenuta da Walter Glannon[58], che ben presto ha fatto evolvere la propria teoria fino a reputare che l'accertamento della morte prima di procedere all'espianto degli organi sarebbe oramai moralmente irrilevante dato il vantaggio complessivo che la società ne trarrebbe[59].

---

[56] M. FRIEDLAENDER, *The right to sell or buy a kidney: are we failing our patients?*, in *The Lancet*, Vol. 359, 16 March 2002, pp. 971-973.
[57] D. LAMB, *Etica e trapianto degli organi*, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 161.
[58] W. GLANNON, *Do the sick have a right to cadaveric organs?*, in *Journal of medical ethics*, (2003), n. 29, pp. 153-156.
[59] W. GLANNON, *The moral insignificance of death in organ donation*, in *Cambridge Quarterly of healthcare ethics*, (2013), n. 22, pp. 192-202.

Senza troppi sforzi ermeneutici si comprendono tutte le difficoltà etiche e giuridiche riguardanti il pensare che ciascun malato possa vantare dei diritti sugli organi altrui, con evidenti rischi: per il principio di autonomia e per quello di autodeterminazione; per la possibilità di re-introdurre nuove forme di paternalismo in grado di reificare l'essere umano; per la eventualità che l'eutanasia o il suicidio medicalmente assistito non siano più atti realmente volontari richiesti dal paziente, ma diventino veri e propri strumenti di caccia agli organi.

In tale fosca direzione pare muoversi, del resto, l'articolo pubblicato sul "*Journal of medical ethics*" da ricercatori dell'Università di Maastricht in cui gli autori si chiedono se, in caso di paziente a cui somministrare la morte assistita, debba ancora essere applicata rigorosamente la regola del donatore deceduto, invece di procedere con il donatore ancora vivente per garantire una migliore protezione degli organi da espiantare e trapiantare[60].

In tale evenienza però si potrebbe profilare una vera e propria forma di *interversio iuris*, per cui l'eventuale *diritto di morire* si tramuterebbe in un *dovere di morire* poiché morire diventerebbe una obbligazione socio-morale per la salvezza altrui, potendosi accogliere le riflessioni di David Lamb per il quale, in una analoga evenienza, «*i moribondi finiscono in una situazione in cui sono costretti a esprimere il loro desiderio di morire come l'adempimento di un ultimo dovere di buona creanza verso i viventi*»[61].

3.4. Il diritto di disporre dei propri gameti o embrioni crioconservati

L'ultimo diritto improprio da prendere in considerazione è quello riguardante la disposizione dei propri gameti o dei propri embrioni crioconservati per il tempo successivo alla propria dipartita.

Anche in questo caso il tema è troppo articolato per essere affrontato in modo esaustivo, almeno in questa sede poiché riguarda temi connessi e complessi come quello dello statuto etico e giuridico dell'embrione, o quello della monogenitorialità, o quello della plurigenitorialità, nonché tutte le difficoltà legate al piano normativo soprattutto italiano in considerazione delle modifiche continue subite dalla legge n. 40/2004 disciplinante le tecniche di procreazione medicalmente assistita.

---

[60] J. BOLLEN et others, *Legal and ethical aspects of organ donation after euthanasia in Belgium and the Netherlands*, in *Journal of medical ethics*, (2016), n. 42, pp. 486-489.
[61] D. LAMB, *Down the slippery slope*, London, 1988, pp. 42-43.

Tuttavia, si possono quanto meno delineare i termini generali della questione sotto il profilo della cosiddetta "fecondazione *post-mortem*", formula troppo generica per essere efficacemente riassuntiva delle molteplici opzioni e operazioni che invece presuppone.

Nell'ambito di tali pratiche, infatti, è quanto mai opportuno distinguere per un verso la cosiddetta "fecondazione differita"[62], cioè la fecondazione con i gameti del coniuge defunto, e, per altro verso, quella che si potrebbe definire come vera e propria "gravidanza *post-mortem*", cioè la gestazione iniziata tramite il trasferimento embrionale successivo alla morte del marito, ma con embrione creato prima del decesso di quest'ultimo.

Sebbene non tutti condividano un tale orientamento, ritenendo che la raccolta del seme del defunto estenda le scelte riproduttive del partner sopravvissuto[63], per quanto riguarda la disponibilità dei gameti, il cui diritto a disporne potrebbe essere esercitato dal defunto prima di morire tramite apposita previsione testamentaria, occorre, almeno per il caso italiano, prendere atto del fatto che questa ipotesi sia formalmente vietata sulla base del tenore letterale dell'articolo 5 della legge 40/2004 il quale richiede per l'accesso alle tecniche di PMA che entrambi i genitori siano viventi, escludendo quindi, almeno in linea teorica, la legittimità legale di una tale evenienza[64].

Il problema maggiore, peraltro, è delineato dal caso in cui ad essere crioconservato sia l'embrione già creato.

In prossimità della morte, dunque, si può esercitare il diritto di disporre dell'embrione crioconservato e formato con il proprio materiale genetico?[65]

---

[62] Locuzione efficace che si ritrova in L. D'AVACK, *Il progetto di filiazione nell'era della tecnologia. Percorsi etici e giuridici*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 187.

[63] T. MURPHY, *Sperm harvesting and post-mortem fatherhood*, *Bioethics*, (1995), Vol. 9, n. 5, pp. 380-398; M. SPRIGGS, *Woman wants dead fiance's baby: who owns a dead man's sperm*, in *Journal of medical ethics*, (2004), n. 30, pp. 384-388; A. SMAJDOR, *Perimortem gamete retrieval: should we worry about consent*, in *Journal of medical ethics*, (2015), n. 41, pp. 437-442.

[64] «*Un divieto che in questa ipotesi tiene altresì conto della differenza ontologica tra il gamete e l'embrione*»: L. D'AVACK, *op. cit*., p. 187.

[65] Il tema ha occupato la riflessione apposita nell'ambito cattolico con la pronuncia della Congregazione per la Dottrina della Fede per la quale «la legge civile non potrà accordare la sua garanzia a quelle tecniche di procreazione artificiale che sottraggono a beneficio di terze persone (medici, biologi, poteri economici o governativi) ciò che costituisce un diritto inerente alla relazione fra gli sposi e non potrà perciò legalizzare il dono di gameti tra persone che non siano legittimamente unite in matrimonio. La legislazione dovrà proibire inoltre, in forza del sostegno che è dovuto alla famiglia, le banche di embrioni, l'inseminazione *post mortem* e la maternità sostitutiva»: CDF, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, III, 22 febbraio 1987.

La risposta non può essere univoca in quanto occorre distinguere le differenti tre ipotesi: a) morte del marito e gravidanza della moglie; b) morte della moglie e gravidanza di altra donna; c) morte di entrambi.

Per quanto riguarda la prima ipotesi, probabilmente la più frequente, è stata già oggetto di pronuncia da parte della giurisprudenza di merito per ben due volte, sebbene con identica soluzione, prima da parte del Tribunale di Palermo[66], e poi da parte del Tribunale di Bologna[67], che in entrambi i casi hanno statuito e riconosciuto il diritto della donna di impiantare gli embrioni già formati pur dopo la morte del marito-padre biologico poiché ai fini del trasferimento in utero degli stessi – nota specialmente il Tribunale di Bologna – non è richiesto alcun consenso se non quello esclusivo della donna.

Da ciò emergerebbe quindi che *in articulo mortis* non esista un effettivo diritto a disporre né dei gameti, né degli embrioni, almeno in questa prima ipotesi che rimette alla sola volontà della donna superstite la decisione circa la sorte degli stessi.

Nella seconda ipotesi – che a quanto risulta non si è ancora verificata, ma ciò non significa che non sia verosimile – la questione si complica non poco, in quanto il marito e padre biologico superstite potrebbe ricorrere alla pratica della maternità surrogata per condurre in gravidanza gli embrioni crioconservati, per cui in questo caso potrebbe diventare rilevante il consenso o il dissenso della moglie prima della propria morte, ferma restando comunque l'obiezione etica e giuridica per cui una volta creato l'embrione è sempre meglio provvedere alla sua nascita che non provvedervi data la finalità delle tecniche e dell'intera disciplina della PMA.

In questo senso non si rinviene un espresso divieto di legge per la disposizione degli embrioni in quanto tali, poiché essi sono ormai già formati e pronti per il trasferimento violando il divieto dell'articolo 5 della legge 40/2004, ma semmai, dato il ricorso alla maternità surrogata, il divieto disposto dal comma sesto dell'art. 12 della legge suddetta che per l'appunto vieta espressamente il ricorso alla surrogazione.

Ci si dovrebbe peraltro interrogare circa l'eventuale dissenso della moglie prima della sua morte e di come questo, appunto, possa risolversi *post mortem* sulla sorte degli embrioni crioconservati, problema civilistico peraltro di carattere generale che oltrepassa

[66] Tribunale di Palermo, Ordinanza 8 gennaio 1999.
[67] Tribunale di Bologna, Ordinanza 16 gennaio 2015.

questa mera ipotesi sollevando il quesito della sorte ereditaria e successoria degli embrioni crioconservati.

In definitiva, però anche in questo caso la disponibilità degli embrioni sembra sostanzialmente preclusa a meno di elusioni di legge con il ricorso della maternità surrogata al di fuori dei patri confini.

La terza ipotesi, infine, è forse apparentemente la più problematica riguardando la morte di entrambi i coniugi sia in caso di commorienza sia in caso di morte successiva intervenuta prima dell'impianto: in tal caso si potrebbe risolvere il problema tramite la adozione per la nascita, potendosi ritenere, per il bene dell'embrione crioconservato, che i genitori possano esercitare il loro diritto a disporne limitatamente ad una tale evenienza che equipararebbe di fatto un tale embrione ad un embrione abbandonato.

Del resto, anche il Comitato Nazionale per la Bioetica, occupandosi del problema, ha non solo espressamente auspicato una disciplina ancora mancante in questo senso, ma ha altresì chiarito che non si tratterebbe di maternità surrogata – la quale attiverebbe la predetta ostativa disciplina – in quanto in questo caso si tratterebbe di vera e propria adozione che comincerebbe con la stessa gravidanza invece che con il termine minimo del parto[68].

In questa ultima ipotesi quindi un diritto di disposizione sarebbe ben possibile, sebbene si debba non solo prevedere una esplicita disciplina di raccordo con quella dell'adozione, ma anche eventualmente adeguare quest'ultima per consentire di eseguire la volontà dei defunti in tal senso che, magari, potrebbero indicare quale donna, previo consenso di questa ovviamente, potrebbe adottare e condurre in gravidanza l'embrione.

Il quadro generale, del resto, non può che complicarsi alla luce delle fughe in avanti della giurisprudenza, come comprova la recente sentenza del 5 dicembre 2025 del Tribunale di Trieste che ha riconosciuto la genitorialità *post-mortem* della cosiddetta "madre intenzionale" di una coppia di donne[69].

In ogni caso, non può sfuggire il paradosso per cui se uno dei genitori è in vita non può disporre degli embrioni perché l'altro è morto, mentre se entrambi i genitori sono defunti si potrebbe, secondo le loro volontà, "disporre" degli embrioni in base al modello dell'adozione, ma è anche pur vero che questi sono i paradossi inevitabili che trovano

[68] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *L'adozione per la nascita degli embrioni crioconservati e residuali derivanti da procreazione medicalmente assistita*, 18 novembre 2005.
[69] Tribunale di Trieste, n. 1025/2025, 5 dicembre 2025.

scaturigine in una tecnica che, come ha precisato Edgar Morin, «*si scatena sfuggendo all'umanità che l'ha prodotta*»[70].

4. I diritti di fine vita propri

I diritti di fine vita propri, specularmente a quelli impropri, possono essere considerati tali in virtù della non contestabilità della loro sostanza giuridica, né sul piano metodologico, né tanto meno su quello contenutistico.

Dal punto di vista metodologico essi sono propri per almeno tre ordini di ragione.

In primo luogo: i diritti, per essere davvero tali, non possono costituire legittimazione alla lesione di altri propri o altrui diritti. Quelli di fine vita propri sono proprio diritti in quanto la loro configurazione giuridica non può essere controversa o controvertibile in quanto il loro esercizio non comporta alcun tipo di lesione né al titolare né ad altri da questo diversi.

In secondo luogo: dalla ragione precedente trova scaturigine la seconda, per cui essi risultano propri in quanto espressione e non violazione della relazionalità costitutiva dell'essere umano in genere e del diritto in particolare[71].

In terzo luogo: dalla prima e dalla seconda ragione discende, a sua volta, la terza consistente nella natura di tali diritti che sono propri in quanto non sono la mera condensazione sintetica della illimitata volontà individuale, ma semmai sono il riflesso e la traduzione dell'elemento personalistico posto a fondamento dell'esperienza giuridica autenticamente intesa, nonché più specificamente del tessuto costituzionale dello Stato di diritto in genere e di quello italiano in special modo.

Dal punto di vista contenutistico: i diritti propri sono tali in quanto non risultano essere né la creazione artificiosa corrispondente ai desideri del singolo individuo, né l'artefatto laboratoriale del legislatore, né, tanto meno, il frutto artificiale del creazionismo giudiziario.

I diritti propri, infatti, semmai costituiscono il riconoscimento positivo di superiori e anteriori diritti naturali e come tali risultano costitutivamente giuridici sebbene discendenti dall'alveo meta-ordinamentale.

---

[70] E. MORIN, *Cultura e barbarie europee*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, p. 12.
[71] S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991.

Ciò premesso, seppure in sintesi, si può procedere all'esame singolare dei diritti di fine vita propri distinguendo da un lato i diritti del paziente e precisamente: 1) il diritto alla tutela della propria dignità personale; 2) il diritto al consenso informato; 3) il diritto di rifiutare le terapie; 4) il diritto di non essere abbandonato; 5) il diritto di essere curato; 6) il diritto di non soffrire; 7) il diritto di essere lasciati morire; 8) il diritto di donare i propri organi; 9) il diritto di disporre del proprio cadavere; e dall'altro lato quelli più strettamente aderenti al personale medico-sanitario: 10) il diritto all'obiezione di scienza e di coscienza.

Si proceda con ordine.

4.1. Il diritto alla tutela della dignità personale

Il primo irrinunciabile diritto di fine vita proprio da prendere in considerazione è il diritto alla tutela della dignità personale, sostanziandosi nella pretesa tanto del paziente di non essere strumentalizzato a fini di ricerca o di sperimentazione, specialmente senza o contro il suo consenso, quanto del medico di non essere utilizzato contro il proprio statuto deontologico al fine di accelerare la morte del paziente.

Il progresso della conoscenza in genere e di quella scientifica in particolare, infatti, ogni qual volta esso è stato svincolato da paradigmi etici e giuridici che avrebbero dovuto perimetrarne l'azione, si è spesso storicamente determinato in senso contrario alla dignità umana: dagli esperimenti di duemila anni fa del principe indiano che faceva bollire i criminali in enormi tini di argilla per scovarne lo spirito una volta morti[72], attraverso gli abominevoli casi Rascher e Schilling, durante il nazionalsocialismo, sul congelamento degli esseri umani[73], passando per il caso Shiro Ishii in cui, tra gli anni '30 e gli anni '40, una apposita unità militare dell'esercito giapponese ha condotto esperimenti su ben 10.000 persone infettandole con peste, vaiolo, botulino, colera[74], fino al caso dell'Alabama Willowbrook State School, negli anni '60, in cui 700 bambini disabili mentali furono infettati con l'epatite per studiarne sviluppo ed esiti[75].

---

[72] K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano, 2014, p. 122.
[73] R. OVERY, *Interrogatori. Come gli Alleati hanno scoperto la terribile realtà del Terzo Reich*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 310-311.
[74] R. CARNE, *Unità 731*, IGS, Roma, 2014.
[75] A. GOLISZEK, *In the Name of Science: A history of secret programs, medical research, and human experimentation*, St. Martin's Press, New York, 2003.

Così si è giunti alla nota formulazione etico-giuridica dell'articolo 1 del cosiddetto "Codice di Norimberga", che ha aperto la via per altre note formulazioni di Carte e Convenzioni internazionali orientate dalla medesima ispirazione, ai sensi del quale «*il soggetto volontariamente dà il proprio consenso a essere sottoposto a un esperimento. Prima di dare il consenso, la persona deve conoscere: natura, durata e scopo della sperimentazione clinica, il metodo e i mezzi con cui sarà condotta, eventuali effetti sulla salute e sul benessere della persona, eventuali pericoli cui sarà sottoposta*»[76].

Il diritto alla dignità nell'ambito del fine vita emerge non soltanto al fine di evitare sperimentazioni non richieste approfittando dello stato di prostrazione e soggezione del paziente, ma anche al fine di evitare gli abusi più sopra descritti che possono trasformare il presunto diritto alla morte assistita in un vero e proprio dovere.

Sul versante del personale medico-sanitario il diritto alla dignità personale rileva nel momento in cui lo stesso medico non può essere utilizzato come mero esecutore delle volontà – specialmente di quelle tanatologiche – del paziente.

La dignità, in definitiva, rappresenta il confine ultimo invalicabile da non poter ignorare, sia in riferimento alle esigenze del paziente, che in riferimento all'azione del medico.

Il diritto alla dignità, nonostante spesso sia considerato in modo senza dubbio ambiguo[77], comporta che il paziente non può essere reificato dal medico, e, a sua volta, il medico non può essere strumentalizzato dal paziente, sintesi che si può consacrare con più forza nell'ambito del fine vita, e quindi del primo dei diritti propri alla fine della vita, per il tramite delle riflessioni di Hans Jonas per il quale «*il paziente dev'essere assolutamente sicuro che il suo medico non diventi il suo boia e che nessuna definizione lo autorizzi mai a diventarlo*»[78].

4.2. Il diritto al consenso informato

[76] Cfr. L. MARINI, *Codice del diritto internazionale e comunitario della bioetica*, Giappichelli, Torino, 2009.

[77] «*La lettura e l'uso della dignità può, dunque, ricevere diverse e contrapposte letture[…]. Certo è che la dignità rappresenta una fonte di diritti, ma anche di limiti all'autonomia individuale e non si può sottovalutare come l'espressione "dignità della persona" abbia significati multipli e sia spesso oggetto di interpretazioni radicalmente opposte se non addirittura equivoche*»: L. D'AVACK, *Il paradigma dignità: usi etici e giuridici*, in *Rivista di Filosofia del Diritto*, 1/2019, pp. 12-13.

[78] H. JONAS, *Morte cerebrale e banca di organi umani: sulla ridefinizione pragmatica della morte*, in *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino, 1997, p. 170.

Il secondo diritto proprio su cui riflettere è quello al consenso informato, che, nella sua sostanza, è l'evoluzione e la traduzione concreta delle conseguenze dello sviluppo scientifico nella predetta esperienza storica.

Il consenso informato, su cui la letteratura è quanto mai vasta[79], può essere inteso in due accezioni: o in modo statico, o in modo dinamico.

Staticamente inteso esso è soltanto l'epifania dell'alleanza terapeutica che dovrebbe intercorrere tra il paziente e il medico e, dunque, un semplice fronteggiarsi, probabilmente comunicativo, ma non necessariamente rivelativo (del senso di tale comunicazione), del diritto del paziente ad essere informato e del dovere del medico ad informarlo.

Dinamicamente inteso, invece, il consenso informato è qualcosa di più, rappresentando il punto di giuntura, di saldatura di tre dimensioni senza dubbio diverse, ma tra loro interagenti e tutte coessenziali: esso, infatti, riunisce la capacità di soffrire del paziente con la sua capacità di comprendere tale sofferenza, cioè di essere considerato non soltanto per la sua *deminutio*, ma anche per la sua *ratio*, quindi non solo come caso clinico, ma anche e soprattutto come persona, ovvero come ente specificamente razionale, secondo l'antica, ma sempre valida definizione di Severino Boezio[80]; fornisce, inoltre e più classicamente, la dimensione dialettica tra i diritti del paziente e i doveri del medico che per l'appunto vengono ad interagire nella relazione terapeutica[81]; infine, sintetizza la dimensione della scienza del medico, cioè della sua capacità di giudizio tecnico, con la di lui coscienza, cioè con la sua capacità di giudizio critico secondo precisi parametri etici, come quelli della responsabilità e dell'autonomia[82].

---

[79] *Ex plurimis*: AA.VV., *Il consenso informato*, a cura di Amedeo Santosuosso, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996; M. CARDUCCI, voce "*Consenso informato*", in AA.VV., *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2010, Vol. III; R. SALVINELLI, voce "*Consenso*", in S. LEONE-S. PRIVITERA, *Nuovo dizionario di bioetica*, Città Nuova, Roma, 2004.

[80] «*Il concetto di persona ha certamente una rispettabile tradizione filosofica che risale a Boezio; in essa egli doveva portare a espressione la peculiarità dell'uomo come sostanza individuale di natura razionale, che appartiene allo stesso modo al mondo naturale e sensibile quanto al mondo intelligibile*»: E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Dignità umana e bioetica*, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 49.

[81] «*Il requisito del consenso informato si afferma nel momento in cui si riconosce che i pazienti sono i protagonisti delle vicende riguardanti la cura*»: M. GRAZIADEI, *Il consenso informato e i suoi limiti*, in AA.VV., *I diritti in medicina*, in *Trattato di biodiritto*, a cura di S. RODOTÀ-P. ZATTI, Giuffrè, Milano, 2011, p. 203.

[82] «*Da più parti si sostiene che il consenso non è una garanzia sufficiente per la correttezza della relazione di cura e che essa dipenda anche sia dalla capacità del medico di rafforzare l'autonomia del paziente[…], sia dalla sua capacità di mantenere la responsabilità di alcune scelte*»: C. BOTTI, voce "*Consenso*", in E. LECALDANO, *Dizionario di bioetica*, Laterza, Bari, 2007, p. 60.

In tale prospettiva il diritto al consenso informato, che la Corte costituzionale ha ritenuto direttamente tutelato dalla Costituzione per via del combinato disposto tra l'articolo 13 e il 32 della stessa[83], costituisce un crocevia fondamentale non solo per l'autodeterminazione ragionevole del paziente, ma anche per quella del medico, e non solo in modo unilaterale, ma secondo la fecondità umana del loro rapportarsi dialogico.

4.3. Il diritto di rifiutare le terapie

Il terzo diritto proprio da attenzionare è il diritto di rifiutare o di rinunciare alle terapie, cioè il diritto di non intraprendere, o di sospendere qualora già intrapresi, quei trattamenti sanitari che, se davvero rispondenti alla propria radice etimologica e alla propria finalità scientifica, sono direttamente destinati a contenere o a debellare la patologia per cui sono messi in essere, ma che, allorquando divengono non più in grado di raggiungere la finalità per cui sono predisposti possono trasformarsi in accanimento terapeutico[84].

L'articolo 32 della Costituzione italiana, del resto, in questo senso è fin troppo chiaro sancendo, infatti, che «*nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana*».

Anche questo diritto può essere inteso in modo bivalente, cioè o in senso stretto o in senso lato.

In senso stretto esso riguarda esclusivamente i trattamenti, come già visto, che hanno quale bersaglio principale e diretto la malattia in quanto tale o dei suoi sintomi ordinari: per esempio l'eliminazione dell'infezione batterica, o la riduzione della massa tumorale; vengono a trovarsi esclusi, quindi, tutti quei trattamenti che invece riguardano la dimensione sintomatica refrattaria causata dalla patologia o le altre dimensioni quali il sostegno vitale mercé l'ausilio di alimentazione, idratazione e ventilazione.

Il Comitato Nazionale per la Bioetica, in merito, per un verso ha ribadito che «*se da un lato è riconosciuto un fondamentale diritto ad essere curati, dall'altro lato non è configurabile per il singolo un obbligo generale di curarsi, non essendo la tutela della salute passibile di imposizione coattiva*»[85], mentre per altro verso in precedenza aveva

[83] Corte costituzionale n. 438/2008.
[84] Cfr. E. LECALDANO, voce "*Accanimento terapeutico*", in E. LECALDANO, *Dizionario di bioetica*, Laterza, Bari, 2007, pp. 5-6.
[85] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Rifiuto e rinuncia consapevole al trattamento sanitario nella relazione paziente-medico*, 24 ottobre 2008, p. 7.

già precisato che «*nutrizione e idratazione vanno considerati atti dovuti eticamente (oltre che deontologicamente e giuridicamente) in quanto indispensabili per garantire le condizioni fisiologiche di base per vivere (garantendo la sopravvivenza, togliendo i sintomi di fame e sete, riducendo i rischi di infezioni dovute a deficit nutrizionale e ad immobilità). Anche quando l'alimentazione e l'idratazione devono essere forniti da altre persone ai pazienti[…], ci sono ragionevoli dubbi che tali atti possano essere considerati "atti medici" o "trattamenti medici" in senso proprio, analogamente ad altre terapie di supporto vitale, quali, ad esempio, la ventilazione meccanica. Acqua e cibo non diventano infatti una terapia medica soltanto perché vengono somministrati per via artificiale*»[86].

In senso lato, invece, il diritto di sospendere i trattamenti terapeutici ricomprende non solo quei trattamenti che sono terapeutici in senso stretto perché volti a fronteggiare la patologia, ma anche tutti quelli che non perseguono il predetto scopo, quindi anche i cosiddetti trattamenti di sostegno vitale che ovviamente di per se stessi non sono propriamente terapeutici, ma che vengono ritenuti sospendibili non più in ragione della loro natura, ma soltanto in forza della volontà espressa in tal senso dal paziente[87].

Se la terapia non è più in grado di opporsi alla patologia, allora è quanto mai lecito moralmente e giuridicamente decidere di sospendere il trattamento terapeutico, ma occorre imparare a distinguere i trattamenti terapeutici sospendibili da quelli di sostegno vitale non sospendibili, poiché mentre l'interruzione dei primi comporta il decorso naturale della patologia, l'interruzione dei secondi causa la morte diretta del paziente, con una evidente differenza in ordine alla responsabilità morale e giuridica dell'atto interruttivo.

Nonostante tale strutturale e innegabile differenza, nei primi anni '90 del XX secolo il *Council of ethical and judicial affairs* dell'American Medical Association «*ha espresso parere favorevole specificando che debbano intendersi come terapie atte a mantenere il*

---

[86] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *L'alimentazione e l'idratazione di pazienti in stato vegetativo persistente*, 30 settembre 2005, p. 2-3.

[87] Così del resto indica la postilla di dissenso di alcuni membri del CNB rispetto al predetto documento in materia di alimentazione e idratazione: «*Se dunque una persona, nella piena consapevolezza della sua condizione e delle conseguenze del suo eventuale rifiuto, è libera di decidere su qualunque intervento gli venga proposto, ivi compresa la nutrizione artificiale, allora, in forza del principio sopra ricordato, non è possibile sottrarre alla medesima persona la libertà di dare disposizioni anticipate di analoga estensione, e quindi anche circa l'attivazione o non attivazione dell'idratazione e alimentazione artificiali*».

malato in vita anche le medicazioni, la nutrizione e l'idratazione»[88], facendo venire meno – con un chiaro errore concettuale – la distinzione ontologica, teleologica e funzionale esistente tra le due tipologie di trattamenti.

Su questa scia di mancanza di distinzione, e quindi di evidente e imbarazzante confusione, si è inserito il poco accorto legislatore italiano che ha licenziato la legge n. 219/2017 disciplinante il consenso informato e le dichiarazioni anticipate di trattamento, e, con maggior sorpresa, perfino di recente la Corte costituzionale con la sentenza n. 135/2024[89].

Alla luce di tutto ciò appare quanto mai necessario recuperare la suddetta differenza concettuale quale istanza razionale prodromica ai fini della ricognizione e definizione della responsabilità dell'agente in base alla sospensione di una tipologia di trattamenti piuttosto che dell'altra tipologia.

Conseguentemente, se appare legittimo sospendere i trattamenti terapeutici quanto alcun effetto questi sono in grado di esperire, così da evitare l'accanimento terapeutico, non altrettanto legittimo è sospendere i trattamenti di sostegno vitale (se non *in articulo mortis*) rischiando così di causare la morte per fame, per sete o per soffocamento del paziente.

Solo recuperando la predetta distinzione stolidamente perduta, si può evitare non solo l'*eutanasia*, ma anche la *distanasia*, cioè la «*prosecuzione ostinata e senza scopo di un trattamento che risulti inutile per il paziente*»[90], all'un tempo cercando di perseguire realmente una prassi terapeutica diretta ad applicare una vera e propria *ortotanasia* la quale consente di accompagnare il paziente verso il momento ultimo della sua vita secondo il suo naturale decorso[91].

4.4. Il diritto di non essere abbandonato

[88] C. MANNI, voce "Stato vegetativo persistente", in *Nuovo dizionario di bioetica*, a cura di S. LEONE-S. PRIVITERA, Città Nuova, Roma, 2004, p. 1136.
[89] Per una critica più articolata cfr. A.R. VITALE, *La morte assistita e i trattamenti di sostegno vitale come problemi biogiuridici tra il nominalismo della Corte Costituzionale e l'ontologia della realtà (giuridica)*, in *Consulta Online*, n. III/2024 - 7 ottobre 2024.
[90] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Questioni bioetiche relative alla fine della vita umana*, 14 luglio 1995.
[91] «*Il ruolo dell'ortotanasia è funzionale alla prevenzione della condotta distanasica dal punto di vista tecnico della biomedicina; essa informa sulla condotta pratica che il medico deve assumere per evitare l'accanimento terapeutico[…], tramite l'umanizzazione della morte, la domiciliazione delle fasi terminali e il caring/accompagnamento del morente*»: R.M. BELLINO, voce "*Accanimento terapeutico*", in *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, Vol. I, p. 116.

Parallelamente al precedente diritto si situa il quarto diritto proprio, cioè quello del paziente di non essere abbandonato, ovvero di non essere ignorato nella sua condizione anche e specialmente dopo aver dichiarato di voler interrompere i trattamenti sospendibili, cioè quelli terapeutici.

Su questo profilo il Comitato Nazionale per la Bioetica ha avuto modo di specificare come interpretare l'abbandono terapeutico, cioè come «*atteggiamento e conseguente comportamento di rinuncia in termini sia di presenza psicologica che di interventi, dinanzi ad un paziente terminale per il quale un'evoluzione positiva del quadro clinico non appare più possibile*»[92], ritenendo altresì il CNB che come tale l'abbandono è sempre «*bioeticamente inaccettabile*»[93].

L'abbandono terapeutico si deve intendere quindi come l'esatto reciproco dell'accanimento terapeutico; così che se l'opposto dell'accanimento terapeutico è la desistenza terapeutica, cioè la consapevolezza scientifica ed etica del medico circa la infruttuosità della terapia in determinate circostanze, come per esempio quelle di morte ormai imminente, l'opposto dell'abbandono terapeutico è la tenacia terapeutica, cioè, appunto, il perdurare dell'assistenza medica «*in presenza di possibilità ragionevoli di un'evoluzione positiva del quadro clinico*»[94].

Il diritto di non essere abbandonato – nonostante l'infruttuosità delle terapie e l'imminenza del trapasso – traduce e rivela la dimensione etica di natura relazionale improntata dal paradigma dell'alleanza terapeutica, ed esprime, così, in modo quanto mai eloquente la non oggettivazione del paziente, pur quando la stretta attività terapeutica non è più idonea a raggiungere il proprio scopo.

L'impossibilità di abbandonare il paziente significa, in sostanza, che l'arte medica – per quanto fondata su mezzi e logiche puramente scientifiche – non può a queste limitarsi e, anzi, deve sempre mantenere risolutamente il perseguimento della propria vocazione prettamente umanistica, come precisato da Giorgio Israel[95].

---

[92] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Questioni bioetiche relative alla fine della vita umana*, 14/07/1995, p. 50.

[93] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Rifiuto e rinuncia consapevole al trattamento sanitario nella relazione paziente-medico*, 24 ottobre 2008, p. 14.

[94] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Questioni bioetiche relative alla fine della vita umana*, 14/07/1995, p. 50.

[95] «*L'unico modo di realizzare la scientificità della medicina è di tener contro che il suo oggetto sono dei soggetti, e dei soggetti considerati nella loro individualità e particolarità, portatori di una storia personale situata in modo irripetibile nello spazio e nel tempo […]. La medicina rischia di perdere molto di sé stessa e di mutilarsi se aderisce all'ideale oggettivistico. Una medicina che abbia cura della persona non può*

4.5. Il diritto di essere curato

Dal diritto di non essere abbandonato discende logicamente, cronologicamente ed assiologicamente il diritto di essere curato. Poiché il diritto di rinunciare ai trattamenti terapeutici non può tradursi in uno stato di abbandono, il paziente merita comunque di essere oggetto di assistenza medica, per esempio in chiave psicologica o spirituale, anche e soprattutto nelle fasi terminali.

Il ruolo del medico, in un tale contesto, si arricchisce elevando la propria funzione da quella meramente tecnica sintetizzabile nell'espressione anglosassone del *to cure*, cioè del guarire, a quella tipicamente ontologico-esistenziale, in base alla felice formula coniata da Martin Heidegger[96], cristallizzabile nell'espressione anglosassone del *to care*, cioè del prendersi cura. Il prendersi cura del paziente anche dopo la sospensione delle più classiche forme terapeutiche consente al medico di non trascurare la condizione di solitudine nel dolore del paziente, tenendo sempre al centro della scena l'umanità di quest'ultimo e, in definitiva, anche la propria.

Il diritto di essere curato, anche quando ogni strumento scientifico non è più in grado di garantire la guarigione, lascia trapelare la vera natura dell'arte medica incentrata sulla cura, cioè l'orizzonte di senso della relazione medico-paziente, in quanto, come sottolineato dalla filosofa morale Giulia Bovassi, «*il "prendersi cura" è il linguaggio dell'umanità e nella clinica costituisce l'alleanza medico-paziente come incontro tra una fiducia e una coscienza*»[97].

Il diritto di essere curato, in definitiva, si erge, al di là del mero progresso tecnico e della parcellizzazione dei dati scientifici, su quell'antropologia fondamentale alla base del sapere e della pratica medica, quella cioè che traduce la reale vocazione del medico come delineata, per esempio, da Viktor von Weizsäcker[98], dovendosi altresì tenere presente che solo riconoscendo una verità costitutiva dell'arte medica si può identificare, grazie alle categorie teoretiche ed etiche che devono presidiarne la pratica, che esiste un

---

essere meccanicista, ma deve essere risolutamente umanistica. Essa non può aderire ad una visione della malattia come mero guasto di una macchina umana»: G. ISRAEL, *Per una medicina umanistica. Apologia di una medicina che curi i malati come persone*, Lindau, Torino, 2010, pp. 87-89.

[96] M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1970, p. 245.

[97] G. BOVASSI, *La natura dell'ars curandi a fronte delle istanze eutanasiche*, in *L-Jus*, 1/2025, p. 8.

[98] «*L'essenza del medico si rivela più chiaramente nell'immagine del Samaritano che all'ombra delle industrie dei brevetti e delle case di cura ben tenute*»: V. VON WEIZSÄCKER, *Antropologia medica*, Morcelliana, Brescia, 2017, pp. 95-96.

senso poiché «*l'uomo non può vivere senza il senso e in particolare senza un senso totale e assoluto*»[99].

4.6. Il diritto di non soffrire

Geneticamente interconnesso, sebbene ovviamente autonomo per sostanza e finalità, al diritto di essere curato è il diritto del paziente di non soffrire.

Anche il diritto di non soffrire può essere inteso in almeno due diverse accezioni: o come diritto del sofferente ad essere eliminato, venendosi così a confondere con il diritto di morire, cioè, in sostanza, di essere soppresso; oppure come diritto del paziente ad essere assistito per l'eliminazione della sofferenza fino al momento esiziale, ma senza l'accelerazione la causazione diretta dell'evento morte.

Nella prima accezione Umberto Veronesi ha puntualizzato che «scegliere la morte per evitare sofferenze intollerabili fa parte dei diritti inalienabili della persona, e non si può affermare che la vita è un bene non disponibile da parte dell'individuo senza negare il concetto stesso di libertà»[100].

Nella seconda accezione, invece, l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha precisato che occorre mirare ad eliminare la sofferenza e non il sofferente, tramite le cure palliative che sono quegli interventi finalizzati alla «*cura attiva, totale di malati la cui malattia di base non risponde più a trattamenti specifici. Fondamentale è il controllo del dolore e degli altri sintomi e, in generale, dei problemi psicologici, sociali e spirituali. L'obiettivo delle cure palliative è il raggiungimento della migliore qualità di vita possibile per i malati e per le loro famiglie*»[101].

In questo senso l'attività del medico non solo prosegue anche dopo l'interruzione di ogni trattamento terapeutico, ma si intensifica poiché si rivolge all'attenuazione dei sintomi e della sofferenza inevitabilmente causati dalla patologia in corso di acuizione o di pronosticato stadio terminale.

---

[99] J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, 2008, p. 83.
[100] U. VERONESI, *Il diritto di non soffrire*, Mondadori, Milano, 2011, p. 3.
[101] Citato in A. TURRIZIANI, voce "*Cure palliative*", in AA.VV., *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2010, Vol. III, p. 776-777.

Le cure palliative, come è stato giustamente osservato, proprio ed esattamente in questo contesto, esprimono «*il riconoscimento del ruolo centrale del malato nelle cure*»[102].

Il Comitato Nazionale per la Bioetica, infatti, ha evidenziato che «*il medico è chiamato ad illustrare al suo assistito la gamma completa delle cure disponibili, allo scopo di offrire un percorso terapeutico il più possibile confacente alle sue esigenze, nel rispetto del massimo standard di efficacia clinica. In quest'ambito si colloca la posposta delle cure palliative, che possono consentire una riduzione dei sintomi e un complessivo miglioramento della qualità della vita. La crescente sensibilità verso il settore della medicina palliativa è indice della ormai diffusa consapevolezza che i doveri deontologico-professionali del medico non si esauriscono sul tradizionale terreno preventivo, riabilitativo e terapeutico con finalità guaritive, ma si proiettano verso la tutela della salute in un'accezione ampia, in cui risulta compreso anche l'alleviamento della sofferenza, l'assistenza psicologica al paziente ed eventualmente ai suoi familiari, l'assistenza nel – non l'aiuto al – morire*»[103].

Dopo l'approvazione della legge 38/2010 contenente le "Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore", ancora per gran parte non attuata per via delle carenze strutturali ed economiche del sistema italiano in questo ambito, il Comitato Nazionale per la Bioetica è intervenuto con un apposito parere del 29 gennaio 2016 in cui non solo ha ribadito la drastica differenza tra sedazione palliativa profonda continua nell'imminenza della morte da un lato ed eutanasia o suicidio assistito dall'altro, come già chiarito nel lontano 2003 dalla European Association of Palliative Care (EAPC)[104], ma ha altresì chiarito almeno tre fondamentali circostanze.

In primo luogo: recependo le Raccomandazioni della Società Italiana di Cure Palliative, il CNB ha specificato che la sedazione profonda trova la sua ragion d'essere nel caso di refrattarietà del sintomo, cioè nel caso in cui «*un sintomo che non è controllato in modo adeguato, malgrado sforzi tesi a identificare un trattamento che sia tollerabile,*

---

[102] C.A. DEFANTI, *Eutanasia e cure palliative: continuità o alternativa?*, in AA.VV., *Questione di vita o di morte. Bioetica, comunicazione biomedica e analisi sociale*, a cura di P. DE NARDIS-S. POLVERINI-A. SANNELLA, Guerini Studio, Milano, 2004, p. 145.

[103] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Rifiuto e rinuncia consapevole al trattamento sanitario nella relazione paziente-medico*, 24 ottobre 2008, p. 16.

[104] AA.VV., *Euthanasia and physician-assisted suicide: a view from an EAPC Ethics Task Force*, in *Palliative Medicine*, (2003) n. 17, pp. 97-101.

efficace, praticato da un esperto e che non comprometta lo stato di coscienza. Tra i sintomi refrattari più frequenti ricordiamo la dispnea, il dolore intrattabile, la nausea e il vomito incoercibili, il delirium, l'irrequietezza psico-motoria, il distress psicologico o esistenziale»[105].

In secondo luogo: la sedazione profonda non trova ostacolo nella problematica relativa alla liceità o illiceità etica e giuridica della eventuale sospensione dei trattamenti di sostegno vitale come alimentazione e idratazione in quanto «*nella gran parte dei pazienti che si trovano nell'imminenza della morte la nutrizione/idratazione artificiale non trova indicazione per le gravi concomitanti alterazioni del metabolismo*»[106].

In terzo luogo: la sedazione profonda non è un trattamento teso ad abbreviare la vita e se applicata in modo appropriato non può essere ritenuta un atto finalizzato a procurare la morte[107] che, come tale, può sollevare dilemmi etici e giuridici.

Il perfezionamento e la diffusione della cultura della palliazione, in sostanza, costituiscono la vera alternativa eticamente e giuridicamente legittima alla morte assistita, consentendo di non causare la morte, rispettando la vita e accompagnando il paziente verso la sua fine secondo la cifra dell'umano.

4.7. Il diritto di essere lasciati morire

Il diritto di non soffrire costituisce l'anticamera del diritto ad essere lasciati morire, cioè del settimo diritto proprio alla fine della vita, il quale si sostanzia in qualcosa di più e di diverso rispetto al diritto ad evitare ogni accanimento terapeutico e a veder rispettata la propria volontà in ossequio al principio autonomistico, trovando piuttosto il proprio contenuto nella possibilità di essere accompagnati nel morire come accettazione dell'ineluttabile processo di avvicinamento al momento esiziale.

In tal senso non dovrebbero esserci, come a parere di chi scrive non ve ne sono, discordanze dal punto di vista scientifico o morale, né tra il pensiero secolare e quello cattolico che maggiormente su questi argomenti si fronteggiano, né all'interno di ciascuno di essi.

---

[105] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Sedazione palliativa profonda continua nell'imminenza della morte*, 29 gennaio 2016, p. 7.
[106] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Sedazione palliativa profonda continua nell'imminenza della morte*, 29 gennaio 2016, p. 8.
[107] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Sedazione palliativa profonda continua nell'imminenza della morte*, 29 gennaio 2016, p. 9.

Posto, infatti, che vi è differenza tra far morire e lasciar morire[108], sia il pensiero laico che quello cattolico concordano sulla circostanza per cui accettare la morte naturale, quando ormai non vi sono più possibilità di esperire risultati terapeutici, quando cioè la morte non è più rinviabile, è l'unica cosa da fare sia dal punto di vista etico che da quello giuridico.

Non a caso Demetrio Neri ha osservato che «la tesi centrale dell'etica medica ufficiale non dice che è sempre sbagliato uccidere mentre è sempre lecito lasciar morire; dice invece che è sempre illecito uccidere intenzionalmente un paziente, mentre talora è lecito lasciarlo morire altrettanto intenzionalmente»[109].

Analogamente la "Carta degli operatori sanitari" del Pontificio Consiglio per la Pastorale degli operatori Sanitari ammette che «*c'è radicale differenza tra il dare la morte e consentire di morire: il primo è atto soppressivo della vita, il secondo è accettarla fino alla morte*»[110].

4.8. Il diritto di donare i propri organi

Tralasciando le questioni afferenti al dibattito epistemologico ed etico riguardante il criterio di accertamento della morte secondo il parametro della morte cerebrale, e accantonando le problematiche più afferenti alla cosiddetta "donazione samaritana"[111], e mettendo da parte i problemi più tipici della allocazione delle risorse della medicina dei trapianti, come per esempio la definizione dei criteri da seguire per la scelta del beneficiario del trapianto (criterio temporale, criterio casuale, criterio della gravità patologica, criterio del merito sociale ecc.), l'eventuale incentivo da riconoscere a favore del donante, il tema del suo assenso esplicito, presunto o del silenzio assenso[112], escludendo la questione su quali organi si debbano ritenere trapiantabili (per esempio nei casi problematici di gonadi, faccia o cervello)[113], occorre prendere atto che la

[108] H. JONAS, *Il diritto di morire*, Il Melangolo, Genova, 1991, p. 31.
[109] D. NERI, *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Laterza, Bari, 1995, p. 33.
[110] PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PASTORALE DEGLI OPERATORI SANITARI, *Carta degli operatori sanitari*, n. 148.
[111] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *La donazione da vivo del rene a persone sconosciute (c.d. donazione samaritana)*, 23 aprile 2010.
[112] M. MORI, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà bioetica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze, 2011, p. 265-283.
[113] P. BECCHI, voce "*Organi*", in *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2015, Vol. IX, p. 833 e ss.

legalizzazione dei trapianti di organi ha concesso in modo pressoché universale il diritto di ciascuno di disporre dei propri organi almeno dopo la propria morte, così come del resto sancisce l'art. 1 della legge 91/1999 recante "*Disposizioni in materia di prelievi e di trapianti di organi e di tessuti*".

La natura del trapianto, tuttavia, non comporta né la possibilità di legalizzare il commercio degli organi (cfr. paragrafo 3.3), né tanto meno la possibilità di considerare il corpo umano – seppur *post-mortem* – una mera res[114].

Il trapianto da cadavere, infatti, pur essendo la modalità dell'esercizio di un diritto di fine vita successivamente alla morte, estrinseca tutta la propria destinazione umanitaria e solidaristica poiché le spoglie umane di cui il cadavere è il residuo materiale conservano ancora l'aura della dignità personale.

In questa direzione si spiega griglia di tutele giuridiche che mira alla salvaguardia del cadavere: si pensi, per esempio, infatti, agli articoli 410, 411, 412, 413 del Codice penale che per l'appunto sanzionano il vilipendio, la distruzione, la soppressione o la sottrazione del cadavere, il suo occultamento e perfino il suo uso illegittimo.

4.9. Il diritto di disporre del proprio cadavere

Strettamente connesso al diritto di fine vita proprio di disporre dei propri organi, è il diritto di disporre del proprio cadavere, anche se bisogna delinearne il senso e i limiti.

Mentre il precedente diritto, infatti, riguarda gli organi, cioè la destinazione delle singole componenti del corpo umano ormai privo di vita, questo secondo diritto, invece, riguarda il cadavere nella sua unitarietà, anche se non necessariamente in esclusione della donazione di organi.

La possibilità di disporre a fini scientifici e di ricerca, e subordinatamente al consenso esplicito espresso prima dell'evento morte, non comporta automaticamente la reificazione del cadavere con conseguente violazione della sua dignità, in quanto l'atto dispositivo deve essere volontario e gratuito e teleologicamente orientato ad uno scopo specifico quale è quello del sapere scientifico.

---

[114] «*Il cadavere, pur rimanendo* res *e non più persona, conserva una sua sacralità per il riferimento fenomenologico e psicologico che riceve nei superstiti*»: E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, V&P, Milano, 2007, Vol. I, p. 840.

Su questo punto il Comitato Nazionale per la Bioetica ha avuto modo di chiarire almeno tre aspetti fondamentali[115].

In primo luogo: la donazione del proprio cadavere per scopi didattici o di ricerca trova una sua legittimità etica e perfino giuridica chiamando in causa gli articoli 9 e 32 della Costituzione.

In secondo luogo: il corpo donato a fini scientifici deve sempre essere trattato con rispetto senza una banalizzante forma di oggettivazione dello stesso che possa parificarlo a tutte le altre res.

In terzo luogo: è sempre necessario il consenso espresso del donatore, non potendosi reputare eticamente e giuridicamente accettabili soluzioni come quella del consenso presunto, del silenzio assenso o della "requisizione" del corpo per interessi collettivi e pubblici come, per esempio, sanciva il Regio Decreto n. 1952 del 31 agosto 1933 il quale destinava *ope legis* alla ricerca il corpo di persone risultate sconosciute o prive di relazioni parentali o amicali.

Si segna in tal senso il passaggio tra il corpo come bene dello Stato e della comunità secondo una concezione tipica dello Stato totalitario, al corpo come parte materiale della persona indisponibile da parte dello Stato anche *post-mortem* se non strettamente entro i limiti del libero consenso dell'avente diritto.

4.10. Il diritto all'obiezione di scienza e di coscienza

L'ultimo diritto di fine vita proprio è quello che si declina in modo duale secondo l'obiezione di scienza e, infine, secondo l'obiezione di coscienza[116].

L'obiezione di scienza, sebbene non ancora ufficialmente sancita in modo espresso da alcuna norma positiva e attenzionata da rarissima letteratura al riguardo[117], può essere definita, in via del tutto approssimativa, come una variazione dell'obiezione di coscienza.

Mentre l'obiezione di coscienza riguarda il medico sotto il profilo personalistico, chiamando in causa i suoi convincimenti, i suoi valori, le sue filosofie di vita, l'obiezione

[115] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Donazione del corpo post mortem a fini di studio e ricerca*, 19 aprile 2013.
[116] A.R. VITALE, *L'obiezione di coscienza come problema biogiuridico*, in Nomos, (in corso di pubblicazione).
[117] R. DE FRANCO, *Obiezione di scienza. La bioetica e le sfide dell'incertezza scientifica*, Mattioli 1885, Fidenza, 2006.

di scienza riguarda il medico sotto il profilo tecnico, chiamando in causa la sua preparazione, la sua capacità, la sua dimensione epistemologica[118].

Se con il diritto all'obiezione di coscienza il medico tutela il proprio fondamento etico secondo la propria visione del mondo (*Weltanschauung*), con il diritto all'obiezione di scienza tutela il proprio fondamento epistemologico secondo la propria visione scientifica (*Weltwissenschaft*).

Così, per esempio, dinnanzi all'esecuzione di un atto eutanasico consensuale di un paziente psichiatrico, per esempio affetto da disturbo bipolare, il medico potrebbe sollevare sia obiezione di coscienza in obbedienza ai propri convincimenti (filosofici, etici o religiosi) in rapporto all'eutanasia, e potrebbe altresì sollevare obiezione di scienza reputando (diversamente da come alcuni ritengono)[119], sulla scorta della propria conoscenza scientifica, che la morte assistita non possa costituire un atto terapeutico appropriato per lenire le sofferenze di quel tipo di paziente[120], essendo la tendenza suicidiaria un portato tipico del disturbo bipolare[121].

L'obiezione di coscienza, su cui sterminata è la letteratura[122], è sostanzialmente l'espressione della autonomia morale della persona che non può essere annullata per obbedienza alle leggi dell'ordinamento o alle prassi sociali in uso.

Occorre, altresì, precisare come l'obiezione di coscienza sia espressamente riconosciuta in modo diretto dalla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* che per l'appunto al comma secondo dell'articolo 10 stabilisce che «*il diritto all'obiezione di coscienza è riconosciuto secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio*», e indirettamente dall'articolo 9 della *Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo* che tutela la libertà di coscienza.

---

[118] A.R. VITALE, *Rischi di un'epistemologia contrattualista in bioetica*, in *Medicina e morale*, (2013), n. 6, pp. 1159-1167.
[119] J. VARELIUS, *On the moral acceptability of physician-assisted dying for non-autonomous psychiatric patients*, in *Bioethics*, (2016), Volume 30, n. 4, pp. 227-233.
[120] P. APPELBAUM, *Should mental disorders be a basis for physician-assisted death?*, in *Law and psychiatry*, 15 february 2017, pp. 1-3.
[121] AA.VV., *Suicide attempts in bipolar I and bipolar II disorder: a review and meta-analysis of the evidence*, in *Bipolar disorder*, (2010), n. 12, pp. 1-9.
[122] *Ex plurimis* cfr: AA.VV., *Obiezione di coscienza in sanità*, Cantagalli, Siena, 2009; F. D'AGOSTINO, *L'obiezione di coscienza come diritto*, in *Iustitia*, (2009), n. 2, pp. 177-182; F. MINERVA, *Obiezione di coscienza in ambito medico. I limiti di un approccio moderato*, in *Politeia*, (2011), XXVII, pp. 118-125; S. RODOTÀ, *Obiezione di coscienza e diritti fondamentali*, in *Politeia*, (2011), XXVII, pp. 29-35; V. TURCHI, *L'obiezione di coscienza nell'ambito della bioetica*, *Diritto di famiglia e delle persone*, (2008) n. 3, pp. 1436-1457; F. FRENI, *Libertà di coscienza e salute nelle scelte di fine-vita tra diritti individuali e doveri di solidarietà*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 3/2025.

A livello di ordinamento interno l'obiezione di coscienza trova il proprio fondamento direttamente negli articoli 2, 3, 19 e 21 della Costituzione[123].

La Corte costituzionale, del resto, con la sentenza n. 467/1991 ha esplicitamente ribadito che l'obiezione di coscienza è un diritto fondamentale e costituzionalmente garantito[124]. Il Comitato Nazionale per la Bioetica per parte sua ha precisato inoltre natura e limiti del diritto all'obiezione di coscienza ricordando che «*se in ultima analisi il diritto all'odc può essere configurato costituzionalmente come diritto fondamentale della persona (artt. 2, 3, 10, 19, 21 Cost.), tuttavia non ne può essere accolta una concezione puramente soggettivistica, ossia una concezione che escluda di poter considerare il contenuto dell'obiezione e quindi eventualmente condurre un confronto tra i valori a cui l'obiettore si richiama e i valori tutelati dalla legge contro cui è fatta obiezione*»[125].

E sebbene si stia diffondendo già da diverso tempo una certa tendenza contraria al diritto all'obiezione di coscienza del personale medico-sanitario[126], è anche pur vero che ancora essa è saldamente sancita come diritto fondamentale della persona, anche secondo quanto statuito dal Consiglio d'Europa nella sua risoluzione 1763/2010 in cui ribadisce che «*nessuna persona o ospedale o istituzione può essere obbligata o ritenuta responsabile o discriminata se rifiuta per qualsiasi motivo di eseguire o assistere un aborto, interventi di eutanasia o un altro atto che possa causare la morte di un feto o di un embrione*»[127].

5. Conclusioni

[123] L. EUSEBI, *Obiezione di coscienza del professionista sanitario*, in AA.VV., *I diritti in medicina*, in *Trattato di biodiritto*, a cura di S. RODOTÀ-P. ZATTI, Giuffrè, Milano, 2011, p. 180.

[124] «*A livello dei valori costituzionali, la protezione della coscienza individuale si ricava dalla tutela delle libertà fondamentali e dei diritti inviolabili riconosciuti e garantiti all'uomo come singolo, ai sensi dell'art. 2 della Costituzione, dal momento che non può darsi una piena ed effettiva garanzia di questi ultimi senza che sia stabilita una correlativa protezione costituzionale di quella relazione intima e privilegiata dell'uomo con se stesso che di quelli costituisce la base spirituale-culturale e il fondamento di valore etico-giuridico. In altri termini, poiché la coscienza individuale ha rilievo costituzionale quale principio creativo che rende possibile la realtà delle libertà fondamentali dell'uomo e quale regno delle virtualità di espressione dei diritti inviolabili del singolo nella vita di relazione, essa gode di una protezione costituzionale commisurata alla necessità che quelle libertà e quei diritti non risultino irragionevolmente compressi nelle loro possibilità di manifestazione e di svolgimento a causa di preclusioni o di impedimenti ingiustificatamente posti alle potenzialità di determinazione della coscienza medesima*»: Corte costituzionale n. 467/1991.

[125] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Obiezione di coscienza e bioetica*, 12 luglio 2012, p. 12.

[126] J. SAVULESCU-U. SCHUKLENK, *Doctors have no right to refuse medical assistence in dying, abortion or contraception*, in *Bioethics*, (2017), Vol. 31, n. 3, pp. 162-170.

[127] http://www.europeanrights.eu/public/atti/1763_ing.mht

Dalla predetta panoramica si evince quanto articolata e spesso eticamente e giuridicamente complessa sia la dimensione dei diritti di fine vita, sia di quelli pacificamente ammessi, sia di quelli più controversi, sia di quelli più tradizionali, sia di quelli di più recente affermazione e dai contorni ancora incerti.

In conclusione, allora, si può ritenere che vi siano diritti teoreticamente compatibili con il senso del diritto e la tutela piena della persona, mentre vi sono, invece, rivendicazioni giuridiche che pur sotto la correttezza formale della loro pretesa si rivelano per essere strutturalmente antigiuridiche e quindi profondamente improprie per tutelare realmente i diritti umani e l'umano del diritto.

In questa prospettiva, allora, alla fine di questa lunga ricostruzione teorica di carattere generale sulle posizioni giuridiche che si possono venire a cristallizzare negli ultimi momenti intorno a quel delicato e sempre misterioso passaggio che esiste tra la vita e la morte, risuonano estremamente attuali le osservazioni di Norberto Bobbio: «*Oggi le minacce alla vita, alla libertà e alla sicurezza possono venire dal potere sempre più grande che le conquiste della scienza e delle applicazioni che ne derivano danno a chi è in condizione di usarne[…]. La crescita del sapere non ha fatto che accrescere la possibilità dell'uomo di dominare la natura e gli altri uomini. I diritti di nuova generazione, come sono stati chiamati[…], nascono tutti dai pericoli alla vita, alla libertà e alla sicurezza, provenienti dall'accrescimento del progresso tecnologico*»[128].

[128] N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1997, p. 263.

Abstract

ALDO ROCCO VITALE, Lineamenti per una teoria generale dei diritti alla fine della vita

L'articolo propone, seppur sinteticamente, una filosofia dei diritti intorno alla fine della vita, allorquando cioè si condensano molteplici situazioni giuridiche intorno al morente e su cui occorre compiere una riflessione critica di ordine razionale e giuridico. Occorre, infatti, distinguere rivendicazioni giuridiche controverse e problematiche, da quelle, invece, ammissibili e coerenti con una visione personalista e razionale dell'ordinamento giuridico.

Parole chiave: autonomia, consenso informato, diritto di non soffrire, obiezione di coscienza, diritto di morire.

ALDO ROCCO VITALE, Lineaments for a general theory of rights at the end of life

The article proposes, briefly, a philosophy of rights surrounding the end of life, when multiple legal situations arise concerning the dying person and which require critical reflection of a rational and legal nature. It is necessary, in fact, to distinguish between controversial and problematic legal claims and those that are admissible and consistent with a personalist and rational view of the legal system.

Key words: autonomy, informed consent, right not to suffer, conscientious objection, right to die.

GIULIA BOVASSI
Associate Researcher Cattedra UNESCO in Bioetica e Diritti Umani
Università Europea di Roma

DISFORIA DI GENERE NEI MINORI E PROBLEMI BIOETICI*

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Appropriatezza terapeutica e principio terapeutico – 3. Principio di precauzione – 4. Consenso informato – 5. Conclusioni.

1. Introduzione

Il presente contributo riprende[1] ed estende, approfondendo, quanto esposto in occasione dell'audizione informale tenuta lo scorso 3 aprile 2024, nell'ambito della discussione della risoluzione 7- 00198 Zanella, sulla definizione di linee guida in materia di disforia di genere presso la XII Commissione Affari Sociali, Camera dei deputati della Repubblica.

Attualmente l'oggetto della risoluzione risulta nel disegno n. 2575 "Disposizioni per l'appropriatezza prescrittiva e il corretto utilizzo dei farmaci per la disforia di genere" proposto dai Ministeri della Salute e della Famiglia, la natalità e le pari opportunità (fautori con decreto del 13 maggio 2024 dell'istituzione di un tavolo tecnico presso l'Ufficio di Gabinetto del Ministero della salute i cui lavori tuttora in corso), attualmente in discussione presso la Camera dei deputati.

Il Disegno di legge mira a disciplinare il percorso clinico che prende avvio dalla diagnosi di Disforia di Genere nei Minori (d'ora in poi DGM) e prosegue fino alla somministrazione *off label* (autorizzata al di fuori delle indicazioni terapeutiche per cui ha avuto l'autorizzazione all'immissione in commercio) dei farmaci bloccanti della pubertà, in particolar modo la Triptorelina, autorizzata dall'Agenzia Italiana del Farmaco (AIFA) ai sensi del decreto-legge 21 ottobre 1996, n. 536, convertito dalla legge 23 dicembre 1996, n. 648, a seguito di un parere espresso dal Comitato Nazionale per la

*Contributo sottoposto a valutazione.

[1] Alcune riflessioni a seguito dell'audizione informale sono state riprese anche nel volume di M. BALSAMO, *I pericoli del gender. Come la dottrina Lgbt vuole plasmare i nostri figli*, Giubilei Regnani, Roma, 2025, pp. 100-106.

Bioetica (CNB) in risposta ad un quesito posto da AIFA sull'eticità dell'utilizzo del suddetto farmaco per il blocco puberale in pazienti con diagnosi di DGM[2].

A partire dalla riflessione avanzata con la Risoluzione, poi, a seguire, dalle indicazioni di AIFA e del CNB con nuova risposta al Ministero della Salute in data 22 novembre 2024 – ovvero comprendere se e come disciplinare l'approccio terapeutico alla DGM –, il dibattito è andato procedendo verso due obiettivi sostanziali: il primo consiste nel regolamentare la somministrazione dei farmaci bloccanti la pubertà e degli ormoni mascolinizzanti/femminilizzanti ai minori affetti da disforia di genere, disciplinandola fin dalla definizione di un'*équipe* multidisciplinare nella prima fase (diagnosi) della presa in carico del paziente e consenso del comitato etico pediatrico nazionale; il secondo consiste nell'istituzione, a cura dell'AIFA, di un registro (la cui relazione dovrà essere trasmessa al Ministero della Salute con cadenza semestrale) contenente: elementi e informazioni alla base della valutazione clinica; la diagnosi a carico dell'équipe multidisciplinare; gli esiti di precedenti percorsi psicologici ed eventualmente psichiatrici; le eventuali comorbilità diagnosticate; il monitoraggio clinico e il *follow up*.

Quanto osservato in occasione dell'audizione informale avente in oggetto la Risoluzione iniziale può essere adattato nella valutazione che interessa anche l'attuale disegno di legge per quanto concerne le criticità sotto il profilo bioetico circa il tema delicato, urgente, complesso della DGM.

In particolare si rilevano criticità sui seguenti aspetti: la natura patologica o non patologica della disforia di genere; l'assunto della natura patologica come presupposto legittimante un percorso di tipo clinico; il principio di proporzionalità e appropriatezza terapeutica alla luce dei recenti scandali internazionali e, di conseguenza, dei rischi e danni emersi; la debolezza del consenso informato nel caso di DGM; la mancanza di evidenze scientifiche sufficienti; l'interrogativo che dovrebbe porsi a monte della regolamentazione, ovvero se vi siano i presupposti terapeutici nella somministrazione dei bloccanti della pubertà e ormoni *cross-sex*.

2. Appropriatezza terapeutica e principio terapeutico

[2] Cfr. Il testo del Disegno di Legge n. 2575 è consultabile al seguente link https://www.camera.it/leg19/126?leg=19&idDocumento=2575&ancora=

I recenti avvenimenti che hanno interessato l'Azienda Ospedaliero Universitaria Careggi a Firenze[3], dove sono emerse chiaramente molte delle criticità che hanno condotto al Ddl, e l'ancor più recente notizia della più giovane *transitioner* italiana, una bambina di soli 13 anni[4], accendono l'attenzione sulla necessità di definire tempestivamente normative e linee guida cliniche sui percorsi di trattamento della Disforia di Genere nei Minori (DGM). Tuttavia, appare incongruo dover attivare un percorso terapeutico composto da una diagnosi psicologica, psicoterapeutica ed eventualmente psichiatrica, fino alla somministrazione farmacologica di bloccanti ed ormoni cross-sex su di un paziente il cui stato psicologico viene definito "condizione" e non "patologia". Il primo criterio etico di un approccio non tanto o non solo clinico, bensì terapeutico, ovvero atto a ripristinare uno stato di salute compromesso dando benefici oggettivi al paziente, è quello della diagnosi di uno stato morboso in atto. In tal senso, l'interrogativo – di interesse globale – è il seguente: "*qual è la natura della DGM?*"

Storicamente le problematiche eccezionali dell'ambivalenza sessuale, gestite clinicamente, e, a seguire, le teorie psicologiche e filosofiche sull'incongruenza fra sesso e genere (*sex*/*gender*) hanno sollecitato il mondo scientifico a ripensare il determinismo biologico binario (maschile/femminile) e il suo rapporto con la percezione, quindi affermazione, sociale del genere, variabile rispetto al sesso. La priorità del genere sul sesso ha caratterizzato il sovvertimento del determinismo biologico, nel quale *sex* e *gender* corrispondono con una priorità del primo sul secondo. Le stesse teorie sostennero «*la priorità dell'educazione/socializzazione e della volontà sulla natura arrivando all'accettazione di un 'terzo gender' e all'esaltazione dell'indifferenza sessuale*»[5]. Si tratta della cosiddetta "teoria dell'allevamento" (*nurture theory*), elaborata primariamente da John Money[6] (contrapposta al determinismo biologico e oggetto di ampie e ferrate

[3] G. RODRIQUEZ (8 Aprile 2024), *Disforia di genere. Scoppia il caso Careggi di Firenze: "Riscontrate criticità nell'uso della triptorelina". La Regione Toscana: "Relazione non ancora consegnata". La replica del Ministero Salute: "È stata inviata mercoledì"*, in *Quotidianosanita.it*, in https://www.quotidianosanita.it/governo-e-parlamento/disforia-di-genere-scoppia-il-caso-careggi-di-firenze-riscontrate-criticit-nell-uso-della-triptorelina-la-regione-toscana-relazione-non-ancora-consegnata-la-replica-del-ministero-salute-stata-inviata/.

[4] V. DALOISO (22 Dicembre 2025), *Cambiare sesso a 13 anni: ma chi (e come) decide sul corpo di un bambino?*, in *Avvenire*, in https://www.avvenire.it/famiglia/cambiare-sesso-a-13-anni-ma-chi-e-come-decide-sul-corpo-di-un-bambino_102405.

[5] L. PALAZZANI, *Elementi di bioetica e biogiuridica pediatrica. Teorie, questioni, casi*, G. Giappichelli, Torino, 2021, p. 103.

[6] J. MONEY-P. TURCKER, *Essere uomo essere donna: uno studio sull'identità di genere*, Feltrinelli, Milano, 1986.

critiche dal mondo scientifico), dove il *gender* è acquisibile e scollegato da ogni forma di legame necessario e inevitabile con il *sex*, al punto che Money tematizza la fine del binarismo oppositivo (maschile o femminile) a favore di un binarismo congiuntivo (maschile e femminile). Ne consegue la continua espansione di "nuovi" generi (generi "addizionali") con i quali il soggetto può identificarsi, come sostenuto da teorie filosofiche post-gender radicali come quelle di Judith Butler, Donna Haraway, Sadie Plant, Rosi Braidotti, ecc. in cui la volontà individuale di affermazione del genere rientra in uno scenario di assoluto relativismo e nomadismo antropologico, in cui l'individuo può optare per qualunque genere, in ogni momento, fino alla scelta di restare in un "limbo" neutro (la cui prova empirica sarebbero le condizioni di ambiguità sessuale). Se da un lato questa condizione venne supportata da un movimento di depatologizzazione, il cui esito doveva essere l'accettazione e la normalizzazione, rigettando ogni educazione o azione chirurgica e/o terapeutica "forzata" di adeguazione fra sesso e genere; dall'altro condusse al diritto di agire sotto il profilo educativo, sociale, giuridico, clinico a favore di una ri-assegnazione del genere, ovvero, laddove vi fosse esplicita richiesta della persona, di un'armonizzazione fra sesso e genere scelto/percepito mediante l'adeguamento del primo al secondo.

Quando il medico David Cauldwell coniò nel 1949 il termine "transessualismo", la collocazione fu quella della psicopatologia. Il soggetto transessuale venne poi definito da Harry Benjamin come colui che «*sente e desidera di essere e di operare come appartenente al sesso opposto*»[7] e, a seguire, il transessualismo venne collocato nelle sindromi di natura psichiatrica in varie edizioni, fino alla terza, del Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM). Nella quarta edizione la sindrome venne citata come condizione sotto la dicitura Gender Identity Disorder, quale «*forte e persistente identificazione con il sesso opposto, accompagnata dal persistente malessere riguardo al proprio sesso e al ruolo sessuale del proprio sesso*»[8].

A seguire, dal DSM-V del 2013 fino alla più recente revisione DSM-V- TR del 2025, la Disforia di Genere definisce una nuova classe diagnostica inquadrata come condizione di discordanza tra identità di genere (sesso percepito) e sesso biologico, contraddistinta

[7] H. BENJAMIN, *The Transsexual Phenomenon*, Julian Press, New York City (NY) 1966; cfr. A. CAPRIOLO, *Transessualismo. Nuovi problemi bioetici e biogiuridici*, in G. BRAMBILLA (a cura di), *Temi scelti di bioetica. Sessualità, gender ed educazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2015, p. 43.
[8] Cfr. *Ibidem*.

da gravi sofferenze e desiderio di attuare modifiche per mutare verso il sesso considerato preferibile, per essere, agire e relazionarsi socialmente come tale. Ad oggi l'aspetto più enfatizzato dal DSM risulta l'incongruenza di genere, ossia la rilevanza dell'identificazione con il sesso opposto dando maggior rilievo al processo, allontanando progressivamente i riferimenti alla nosologia psichiatrica. In linea anche l'Organizzazione Mondiale della Sanità, la quale nell'undicesima edizione dell'International Classification of Disease (ICD) ha definito le categorie diagnostiche "transessualismo" e "*gender identity disorders of children*" come obsolete, manifestando preferenza per "*gender incongruence of adolescence and adulthood*" e "*gender incongruence of childhood*"[9], spostando l'incongruenza di genere dalla sezione dedicata ai disturbi psicologici e comportamentali a quella delle condizioni correlate alla salute sessuale. L'OMS specifica che la diagnosi non può avvenire prima dell'inizio della pubertà e qualunque intervento di tipo farmacologico e/o chirurgico di riassegnazione del genere deve avere come finalità quella di garantire l'allineamento fra sesso e genere percepito, nonché l'accettazione sociale. Nel caso dei minori l'incongruenza deve essere manifestata in modo marcato e deciso in età prepuberale includendo «*un forte desiderio di appartenere a un genere diverso da quello assegnato; una forte avversione da parte del bambino per la propria anatomia sessuale o per le caratteristiche sessuali secondarie previste e/o un forte desiderio per le caratteristiche sessuali primarie e/o secondarie previste che corrispondono al genere esperito; e giochi di fantasia o di finzione, giocattoli, giochi o attività e compagni di gioco tipici del genere esperito piuttosto che del sesso assegnato. L'incongruenza deve persistere per circa 2 anni. Il comportamento e le preferenze di genere varianti non costituiscono di per sé una base per l'assegnazione della diagnosi*»[10].

In Italia, ad esempio, questo approccio di adeguamento del sesso al *gender* ha trovato approvazione con la legge n. 164 del 14 aprile 1982 "*Norme in materia di rettificazione di attribuzione di sesso*", la quale apre alla possibilità medica e giuridica di superare le discordanze fisiche e psicologiche al fine di garantire il benessere del singolo e la sua inclusione sociale. La DGM, dunque, è una condizione che ha subito nel corso del tempo

[9] WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Gender Incongruence and Transgender Health in the ICD*, in https://www.who.int/standards/classifications/frequently-asked-questions/gender-incongruence-and-transgender-health-in-the-icd
[10] *Ibidem*, trad. mia.

un processo di de-patologizzazione progressiva, con una massimizzazione dell'attenzione nel trattamento verso l'autodeterminazione del singolo e una banalizzazione del valore del trattamento psichiatrico/psicoterapeutico iniziale[11], a favore di un modello cosiddetto "affermativo", ovvero di modificazione dei caratteri sessuali secondari e, mediante intervento chirurgico, primari, in accordo con il genere scelto. Affinché un atto medico e chirurgico sia moralmente lecito deve essere rispettato il principio di proporzionalità e appropriatezza delle cure, in un attento bilanciamento rischi/benefici, e il principio di totalità o terapeutico, che giustifica l'intervento e/o l'asportazione della parte malata in funzione della salute del tutto. Il soggetto al quale viene diagnosticata la DGM non presenta anomalie cromosomiche, segni di ermafroditismo o *deficit* endocrini e il suo apparato riproduttivo risulta fisiologicamente sano. Il processo di transizione, quindi, è impropriamente detto "terapeutico": viene trattato un corpo sano come fosse malato per cercare di uniformare la percezione di sé che ha il singolo con l'immagine esteriore di sé, nella convinzione che le due possano armonizzarsi prescindendo dalla permanenza ineliminabile del sesso biologico. Viene a mancare, dunque, il principio di terapeuticità.

Questa decisione si attua in contesto clinico, ma la sua natura è di tipo antropologico perché prosegue da una determinata visione della corporeità e della sessualità rispetto alla persona. A tal proposito occorre sottolineare che dal punto di vista scientifico appare indubbio che l'intervento medico-chirurgico non serva a superare la conflittualità che il soggetto vive a causa dell'incongruenza di genere, poiché non ricompone l'armonia originaria andata perduta creando nuove frustrazioni[12]. La sessualità ha una dimensione originaria ineliminabile, che è quella genetica. Pertanto, qualunque modificazione in senso ri-affermativo dovrà scontrarsi con una componente costitutiva della persona, inalterabile farmacologicamente o chirurgicamente.

Molti studiosi critici[13], con sempre più vigore, denunciano il blocco della pubertà, la transizione farmacologica con ormoni *cross-sex* e l'intervento chirurgico definendoli invasivi, non terapeutici, invalidanti e in taluni casi usando l'espressione forte "atti di

[11] Cfr. GENERAZIONE D, *Transizione di genere ("cambiamento di sesso"): aspetti medici - Dott. Fabio Cattaneo*, in *Generazioned.org*, in https://www.generazioned.org/transizione-di-genere-cambiamento-di-sesso-aspetti-medici-dott-fabio- cattaneo/.

[12] Cfr. E. SGRECCIA (a cura di), *Manuale di Bioetica Volume II. Aspetti medico-sociali*, Vita&Pensiero, Milano, 2011, p. 164.

[13] Per approfondire invito alla lettura della recente pubblicazione J. LAHL - K. FELL, *The Detransition Diaries*, Ignatius Press, San Francisco (CA) 2024.

mutilazione" su organismi non malati, su corpi sani. Il *misunderstanding* di metodo vede nell'intervento sanitario il mezzo per ri-armonizzare tra loro sesso cromosomico-gonadico, fenotipico e identità di genere, quando, al contrario, la sospensione incarcera il corpo in un limbo di neutralità inesistente dal punto di vista biologico e non risolutivo, il quale a sua volta costringe, limitandola, la libertà del soggetto, particolarmente se trattato in età puberale o pre-puberale, a conoscere sé stesso. Le perplessità maturate attorno alla pervasività, finanche univocità, del protocollo basato sul modello affermativo come scelta privilegiata hanno posto una domanda fondamentale: come può darsi un'identificazione, un'appartenenza autentica di sé del soggetto, se gli viene negato il confronto con il proprio corpo? La sospensione della pubertà risulta non l'ampliamento di una finestra diagnostica d'indagine, bensì l'anticamera accelerato verso l'avvio del percorso di transizione ormonale e, a seguire, in molti casi, chirurgico. Fenomeni come quello dei "*detransitioners*" assieme agli studi scientifici più recenti appurano esattamente questo: la transizione introduce una dissonanza ulteriore, frammentando il processo di autocomprensione e accettazione del sé. Ed è significativa l'affermazione di Paul McHugh – più di un centinaio di pubblicazioni scientifiche e una carriera come direttore del dipartimento di psichiatria al Johns Hopkins Hospital di Baltimora – il quale, constatando l'inefficacia sul rischio/intenzionalità suicidaria per soggetti affetti da DG avviati alla transizione, disse «*produrre un paziente soddisfatto, ma ancora travagliato, sembrava una ragione inadeguata ad amputare chirurgicamente organi normali*»[14]. McHugh chiuse il programma di riassegnazione del sesso nella sua clinica[15].

Come affermato poc'anzi, la posizione si rivela antropologica ed etica, ovvero la negazione dell'assunto che la sessuazione è un *imprinting* determinato, originario e strutturale di ogni cellula del nostro organismo – oggi possiamo addirittura parlare di cervello sessuato grazie ai contributi delle neuroscienze. Non è una circostanza opinabile, tantomeno un prodotto culturale (rif. "*nurture theory*") bensì di natura biologica e per essenza. Va da sé che il sesso non può essere sradicato e riassegnato, solamente modificato a livello esteriore.

Il principio terapeutico esige delle condizioni per trovare legittima applicazione, fra cui: un'alta percentuale di successo dell'intervento chirurgico e/o farmacologico; che

[14] P. McHugh (12 Giugno 2014), *Transgender Surgery Isn't the Solution*, in «*The Wall Street Journal*», in https://www.wsj.com/articles/paul-mchugh-transgender-surgery-isnt-the-solution-1402615120.
[15] Cfr. R. Puccetti, *Legender metropolitane*, ESD, Bologna 2016, pp. 115-116.

l'intervento sia terapeutico in senso stretto, ovvero agisca sulla parte malata a beneficio del tutto; che funga da rimedio esclusivo ad una patologia non diversamente curabile; che rispetti il bene superiore e la dignità della persona. Fondamentale è che l'intervento rispetti il principio di totalità agendo sulla parte malata per conseguire un beneficio diretto e globale di tutta la persona. Come anticipato, nel caso in questione l'intervento si applica su un individuo non patologico, fisicamente integro e sano, il cui disagio viene definito una "condizione" esistenziale e personale. Per questo, oltre a porre in serio dubbio l'idoneità di un discorso che ponga sullo stesso piano la necessità di normare un approccio clinico ad un non-paziente (persona sana), deve essere sottolineato che anche l'operazione chirurgica (spesso traguardo al quale conduce il blocco della pubertà) eseguita nel migliore dei modi creerà solo un prototipo dell'organo sessuale, non l'organo vero e proprio, complicando ulteriormente il disagio vissuto dal soggetto. Dal punto di vista etico l'esclusivo percorso psicoterapeutico trova ragionevolezza e legittimità; al contrario, il percorso affermativo mediante ormoni *cross-sex*, bloccanti e, il più delle volte, transizione chirurgica complica la condizione precedentemente vissuta dalla persona avendo non più solo la psiche in contrasto con il soma, ma quest'ultimo in contrasto con sé stesso, avendo elementi di un sesso e dell'altro[16]. Il principio terapeutico richiede un'alta percentuale di successo (dal Cass Review Final Report apprendiamo che lo studio non ha dimostrato la riduzione del rischio suicidiario nei minori affetti da DG)[17] dell'intervento chirurgico e/o farmacologico (lo stesso Report ci informa con ben 912 referenze bibliografiche che permane sostanzialmente invariata la soddisfazione corporea a seguito del blocco e della transizione, dimostrando sia l'inutilità sia l'inefficacia della cosiddetta "finestra temporale"[18], sostenendo, inoltre, che l'Università di York ha rivelato un'evidenza insufficiente e/o incoerente sugli effetti psicologici/psicosociali della soppressione[19]); che l'intervento sia terapeutico in senso stretto, ovvero agisca sulla parte malata a beneficio del tutto; che funga da rimedio esclusivo ad una patologia non diversamente curabile; che rispetti il bene superiore e la dignità della persona.

---

[16] Cfr. a supporto di un accompagnamento pre-operatorio S.E. OISSON-A. MÖLLER, *Regret after sex reassignment surgery in a male-to-female transsexual: a long term follow-up*, in *Archive of Sexual Behavior*, 35(4), 2006, pp. 501-506.

[17] H. CASS, *Indipendent review of gender identity services for children and young people: Final report*, p. 187, in https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/ukgwa/20250310143633/https://cass.independent-review.uk/home/publications/final-report/ (Dicembre 2024)

[18] *Ibid.*, p. 176.

[19] *Ibid.*, pp. 176-177.

Ulteriore elemento di forte criticità connesso al principio terapeutico e di proporzionalità delle cure riguarda gli effetti a lungo termine sulla fertilità e, ovviamente ciò vale ancor più in caso di intervento chirurgico, sulla capacità procreativa, irrimediabilmente compromessa e alla quale spesso e volentieri viene suggerita la crioconservazione gametica per ottemperare all'eventuale desiderio genitoriale futuro[20] che consentirebbe di «*essere (…) allo stesso tempo madre biologica/genetica (…) e padre sociale/legale – nel caso di FtM (Female to Male transition) – o viceversa padre biologico e madre sociale/legale – nel caso di MtF (Male to Female transition)*»[21], come riportato da Assuntina Morresi. Va ricordato che i dati sull'effetto a lungo termine della Triptorelina sulla fertilità sono noti solo per il suo uso nei casi di pubertà *patologica*, non *fisiologica*, e ciò indica la mancanza di evidenze sulla possibilità di ripristino della fertilità, anzi comporta una sterilità certa per coloro che procedono verso la transizione a partire dal blocco puberale.

Invalidare in modo permanente una corporeità normo-funzionante e normo-dotata genera un enorme problema etico sia di medicalizzazione dell'esistenza sia sulla natura, i limiti e gli scopi dell'arte medica e come si pone questo scenario rispetto al principio di responsabilità. Ciò mina, inoltre, il principio di totalità precedentemente enunciato, considerando che il rischio evidente di invalidare in modo irreversibile la capacità procreativa e la fertilità induce a considerare l'intervento di blocco puberale di carattere ingiustificato.

3. Principio di precauzione

Direttamente connesso al principio terapeutico, vi è poi il principio di precauzione[22], universalmente riconosciuto in ambito bioetico e biogiuridico, adottato a fini preventivi

---

[20] Cfr. D. CHEN-L. SIMONS-E.K. JOHNSON-B.A. LOCKART-C. FINLAYSON, *Fertility Preservation for Transgender Adolescents*, in *Journal of Adolescent Health*, 61(1), 2017, pp. 120-123. DOI: https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2017.01.022; cfr. M.M. TELFER-M.A. TOLLIT-C.C. PACE-K.C. PANG, *Australian Standards of Care and Treatment Guidelines for Transgender and Gender Diverse Children and Adolescents*, in *The Medical Journal of Australia*, 209(3), 2018, pp. 132-136. DOI: https://doi.org/10.5694/mja17.01044.

[21] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA (13 Luglio 2018), *In merito alla richiesta di AIFA sulla eticità dell'uso del farmaco Triptorelina per il trattamento di adolescenti con disforia di genere*, p. 12, in https://bioetica.governo.it/media/4295/vr__p132_2018_triptorelina-per-adolesenti-con-disforia-di-genereit.pdf.

[22] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Il principio di precauzione: profili bioetici, filosofici, giuridici*, in https://bioetica.governo.it/media/1867/p60_2004_principio_precauzione_it.pdf (18 giugno 2004).

nella gestione del rischio, nell'esitamento del danno e ove persiste incertezza scientifica. È un principio di saggezza prudenziale intersecato a quello più ampio e deontologico di responsabilità, di impegno a ricercare/procurare il bene del paziente e astenersi dal recargli pena, quindi compiere il male. Circa il tema in oggetto, questa rosa di principi dovrebbe, coerentemente con i protocolli di bioetica clinica in ambito sperimentale e pediatrico, applicarsi in merito alla validità di suddetto approccio, posto il carattere sperimentale circa gli effetti collaterali e i rischi a lungo termine oggigiorno comprovati in larga misura sia della riassegnazione del sesso sia del blocco puberale, in particolare l'utilizzo *off-label* del farmaco Triptorelina, non in situazioni di pubertà patologica, dove gli effetti sono già noti, ma fisiologica con DG. È un distinguo fondamentale quello tra carattere sperimentale, ordinario e "trattamento salva-vita o necessario". La letteratura sugli effetti avversi e rischi a lungo termine sta affiorando in rapida accelerazione[23], muovendo tutti quei sostanziali cambiamenti istituzionali attuati in ambito internazionale con orientamento restrittivo sull'uso dei bloccanti e la transizione, che fino ad ora avevano adottato linee guida discrezionali o in genere emanate dalla World Professional Association for Transgender Health (WPATH), recentemente coinvolta nello scandalo denominato "*WPATH Files*"[24], reso pubblico dall'organizzazione Environmental Progress*,* dimostra come si fosse oramai giunti a un'indebita trasposizione del piano ideologico, attivista, politico ("dei diritti") su quello sanitario, a partire dalla voluta incuranza verso i doveri etici da tenere in caso di scarsa informazione scientifica e sperimentabilità delle procedure. Il 9 dicembre 2025 il Daily Wire ha riportato la notizia che la Florida ha intrapreso azioni legali contro la World Professional Association for Transgender Health (WPATH), l'Endocrine Society e l'American Academy of Pediatrics[25] per il sostegno a procedure "transgender", ossia di transizione di genere, sui minori alla luce della verificata consapevolezza a porte chiuse dei danni potenzialmente irreversibili di queste procedure. L'accusa è di aver promosso l'approccio affermativo per

[23] Cfr. S.C.J. JORGENSEN-N. ATHÉA-C. MASSON, *Puberty Suppression for Pediatric Gender Dysphoria and the Child's Right to an Open Future*, in «*Archives of Sexual Behavior*», 53(5), 2024, pp. 1941-1956. DOI: https://doi.org/10.1007/s10508-024-02850-4.

[24] M. HUGHES, *The WPATH Files. Pseudoscientific surgical and hormonal experiments on children, adolescents and vulnerable adults*, in https://static1.squarespace.com/static/56a45d683b0be33df885def6/t/6602fa875978a01601858171/1711471262073/WP ATH+Report+and+Files111.pdf, (2024).

[25] L. LE MAHIEU (9 Dicembre 2025), *Florida Brings Down the Hammer on Medical Groups that Pushed Trans Procedures on Children*, in *The Daily Wire*, in https://www.dailywire.com/news/florida-brings-down-the-hammer-on-medical-groups-that-pushed-trans-procedures-on-children.

ottenere un vantaggio economico. Si legge nell'inchiesta riportata dal Daily Wire, che ha ricevuto una copia dell'azione legale di 75 pagine, che «*le azioni immorali delle organizzazioni sfruttano il disagio mentale dei bambini, nonché gli affetti e le paure naturali dei loro genitori, per aiutare i loro membri a vendere interventi chirurgici e farmaci redditizi che mutilano in modo irreversibile e alterano chimicamente i corpi dei bambini senza fornire alcun beneficio medico credibile*»[26]. Sotto il profilo bioetico non è marginale l'interferenza politica, attivista, ideologica sulla valutazione terapeutica, l'approccio al paziente e ai suoi familiari, il conflitto di interesse, la procedura di raccolta del consenso informato quando i rischi in letteratura e gli scarsi benefici vengono taciuti o minimizzati malgrado siano noti alla comunità scientifica. In tal caso non si tratterebbe nemmeno di una situazione che vede la scienza in una scomoda situazione di incertezza, sicché il principio di precauzione affianca direttamente quello prudenziale e di responsabilità. Si tratta non solo di normalizzare un nuovo diritto all'identità di genere sganciato dalla determinazione biologica sessuale, ma di un assolutismo autonomicista del quale il medico prende atto da un lato e si fa promotore dall'altro, contravvenendo al principio stesso. Una mera presa d'atto del curante della volontà presunta o reale del minore, dei genitori, di entrambi oppure della società, della politica o del mercato.

La consapevolezza del carattere sperimentale e la mancanza di evidenze scientifiche a lungo termine antecedono i fatti di cronaca menzionati: già nel 2019 oltre alla letteratura, profili del calibro di Carl Heneghan, direttore del Centre of Evidence-Based Medicine della University of Oxford, affermava che «*data la scarsità di prove l'uso off-label di farmaci per trattare la DG rappresenta un esperimento in vivo e senza regole sui bambini*»[27].

Oltre a quanto già affermato nel 2018, a giugno 2025 l'American College of Pediatricians (vanta circa 67.000 pediatri membri), pubblica un comunicato stampa molto forte[28] dove esprime la dannosità dell'approccio affermativo, i rischi a lungo termine noti in letteratura, la negazione delle *Gender Theories* ribadendo l'esistenza scientifica di soli due sessi maschile e femminile, infine l'impossibilità di ottenere un consenso informato

[26] *Ibidem*.
[27] L. BANNERMAN (8 Aprile 2019), *Calls to end transgender "experiment on children"*, in «*The Times*», in https://www.thetimes.co.uk/article/calls-to-end-transgender-experiment-on-children-k792rfj7d.
[28] AMERICAN COLLEGE OF PEDIATRICIANS, *Gender Dysphoria and Interventions*, in https://acpeds.org/gender-dysphoria-and-interventions/, giugno 2025.

valido a causa delle scarse evidenze scientifiche sui benefici oggettivi di tale approccio. L'ACP, infine, raccomanda unicamente una terapia psicologico/psichiatrica intensiva sia per i bambini sia per la famiglia. Alla luce di questi elementi, i quali trovano riscontro nel panorama internazionale, l'ACP afferma la propria intolleranza scientifica ed etica verso qualunque trattamento di blocco puberale e transizione chirurgica. Christopher Gillberg, psichiatra svedese di fama mondiale, ha affermato che la transizione pediatrica è «*forse uno dei più grandi scandali della storia della medicina*»[29] chiedendo «*una moratoria immediata sull'uso dei farmaci che bloccano la pubertà a causa dei loro sconosciuti effetti a lungo termine*»[30].

Notiamo, dunque, come i principi di proporzionalità delle cure, di beneficenza, non maleficenza risultino consapevolmente disattesi in modo assoluto ed eterogeneo[31] alla luce delle evidenze scientifiche. A seguito e oltrepassando la gravità del panorama scientifico attuale sottoposto all'attenzione internazionale dal Cass Review, il Dipartimento della Salute americano ha redatto il documento *Treatment for Pediatric Gender Dysphoria: Review of Evidence and Best Practice*[32], che inquadra la DGM nel più ampio bacino di problematiche connesse alla salute mentale adolescenziale, adottando un approccio pragmatico sia qualitativo sia quantitativo ed evidenziando i rischi della transizione medica pediatrica.

---

[29] J. VAN MAREN (25 Settembre 2019), *World-renowned child psychiatrist calls trans treatments "possibly one of the greatest scandals in medical history"*, in *TheBridgeHead.ca*, in https://thebridgehead.ca/2019/09/25/world-renowned-child-psychiatrist-calls-trans-treatments-possibly-one-of-the-greatest-scandals-in-medical-history/.

[30] B. LANE, *Doctors back inquiry into kids' trans care*, in *The Australian*, in https://www.theaustralian.com.au/nation/doctors-back-inquiry-on-kids-trans-care/news-story/6f352bc99da430b194620a2605e8a50d, 25 Settembre 2019.

[31] Trad. mia di: N. HARDIN (23 Giugno 2023), *Psychologist Dr. James Cantor Details Harms of 'Transitioning' Kids*, in *ADFLegal.org*, in https://adflegal.org/article/psychologist-dr-james-cantor-details-harms-transitioning-kids/; cfr. J. CANTOR, *Transgender and Gender Diverse Children and Adolescents: Fact-Checking of AAP Policy*, in *Journal of Sex & Marital Therapy*, 46(4), 2020, pp. 307-313. DOI: https://doi.org/10.1080/0092623X.2019.1698481; N. HARDIN (25 Marzo 2024), *Leaked Files Reveal Ethical Concerns, Pseudoscience in WPATH Standards of Care*, in *ADFLegal.org*, in https://adflegal.org/article/leaked-files-reveal-ethical-concerns-pseudoscience-wpath-standards-care; M. LANDÉN, *Puberty suppression of children with gender dysphoria: Urgent call for research*, in *Acta Paediatrica*, 113(6), 2024, pp. 1133-1134. DOI: https://doi.org/10.1111/apa.17189; trad. mia di: S. BAXENDALE, *The impact of suppressing puberty on neuropsychological function: A review*, in *Acta Paediatrica*, 113(6), 2024, pp. 1156-1167. DOI: https://doi.org/10.1111/apa.17150; trad. mia di: SOCIETY FOR EVIDENCE-BASED GENDER MEDICINE (16 Gennaio 2024), *SEGM NYC23 – Sallie Baxendale – The Effects of Puberty Blockers on the Teenage Brain*, in *Youtube.com*, in https://www.youtube.com/watch?v=z5ZnRKqqByg&t=2s.

[32] U.S. DEPARTMENT OF HEALTH AND HUMAN SERVICES (19 Novembre 2025), *Treatment for Pediatric Gender Dysphoria. Review of Evidence and Best Practices*, in https://opa.hhs.gov/sites/default/files/2025-11/gender-dysphoria-report.pdf.

Dal Rapporto statunitense si apprende anche la debolezza della fase diagnostica pre-farmacologica, quindi psicologica o psichiatrica, spesso circoscritta ad una sola sessione, che deve essere vigilata, regolamentata, indagata ed eticamente neutra rispetto alla dimensione politica e ideologica in materia. Nel dicembre 2025 quanto emerso dal Rapporto statunitense ha trovato risposta nella decisione del Department of Health and Human Services (HHS) degli Stati Uniti di mettere in atto una serie di misure normative per vietare[33] gli interventi sia farmacologici sia chirurgici volti alla transizione di genere nei minori basate sulla mancanza di sicurezza, irreversibilità e danno permanente oggettivo.

In sintesi, allora, le principali criticità a supporto di molte misure restrittive sull'approccio affermativo (o protocollo olandese):

1) Rischi ed effetti collaterali a lungo termine (noti**):** la mancanza di evidenze scientifiche circa la certezza di reversibilità ed efficacia, paventate a sostegno dei percorsi di transizione non sostenute dalla letteratura – la quale peraltro informa che la reversibilità ha scarse probabilità di successo e solo parziale; la sicurezza fatiscente, dal momento che bloccanti e ormoni comportano rischi di sterilità, perdita della capacità di allattare, danni sulla libido e il piacere sessuale; le ripercussioni sullo sviluppo neurocognitivo, compromesso proprio per l'alterazione dello sviluppo in una delle sue fasi più importanti e delicate, quella puberale. Inoltre, si evidenzia un aumento per le donne, che iniziano la transizione e procedono verso il completamento chirurgico con l'asportazione delle ovaie, di sviluppare la malattia di Parkinson, accanto ad un aumento del rischio cardiovascolare, di osteoporosi e tumori ormono-dipendenti. Sono altresì noti gli effetti collaterali di riduzione della densità ossea, sulla serenità e il benessere psico-fisico anche alla luce di una medicalizzazione e assistenzialismo sanitario necessario a vita[34]. Per quanto concerne le donne, degno di nota è il rapporto[35] *Sex-based violence against women and girls: new frontiers and emerging issues*, presentato dalla relatrice speciale sulla violenza contro le

---

[33] (19 dicembre 2025), *Stati Uniti. Il Dipartimento della Salute proibisce gli interventi di "transizione" su minori: nuove regole per ospedali e Medicaid*, in *Quotidianosanita.it*, in https://www.quotidianosanita.it/scienza-e-farmaci/stati-uniti-il-dipartimento-della-salute-proibisce-gli-interventi-di-transizione-su-minori-nuove-regole-per-ospedali-e-medicaid/.

[34] Per approfondire si veda la rassegna stampa aggiornata curata da GenerAzioneD: https://www.generazioned.org/rassegna-degli-studi-e-degli-approfondimenti-sulla-disforia-di-genere-di-novembre-n-11-2025/

[35] THE OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS, *A/HRC/59/47: Sex-based violence against women and girls: new frontiers and emerging issues*, in https://www.ohchr.org/en/documents/thematic-reports/ahrc5947-sex-based-violence-against-women-and-girls-new-frontiers-and.

donne e le ragazze delle Nazioni Unite, Reem Alsalem, la quale chiede il divieto delle pratiche di transizione avvertendo che gli Stati non riescono ad affrontare né le forme persistenti né quelle emergenti di violenza basata sul sesso, facendo esplicito riferimento a quella provocata dall'ideologia di genere e portando all'attenzione dell'Assemblea Generale dell'ONU che «*Le conseguenze a lungo termine e dannose della transizione sociale e medica dei bambini, comprese le bambine, sono sempre più documentate. Tra queste: persistenza o intensificazione del disagio psicologico; persistenza dell'insoddisfazione corporea; infertilità, menopausa precoce e aumento del rischio di osteoporosi; disfunzione sessuale; e perdita della capacità di allattare al seno in caso di mastectomia mammaria (per citarne alcune)*».

Inoltre, si osserva «*Ciò ha giustamente indotto diversi paesi, come il Brasile, il Regno dei Paesi Bassi e il Regno Unito, a cambiare rotta e a limitare l'accesso dei bambini ai bloccanti della pubertà, agli ormoni eterosessuali e agli interventi chirurgici sugli organi sessuali e riproduttivi. Consentire ai bambini l'accesso a tali procedure non solo viola il loro diritto alla sicurezza, alla protezione e alla libertà dalla violenza, ma viola anche il loro diritto umano ai più elevati standard di salute e va contro il loro superiore interesse. I bambini non sono inoltre in grado di fornire il loro consenso informato a tali procedure. In situazioni in cui tali procedure si sono rivelate causa di danni gravi e permanenti, il consenso sarebbe privo di significato sia per gli adulti che per i bambini*»[36].

2) Non vi è conferma dell'efficacia del trattamento affermativo per DGM: ulteriore fonte di problematicità riguarda, infatti, la constatazione che nessuno studio scientifico può attualmente comprovare la riduzione significativa dello stato di sofferenza grave nel quale versano coloro che vengono indirizzati al trattamento di transizione. Vi è la perdita nel *follow-up* del 70% (*Sex Reassignment Surgery*)[37] delle persone trattate di cui, quelle a disposizione, mostrano tassi di mortalità più alti rispetto al resto della popolazione e gli studi più recenti affermano l'aumento della condotta e dell'ideazione suicidaria e dell'autolesionismo.

3) Le co-morbilità associate e pregresse alla diagnosi di DGM, spesso ignorate come reale sintomo della sofferenza del minore: sono dimostrati dalla letteratura gli stati di co-morbilità presenti nella quasi totalità dei pazienti affetti da DGM, come riportato dalla

[36] *Ibid.*, p. 6. Trad. mia.
[37] S.B. LEVINE, *Reflections on the Legal Battles Over Prisoners with Gender Disphoria*, in *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 44(2), 2016, pp. 236-245. PMID: 27236180.

Relatrice Speciale all'ONU, e precedentemente/indipendentemente diagnosticati che tendono, come accade negli Stati Uniti con il farmaco Lupron, a generare se non accentuare sintomi psichiatrici, instabilità emotiva durante il trattamento[38].

Tra le co-morbilità più frequenti e sulle quali vi è ampio consenso della comunità scientifica vi sono: il Disturbo dello Spettro Autistico; Disturbi del Neurosviluppo; Disturbi Dissociativi e la Schizofrenia; Disturbi Alimentari[39]; co-morbilità psichiatriche; ansia, depressione, autolesionismo, ideazione e condotte suicidarie, disturbo *borderline* di personalità[40]. Come riportato in sede di audizione informale presso la Camera dei Deputati da Marco Del Giudice, psicologo e Professore associato presso l'Università di Trieste, l'ideazione suicidaria è più alta nelle popolazioni *transgender*, ma ciò non è dovuto né subisce inflazioni dal trattamento affermativo, bensì dalle co-morbilità psichiatriche già presenti nel minore. Anzi, Del Giudice conferma che in letteratura non vi è dimostrazione della correlazione fra somministrazione dei bloccanti della pubertà e riduzione rischio/intenzionalità suicidaria[41].

4) Infine, com'è noto in letteratura, la DG nei minori tende a risolversi da sé con un'armonizzazione tra sesso biologico e identità di genere in età più adulta, se sostenuta da una buona pratica di accompagnamento ed elaborazione psicologico/psichiatrica[42].

4. Consenso informato

[38] Trad. mia di: N. HARDIN (25 Marzo 2024), «Leaked Files Reveal…», *op. cit.*; M. BIGGS (2 Marzo 2019), *Tavistock's Experimentation with Puberty Blockers: Scrutinizing the Evidence*, in «*TransgenderTrend.com*», in https://www.transgendertrend.com/tavistock-experiment-puberty-blockers/.
[39] GENERAZIONE D (17 Novembre 2025), *Audizioni sul DDL disforia: lo snodo cruciale della diagnosi e l'opacità dei dati*, in «*Generazioned.org*», in https://www.generazioned.org/audizioni-sul-ddl-disforia-lo-snodo-cruciale-della-diagnosi-e-lopacita-dei-dati/.
[40] Cfr. M. GANDOLFINI (7 Maggio 2019), *Considerazioni tecnico-scientifiche circa l'utilizzo di Triptorelina per il trattamento di minori affetti da "Disforia di genere" – Audizione presso la Commissione "Igiene e Sanità – Ufficio di Presidenza" del Senato della Repubblica*, in https://www.senato.it/Leg18//4621?video_evento=1208.
[41] GENERAZIONE D (18 Novembre 2025), *Audizioni sul DDL disforia: i dati e i monitoraggi sono assenti o inaccessibili*, in «*Generazioned.org*», in https://www.generazioned.org/audizioni-sul-ddl-disforia-i-dati-e-i-monitoraggi-sono-assenti-o-inaccessibili/.
[42] Cfr. J. CANTOR (19 Maggio 2023), *Expert Report of James Cantor, Ph.D. – Boe v. Marshall – United States District Court – Middle District of Alabama – Northern Division*, in https://adflegal.org/wp-content/uploads/2023/06/Boe-v-Marshall-2023-05-19-Cantor-Report.pdf; cfr. per approfondire gli studi menzionati nella raccolta messa a disposizione dall'associazione "GenerAzione D", disponibile di seguito: https://www.generazioned.org/bloccanti-della-puberta-il-nord-europa-e-gli-studi-scientifici-smentiscono-lapproccio-italiano/.

Un altro grande nodo problematico dal punto di vista bioetico riguarda il consenso informato, che è un momento fondamentale a legittimazione della stessa possibilità della pratica medica, come evidenziato dal Comitato Nazionale per la Bioetica[43]: un presupposto umano, etico, deontologico e antropologico di bilanciamento in un rapporto naturalmente asimmetrico, data la discrepanza tra il sapere del professionista e la non-competenza del paziente. Proprio su questo iato il consenso informato viene a delinearsi come «*l'incontro tra una fiducia e una coscienza*» (R. Lucas Lucas), la cui centralità è data da un altro aspetto di asimmetria, ovvero la vulnerabilità di chi si affida tanto alla competenza tanto alla virtù del curante. Il valore fondamentale di questo atto medico è storicamente riconosciuto a livello internazionale – basti pensare al Codice di Norimberga del 1947, alla Dichiarazione di Helsinki della World Medical Association del 1946, alla Convenzione di Oviedo del 1947, alla Dichiarazione Universale sulla Bioetica e i Diritti Umani dell'UNESCO del 2005, al Codice di Deontologia Medica e così via – e rappresenta lo sviluppo di una medicina attenta ai diritti del paziente e ai doveri del curante, al fine di arginare paternalismi eccessivi da un lato e un'autodeterminazione esacerbata dall'altro, mediante requisiti irrinunciabili ed elementi caratterizzanti il consenso, come le modalità e il metodo comunicativo ponderato in base al tipo di paziente, all'età, alle condizioni in cui versa e alla capacità/condizioni di comprensione, deliberazione, ascolto, valutazione. Elementi che riguardano, altresì, la qualità dell'informazione che deve essere accurata, fondata, corretta, comprensibile, esaustiva, soprattutto in caso di interventi/trattamenti di tipo sperimentale e rischi connessi e, ancor più, se diretti a pazienti in età pediatrica. Poste le suddette condizioni fondative del consenso informato e poste le criticità scientificamente conosciute (particolarmente negli ultimi anni), sconosciute (ribadisco, ancora non vi è letteratura sufficiente in merito), note dall'esperienza clinica (il fenomeno dei *detransitioners* e gli scandali come i WPATH Files[44], documenti e messaggistica degli esperti della World Professional Association for Transgender Health, la principale autorità scientifica al mondo sul trattamento dell'incongruenza di genere), occorre interrogarsi seriamente sulla possibilità di un autentico consenso informato e quanto sia stato – in virtù di questo e di un sostanziale approccio arbitrario finanche ideologico alla DGM – violato. Ci si domanda, nel concreto,

[43] Cfr. COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Informazione e consenso all'atto medico*, in https://bioetica.governo.it/media/1836/p10_1992_informazione-e-consenso_it.pdf, 20 giugno 1992.
[44] https://www.reginfo.gov/public/do/eoDownloadDocument?pubId=&eodoc=true&documentID=375843

come sia possibile basare la fattibilità terapeutica di procedure atte a bloccare la pubertà/di transizione e, a seguire come avviene nella maggior parte dei casi, transitare al sesso opposto farmacologicamente/chirurgicamente, su di un consenso viziato da mancanza di dati, quindi di confronto scientifico, che è l'anima della ricerca, in condizioni psicologiche del paziente alterate e vulnerabili[45].

Come dichiarato da Morresi nella nota a margine del parere del CNB del quale è membro, il rischio è che in tali condizioni il consenso diventi pura formalità[46]. Lo stesso linguaggio utilizzato per descrivere i farmaci bloccanti della pubertà risulta fuorviante in merito alla possibilità che questo blocco possa o meno essere superato oppure invertito a ritroso. Angelo Vescovi, attuale presidente del Comitato Nazionale per la Bioetica, come ribadito in audizione da Marina Terragni, Autorità garante per l'infanzia e l'adolescenza, ha correttamente affermato: «*La pubertà è un fenomeno multisisistemico regolato da un complessissimo network di sostanze che fanno evolvere tutti gli organi verso l'età adulta. Trovo sconvolgente che uno scienziato possa pensare che una molecola sia in grado di bloccare un processo così ramificato, eventualmente per riattivarlo in seguito. On-off è una logica che in biologia non esiste. I processi non si fermano, semmai vengono deviati con effetti a cascata*». E, in merito alla reversibilità: «*Puoi rinvertire l'atto, ovvero smettere di somministrare il farmaco, non gli effetti*»[47].

Sorge spontaneo domandarsi come viene comunicato e quali strategie comunicative eticamente validate adottare per informare un minore in età pre-puberale di questa complessità che egli incarna e delle conseguenze derivanti da un approccio medicalizzante la fase più delicata della sua esistenza. A maggior ragione considerando che la condizione segnata da DG nei minori spesso subisce la pressione sociale alla quale sono esposti come soggetti estremamente fragili, privi di adeguati mezzi di decodificazione. In definitiva, circa il consenso informato del minore i quesiti riguardano la consapevolezza; l'autenticità (libertà e assenza di costrizioni) del paziente; pressione

---

[45] A. GAMBINO-M. RONCO, *Triptorelina e disforia di genere. Problemi e prospettive in vista della decisione AIFA*, in https://www.centrostudilivatino.it/triptorelina-e-disforia-di-genere-problemi-e-prospettive-in-vista-della-decisione-aifa/, 5 novembre 2018.

[46] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *In merito alla richiesta…*, *op. cit.*, 13 luglio 2018.

[47] AUTORITÀ GARANTE PER L'INFANZIA E L'ADOLESCENZA, *Audizione dell'Autorità garante per l'infanzia e l'adolescenza, Marina Terragni, del 5 novembre 2025, avente ad oggetto il disegno di legge C. 2575 Governo, recante "Disposizioni per l'appropriatezza prescrittiva e il corretto utilizzo dei farmaci per la disforia di genere"*, in https://www.garanteinfanzia.org/wp-content/uploads/2025/11/Audizione-Commissione-Affari-sociali-5-novembre-2025.pdf.

sociale diretta o indiretta; il ruolo della famiglia qualora si trovasse in disaccordo con la volontà espressa dal minore di procedere/non intraprendere il percorso di transizione.

Aggiungo, inoltre, che a rendere ingiustificabile la prescrizione a intraprendere percorsi di sospensione/affermazione vi è la maturata consapevolezza da parte del curante dell'insufficiente capacità di comprensione da parte del paziente circa la portata delle conseguenze a lungo termine correlate, prima fra tutte l'infertilità. Ciò dovuto, anzitutto, da quanto dichiarato dai curanti stessi del WPATH, ovvero che l'immaturità anagrafica, biologica, morale e formativa di soggetti in età pre-puberale e puberale (età di «*rimodellamento e riorganizzazione del cervello in maturazione (...) un processo di ricerca della propria identità*» e una «*seconda nascita psichica*», citando lo psichiatra Alexander Korte specializzato in DG), impedisce loro di avvalersi di strumenti idonei ad esprimere un consenso valido e ciò, più che una banale ipotesi, rappresenta un dato di realtà verificabile in sede di colloquio con il paziente. Non è sufficiente, inoltre, sostenere la legittimità morale del trattamento e validità del consenso sulla base dell'estrema sofferenza vissuta/manifesta del paziente né a priori né a posteriori, a dimostrazione dell'efficacia, almeno per due ragioni fondamentali: la prima è che non esistono parametri di valutazione clinica della sofferenza, in quanto stato soggettivo diverso dal dolore, il quale al contrario può essere oggetto di standard valutativi; la seconda è l'assenza di evidenze scientifiche a causa della perdita dei pazienti nella fase di *follow-up* pari a circa il 70%.

5. Conclusioni

Le linee-guida dovranno, allora, a mio modesto parere, basarsi su un preliminare approfondimento bioetico, quindi transdisciplinare, su tutte le criticità qui presentate, la cui premessa consiste nel porsi tre quesiti essenziali: oltre alle implicazioni a seguito di procedure i cui rischi – è dimostrato – superano i benefici e posto il venir meno del principio terapeutico dell'approccio affermativo, è legittimo procedere ugualmente, seppur in senso restrittivo, ad un trattamento nocivo per la salute, l'integrità psico-fisica, il futuro e l'incolumità del minore? Inoltre: la natura dell'arte medica consiste nell'assecondare desideri, creare bisogni *ad hoc* su base soggettiva e se sì – ovvero se il medico è tenuto a prendere atto ed eseguire le volontà di un minore sano – come ciò inficia la natura e i limiti della medicina? È appropriato parlare delle possibili linee-guida

terapeutiche considerando che manca il principio di appropriatezza terapeutica e non vi è consenso unanime sulla natura della DGM, se patologica oppure no? Questo conoscere che ci è dato sul trattamento della DG è una conoscenza che eticamente dobbiamo rivolgere alla cura, non alla manipolazione. Sovviene la necessità di distinguere il piano ideologico/politico da quello clinico, il cui fine primario è vedere la persona dietro alla patologia, ammesso che di patologia si intenda o si possa parlare considerando l'ambiguità accennata poc'anzi.

L'unico percorso normativo eticamente giustificato, alla luce delle evidenze attuali, è quello, come già suggerito, prudenziale orientato a vietare la somministrazione degli ormoni *cross-sex* e della triptorelina in uso *off-label*, agendo sulla sintomatologia con un accompagnamento psicologico strutturato e continuativo: definire, validare, monitorare un approccio psicoterapeutico e/o psichiatrico pre-diagnostico, che sia al vaglio di una équipe multidisciplinare fortemente permeata da esperti in materia bioetica che sappiano valutare la neutralità ideologico-politica della diagnosi.

Occorre, in definitiva, modificare il *modus operandi* adottato fino ad ora, totalmente arbitrario, mettendo in discussione la legittimità etica dell'uso dei bloccanti e degli ormoni *cross-sex*, tanto nella prassi quanto nel dibattito accademico/politico, poiché il "*best interest*" di questi pazienti è prendersene cura, non la medicalizzazione estrema della loro esistenza.

Abstract

GIULIA BOVASSI, Disforia di genere nei minori e problemi bioetici

Il presente contributo estende e approfondisce quanto esposto in occasione dell'audizione informale tenuta lo scorso 3 aprile 2024 presso la Camera dei deputati nell'ambito della discussione della risoluzione 7-00198 sulla definizione di linee-guida per il trattamento della disforia di genere.
Nella parte introduttiva si delinea lo stato dell'arte in merito all'iter parlamentare dell'attuale disegno di legge n. 2575 in discussione sul medesimo oggetto. A seguire, dopo un breve inquadramento storiografico e nozionistico circa la depatologizzazione della Disforia di Genere, vengono esposte criticità in merito: all'appropriatezza terapeutica; al principio terapeutico; all'eticità dell'approccio affermativo alla luce delle evidenze scientifiche note in letteratura circa i danni a lungo termine e l'assenza di benefici; al problema dell'autenticità del consenso informato su minori vulnerabili nonché la mancanza dei presupposti stessi alla base del consenso, ovvero lo stato dell'arte scientifico in materia; il dovere di agire mediante un approccio prudenziale. Si suggerisce, infine, di orientare l'impegno del legislatore verso un rafforzamento del monitoraggio della diagnosi di DGM e dei criteri diagnostici nel percorso psicoterapeutico/psichiatrico iniziale.

Parole chiave: disforia di genere, transizione, bioetica, appropriatezza terapeutica, minori.

GIULIA BOVASSI, Gender dysphoria in children and adolescents and bioethical problems

This contribution extends and expands on the content of the informal hearing held on April 3, 2024, at the Chamber of Deputies, as part of the discussion of Resolution 7-00198 on the definition of guidelines for the treatment of gender dysphoria.
The introductory section outlines the current parliamentary progress of the current bill no. 2575, currently under discussion on the same subject. Following this, after a brief historical and theoretical overview of the depathologization of gender dysphoria, critical issues are raised regarding: therapeutic appropriateness; the therapeutic principle; the ethical nature of the affirmative approach in light of the scientific evidence known in the literature regarding long-term harm and the lack of benefits; the issue of the authenticity of informed consent for vulnerable minors, as well as the lack of the very prerequisites for consent, i.e., the current scientific knowledge on the matter; and the duty to act with a prudential approach. Finally, it is suggested that the legislator's efforts be directed towards strengthening the monitoring of the diagnosis of GMD and the diagnostic criteria in the initial psychotherapeutic/psychiatric process.

Key words: gender dysphoria, transition, bioethics, therapeutic appropriateness, children and adolescents.

MARINA BUFFONI
Esperto di Intelligenza Artificiale
Consigliere presso l'Agenzia per la Cybersicurezza Nazionale

L'ECLISSI DEL DISCERNIMENTO: RIFLESSIONI SULL'ANTROPOCENTRISMO GIURIDICO DINANZI ALL'AUTOMAZIONE DECISIONALE*

SOMMARIO: 1. Introduzione. Il mutamento di paradigma tra tecnica e diritto – 2. L'intelligenza artificiale nel prisma della normativa europea – 3. Ontologia del decidere: calcolo algoritmico vs. discernimento umano – 4. La lezione di Rosario Livatino: il magistrato tra indipendenza e responsabilità − 5. Per un'ecologia del diritto: la "Riserva di Umanità" – 6. Conclusioni. Il diritto come servizio alla persona e ricerca della Verità.

1. Introduzione. Il mutamento di paradigma tra tecnica e diritto

L'attuale mutamento di paradigma indotto dalla pervasività dei sistemi di Intelligenza Artificiale (IA) non si configura come una mera transizione tecnologica, bensì come una sfida ontologica che interroga le fondamenta stesse della civiltà giuridica occidentale. L'irruzione dell'automazione nei processi decisionali solleva interrogativi che superano la dimensione tecnico-ingegneristica per approdare al cuore della filosofia del diritto: può un algoritmo, per quanto raffinato, cogliere la complessità esistenziale del caso concreto?

Il recente quadro normativo delineato dal Regolamento (UE) 2024/1689[1] (noto come *AI Act*) tenta di governare questo fenomeno attraverso una gestione del rischio che pone i sistemi impiegati nell'amministrazione della giustizia sotto una sorveglianza speciale. Tuttavia, la prospettiva dell'esperto tecnico e del giurista non può limitarsi alla verifica della *compliance* normativa. Esiste un rischio latente di "eclissi del discernimento", in cui l'efficienza del calcolo statistico e la seduzione della giustizia predittiva finiscono per oscurare la centralità della persona.

* *Contributo sottoposto a valutazione.*

[1] Nello specifico, nell'Allegato III, punto 8 (Amministrazione della giustizia e processi democratici), il legislatore europeo classifica esplicitamente come "ad alto rischio" i sistemi di IA destinati a essere utilizzati da un'autorità giudiziaria (o per suo conto) per assistere le autorità nell'attività di ricerca e interpretazione dei fatti e della legge e nell'applicazione della legge a una serie concreta di fatti. La "sorveglianza speciale" (Sorveglianza umana): Si riferisce all'Articolo 14 del Regolamento, che impone che i sistemi ad alto rischio siano progettati in modo tale da poter essere controllati efficacemente da persone fisiche durante il periodo in cui sono in uso, proprio per evitare l'automazione decisionale acritica.

In questo scenario, la figura e il pensiero di Rosario Livatino offrono coordinate di straordinaria attualità. Beato Livatino[2] ci ricorda che l'atto del giudicare non è la fredda applicazione di un sillogismo, ma un esercizio di discernimento prudenziale che richiede indipendenza, responsabilità e, sopra ogni cosa, una "umanità" non negoziabile.

Il presente contributo intende analizzare criticamente l'impatto dell'automazione decisionale sulla funzione giurisdizionale. Attraverso il confronto tra la logica probabilistica dei sistemi di *Machine Learning* e la visione giusnaturalistica del diritto, si sosterrà la necessità di una "riserva di umanità": un limite invalicabile che riaffermi il primato della coscienza umana sulla procedura algoritmica, affinché il diritto rimanga, secondo la lezione livatiniana, un'autentica ricerca della Verità al servizio del Bene Comune.

2. L'intelligenza artificiale nel prisma della normativa europea

L'entrata in vigore del Regolamento (UE) 2024/1689 (AI Act) segna il tentativo del legislatore europeo di perimetrare lo sviluppo tecnologico entro i confini dei valori democratici e dei diritti fondamentali. Per l'interprete, tuttavia, l'analisi del Regolamento non può fermarsi alla mera esegesi dei suoi articoli; occorre indagare se l'architettura della norma sia sufficiente a preservare il nucleo vivo della giurisdizione.

L'architettura dell'AI Act si fonda su un approccio "basato sul rischio" (*risk-based approach*), che calibra gli obblighi normativi in base alla potenzialità di danno del sistema. In questo scenario, l'Allegato III, punto 8, definisce gli ambiti di utilizzo dei sistemi di IA ad alto rischio per l' amministrazione della giustizia e dei processi democratici quali destinati a: a) assistere nell'interpretazione dei fatti e del diritto e nell'applicazione della legge a casi concreti, b) supportare le decisioni giudiziarie, amministrative o di tipo procedurale, c) valutare la probabilità che una persona abbia commesso un reato, d) valutare la credibilità delle prove o dei soggetti coinvolti, e) determinare sanzioni, misure correttive, misure cautelari o alternative alla detenzione.

Questa classificazione riconosce implicitamente che l'automazione in campo forense tocca nervi scoperti dello Stato di diritto: l'equo processo, il diritto alla difesa e la parità delle armi. L'AI Act impone ai fornitori di tali sistemi requisiti rigorosi: dalla data

[2] R.A. LIVATINO, *Il ruolo del magistrato nell'esercizio delle sue funzioni* (Canicattì, 7 aprile 1984).

governance (per evitare che i *dataset* di addestramento contengano pregiudizi o *bias*) alla trasparenza, fino alla sorveglianza umana (Art. 14).

Tuttavia, dal punto di vista tecnico-giuridico, emerge una criticità: l'IA opera su base probabilistica e non causale. Un sistema ad alto rischio può essere perfettamente conforme alle norme di sicurezza, ma produrre comunque un output che è una "proiezione statistica" del passato, incapace di accogliere l'originalità del presente o l'evoluzione giurisprudenziale che nasce dalla coscienza del magistrato.

Il limite intrinseco dell'AI Act risiede nella sua natura di regolamento di armonizzazione del mercato. Esso si occupa della "sicurezza del prodotto", ma non della "qualità della giustizia".

Possiamo rilevare un paradosso della conformità: un algoritmo può superare tutti i test di *compliance* tecnica (essere trasparente, documentato e monitorato) eppure restare un'entità ontologicamente estranea all'atto del giudicare. La conformità garantisce che la macchina funzioni come previsto, ma non garantisce che il suo utilizzo sia "giusto".

Esiste, quindi, il rischio concreto che la supervisione umana imposta dall'Art. 14 diventi una formalità burocratica, la cosiddetta automazione del pensiero (*Automation Bias*). Dinanzi a un *output* probabilistico apparentemente oggettivo e supportato da una mole di dati immensa, il giudice umano potrebbe soffrire di una "pigrizia cognitiva", delegando di fatto il discernimento alla macchina, con il rischio di una riduzione del diritto a mera procedura, in cui la visione puramente procedurale dell'AI Act rischia di trasformare il processo in una sequenza di validazioni tecniche. Se il diritto viene ridotto a ciò che è "calcolabile" o "probabile", svanisce la ricerca della Verità intesa come bene morale, cara alla lezione di Livatino.

In definitiva, l'AI Act è uno scudo necessario contro le derive tecnologiche, ma non può essere l'unica bussola. La *compliance* è il punto di partenza, ma il discernimento – che è atto squisitamente umano – resta il punto d'arrivo inalienabile.

3. Ontologia del decidere: calcolo algoritmico vs. discernimento umano

La questione centrale nel dibattito sulla giustizia predittiva non è solo "quanto" l'IA sia accurata, ma "cosa" essa faccia realmente quando produce un output. È necessario indagare l'ontologia dell'atto decisionale per comprendere se la funzione giurisdizionale possa essere delegata o se essa contenga un nucleo umano non traducibile in codice.

L'intelligenza artificiale viene spesso presentata come un rimedio all'arbitrio e alla fallibilità umana, promettendo una "neutralità" quasi matematica. Tuttavia, questa è un'illusione di prospettiva. Come esperto di sistemi di IA, è doveroso ribadire che ogni modello riflette le scelte del suo creatore e la qualità dei dati di cui si nutre.

Mentre il giudice umano opera mediante il discernimento – ovvero la capacità di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto nel caso irripetibile – l'algoritmo opera per correlazione statistica.

I sistemi di *Machine Learning* vengono addestrati su sentenze passate. Se la giurisprudenza storica contiene pregiudizi (*bias*) o visioni sociali superate, l'IA non farà che cristallizzarli, proiettandoli nel futuro con un'aura di oggettività statistica.

L'algoritmo non opera per comprensione, ma per correlazione statistica. Per descrivere questa frattura tra l'elaborazione dei dati e la comprensione del senso, la filosofia della mente ricorre all'esperimento della "Stanza Cinese" di John Searle[3]. In questo scenario, un soggetto che non conosce il cinese può rispondere correttamente a domande scritte in tale lingua semplicemente seguendo un manuale di istruzioni (l'algoritmo). All'osservatore esterno sembrerà che il soggetto comprenda il cinese, mentre egli sta solo manipolando simboli privi di significato.

Allo stesso modo, l'IA applicata al diritto manipola la sintassi (i dati processuali, le norme codificate) senza mai attingere alla semantica (il valore della giustizia, il dramma della colpa, il senso della riabilitazione). Sostituire il magistrato con l'algoritmo significherebbe accettare una giustizia "simulata", dove il risultato è formalmente corretto ma ontologicamente vuoto, privo di quella comprensione del "perché" che costituisce l'essenza stessa della giurisdizione.

Un pilastro insostituibile dello Stato di diritto è l'obbligo di motivazione (in Italia sancito dall'art. 111 della Costituzione). La motivazione è il processo logico attraverso il

[3] La "Stanza Cinese" è uno degli esperimenti mentali più famosi e dibattuti della filosofia della mente e dell'informatica, proposto da John Searle nel 1980. John Searle si immagina chiuso in una stanza e non conosce una sola parola di cinese. All'interno della stanza ci sono dei fogli con ideogrammi cinesi e un manuale di istruzioni in inglese (l'algoritmo). Da una fessura, delle persone che parlano cinese inviano a Searle dei fogli con delle domande scritte in cinese. Searle non capisce le domande, ma segue il manuale: "*Se ricevi il segno X, scrivi il segno Y*". Trova i simboli corrispondenti e compone una risposta. Searle fa uscire la risposta dalla fessura. Per le persone fuori dalla stanza, Searle sembra capire perfettamente il cinese. In realtà, lui sta solo eseguendo calcoli meccanici. Searle conclude che sa accostare i simboli correttamente secondo delle regole. Sa cosa significano quei simboli. Il punto centrale: un computer può simulare l'intelligenza e la comprensione, ma non potrà mai "comprendere" davvero ciò che sta facendo.

quale il giudice giustifica la propria decisione, rendendola controllabile e accettabile dalla società.

Il ricorso a sistemi di Intelligenza Artificiale nell'attività giurisdizionale deve misurarsi con il principio del "giusto processo" sancito dall'art. 111 della Costituzione Italiana. In particolare, il sesto comma stabilisce che «*tutti i provvedimenti giurisdizionali devono essere motivati*».

L'impiego di modelli di *Deep Learning* introduce il problema della cosiddetta "scatola nera" (*Black Box*). Questi sistemi arrivano a un risultato attraverso miliardi di parametri e calcoli non-lineari che risultano incomprensibili anche agli stessi programmatori. Se un giudice utilizza un suggerimento algoritmico di cui non può ricostruire l'iter logico, la sentenza cessa di essere un atto di ragione per diventare un responso oracolare tecnologico. Se la *ratio decidendi* è nascosta nei pesi sinaptici di una rete neurale, chi è il vero autore della sentenza? Il giudice che firma un atto di cui non comprende appieno la genesi logica tradisce il proprio dovere di discernimento.

La trasparenza richiesta dall'AI Act (l'approccio della *Explainable AI* o XAI) è un passo avanti, ma la spiegazione tecnica di un algoritmo non coinciderà mai con la motivazione etico-giuridica che una persona esige da un'altra persona in un'aula di tribunale.

Questa non è una mera prescrizione formale, ma un presidio di democrazia: la motivazione è l'unico strumento che permette alle parti e alla collettività di comprendere l'iter logico-giuridico seguito dal magistrato, garantendo la controllabilità della decisione. Dinanzi all'opacità dei sistemi di *Deep Learning* (la cosiddetta *Black Box*), l'obbligo di motivazione rischia di essere svuotato di senso. Se il giudice non è in grado di esplicitare il percorso razionale che ha condotto a un determinato output algoritmico, la sentenza cessa di essere un atto di ragione – come richiesto dalla nostra Carta costituzionale – per trasformarsi in un atto di fede cieca nella tecnologia.

L'incompatibilità di fondo tra l'algoritmo e la giurisdizione risiede nella diversa natura della verità che essi perseguono. I sistemi di *Machine Learning* generano una "Verità Statistica": una previsione basata sulla frequenza con cui determinati eventi si sono verificati in passato. È una verità conservatrice, che tende a replicare gli schemi storici, inclusi gli errori e le disuguaglianze sociali cristallizzate nei dati.

Al contrario, il processo giudiziario ha come fine la "Verità Processuale", che non è un calcolo di probabilità, ma l'esito di una dialettica viva (il contraddittorio) e di una valutazione logica delle prove nel "*hic et nunc*". Mentre la verità statistica appiattisce il caso singolo sulla media, la verità processuale ha la forza di rompere con il passato (si pensi ai *revirement* giurisprudenziali)[4] per affermare un diritto nuovo e più giusto. Delegare il giudizio all'IA significherebbe dunque rinunciare alla capacità evolutiva del diritto, condannando la giustizia a un eterno ritorno dell'uguale.

4. La lezione di Rosario Livatino: il magistrato tra indipendenza e responsabilità

In un'epoca che insegue l'illusione dell'oggettività matematica, la figura di Rosario Livatino emerge non come un retaggio del passato, ma come una bussola profetica. Il suo magistero offre le coordinate per superare la tentazione di una giustizia automatizzata.

Per Livatino, l'atto del decidere non è mai una "fredda applicazione di un sillogismo". Nella sua visione, il magistrato non è chiamato a essere un "automa ministeriale", ma un interprete vivo. Egli introduce un concetto rivoluzionario: la "carità del magistrato"[5].

Questa non va intesa come un cedimento al sentimentalismo o una deroga alla legge, ma come la capacità di vedere la persona dietro il fascicolo. Mentre l'IA è intrinsecamente probabilistica – e dunque tratta l'imputato come un frammento di una media statistica – il discernimento livatiniano è personologico[6]. La "carità" è ciò che permette di cogliere

[4]Un *revirement* giurisprudenziale (o mutamento dell'orientamento giurisprudenziale) è il cambiamento di indirizzo interpretativo di un'alta corte, come la Cassazione, che prima seguiva un certo principio di diritto e poi, con una nuova sentenza (un *overruling*), ne adotta uno nuovo, superando la precedente interpretazione.

[5] Conferenza intitolata "*Fede e Diritto*" del 30 aprile 1986, Canicattì (presso il centro di Cultura "Giuseppe Lazzati"). In questo discorso, Livatino spiega che il compito del magistrato credente è quello di rendere effettivo il rapporto tra la giustizia umana e la carità divina.

[6] Rosario Livatino, "*Il ruolo del magistrato nell'esercizio delle sue funzioni*", Conferenza tenuta a Canicattì il 7 aprile 1984. In questo testo, Livatino definisce il giudicare come un atto che non può prescindere dalla persona del magistrato e dalla persona del giudicato. Ecco i passaggi chiave che giustificano l'uso del termine "personologico": il rifiuto dell'automa: Livatino afferma esplicitamente che "*il magistrato non deve essere un automa, un passivo ripetitore di formule legislative, ma un interprete vivo della legge*". Questo sposta il baricentro dalla norma astratta (tecnica) alla persona dell'interprete (etica). L'essere "persona": Egli scrive che "*il magistrato deve essere persona a cui tutti possano guardare con fiducia*". L'autorità non deriva dal ruolo, ma dallo spessore umano e morale del singolo individuo. L'umanità come requisito: la giustizia livatiniana richiede "*umanità*", ovvero la capacità di cogliere l'irripetibilità del caso concreto. Questo si oppone radicalmente alla logica probabilistica dell'IA, che tratta l'individuo come un dato statistico.

l'irripetibilità del caso concreto, quella sfumatura esistenziale che nessun algoritmo, per quanto addestrato su milioni di dati, potrà mai codificare.

Questa visione "personologica" assume oggi un valore di garanzia fondamentale dinanzi al fenomeno della "vulnerabilità digitale". I sistemi automatizzati, operando per clusterizzazione, tendono spesso a penalizzare i soggetti socialmente più fragili o le minoranze, i cui profili dati si discostano dalle medie statistiche considerate "*standard*" o "affidabili" dall'algoritmo (il cosiddetto *bias* di ritorno).

La "carità del magistrato" teorizzata da Livatino agisce qui come antidoto tecnico oltre che morale: essa è lo sguardo capace di rompere la gabbia del pregiudizio statistico per riconoscere la dignità del singolo oltre l'etichetta algoritmica. Laddove la macchina vede un "profilo di rischio" basato su codici postali (spesso utilizzati dagli algoritmi come variabili *proxy* per inferire indirettamente il censo o il contesto sociale di provenienza) o storici creditizi, il magistrato esercita la carità intellettuale di valutare la storia umana concreta, proteggendo l'individuo dalla dittatura del dato.

Livatino sottolineava che il magistrato deve essere indipendente non solo dai poteri esterni, ma anche dai propri pregiudizi e dalle pressioni sociali. Oggi, questa indipendenza deve essere declinata anche come autonomia tecnologica.

Livatino parlava della "sofferenza del decidere", dove questa sofferenza è il segno della responsabilità morale del magistrato. L'intelligenza artificiale promette di eliminare tale sofferenza offrendo "soluzioni" pronte all'uso, ma così facendo elimina la responsabilità stessa. Se il giudice si limita a validare l'*output* di un sistema di *Machine Learning*, egli abdica alla sua funzione sacerdotale di ricercatore della Verità. La lezione di Livatino ci ricorda che la giustizia o è un atto di coscienza umana o è una mera procedura di gestione del potere, priva di legittimazione morale.

In quest'ottica, la funzione giurisdizionale si configura nel pensiero di Livatino quasi come un "sacerdozio civile", caratterizzato dall'ineludibile "sofferenza del decidere". Questa sofferenza non è un limite psicologico, ma il sigillo di autenticità della giustizia: solo chi avverte il peso drammatico di incidere sulla vita altrui può giudicare con equilibrio.

L'intelligenza artificiale, per sua natura ontologica, è impassibile: non soffre, non dubita, non trema. L'algoritmo calcola una sentenza con la stessa freddezza con cui ottimizza un percorso stradale. Ma una giustizia priva di questa "partecipazione

sofferente" si riduce a mera amministrazione burocratica della forza. La lezione di Livatino ci ricorda che non c'è vera giustizia senza l'assunzione personale – e talvolta dolorosa – della responsabilità del giudizio, un fardello che nessuna macchina potrà mai portare al posto dell'uomo.

5. Per un'ecologia del diritto: la "Riserva di Umanità"

Alla luce delle criticità tecniche e costituzionali analizzate, emerge la necessità di definire un perimetro invalicabile all'interno del quale l'automazione deve arrestarsi. Questo perimetro è ciò che definiamo "Riserva di Umanità".

Sebbene l'AI Act ponga l'accento sulla sorveglianza umana (*human-in-the-loop*), è necessario che tale supervisione non si riduca a un mero controllo tecnico di correttezza formale. La "Riserva di Umanità" postula che ogni decisione che incida sulla libertà, sulla dignità o sui diritti fondamentali della persona debba avere come autore effettivo e non solo come "firmatario" un essere umano.

Questo principio si fonda sull'impossibilità di delegare alla macchina il discernimento assiologico. Se, come abbiamo visto, l'IA è intrinsecamente probabilistica, essa può fornire al magistrato una mappa delle ricorrenze statistiche, ma non può e non deve compiere quel salto logico e morale che porta dalla probabilità alla "certezza processuale" e alla verità storica.

Non si tratta di respingere l'innovazione tecnologica, bensì di ricollocare l'intelligenza artificiale nel suo alveo naturale: quello di uno strumento sussidiario. L'IA non deve essere vista come un sostituto del giudice, ma come un prezioso supporto capace di eccellere laddove la mente umana fatica per limiti di tempo e volume, ovvero nella gestione di enormi moli di dati, nella ricerca rapida dei precedenti giurisprudenziali o nell'individuazione di incongruenze documentali.

In quest'ottica, la tecnologia si pone realmente al servizio della persona. Un'intelligenza artificiale "antropocentrica" ha il compito di liberare il magistrato dalle incombenze più burocratiche e meccaniche, restituendogli quella risorsa oggi scarsissima: il tempo per pensare. È proprio grazie a questo recupero di tempo e profondità che il giudice può esercitare appieno il discernimento. La tecnica, dunque, non eclissa la valutazione umana ma la sostiene, arrestandosi però rispettosamente al di qua di quella soglia invalicabile dove risiede, e deve restare, la coscienza morale.

6. Conclusioni. Il diritto come servizio alla persona e ricerca della Verità

L'indagine condotta mette in luce come il rischio di una "eclissi del discernimento" non sia una remota ipotesi distopica, ma una possibilità concreta insita in un'applicazione acritica dell'intelligenza artificiale. La seduzione dell'efficienza e la promessa di una neutralità matematica rischiano di svuotare il diritto della sua dimensione più autenticamente umana.

Come ci insegna il Beato Rosario Livatino, la giustizia non è il risultato di un'operazione contabile, ma un atto che richiede indipendenza, responsabilità e una profonda partecipazione umana. Il richiamo all' articolo 111 della Costituzione e all'obbligo di motivazione ci ricorda che ogni giudizio deve essere un atto di ragione comunicabile e trasparente, caratteristiche che collidono con l'opacità intrinseca delle "scatole nere" algoritmiche.

In conclusione, la sfida posta dall'IA al mondo del diritto è, in ultima istanza, una sfida culturale. Si tratta di riaffermare che l'uomo non è un "dato" e che la giustizia non è una "probabilità". Solo preservando quel nucleo di umanità irriducibile al calcolo – quella "carità del magistrato" che sa guardare al di là del reato per scorgere la persona – potremo garantire che l'innovazione tecnologica sia un progresso e non un regresso della nostra civiltà giuridica. Il diritto deve restare, oggi più che mai, un'opera di uomini per gli uomini, illuminata dalla ricerca della Verità e del Bene Comune.

Abstract

MARINA BUFFONI, L'eclissi del discernimento: riflessioni sull'antropocentrismo giuridico dinanzi all'automazione decisionale

L'articolo analizza l'impatto dell'intelligenza artificiale (IA) sulla giustizia, mettendo in risalto il contrasto tra la "Verità Statistica" degli algoritmi e la "Verità Processuale" del sistema giudiziario. Mentre l'IA tende a replicare schemi storici e disuguaglianze, il processo giudiziario mira a una verità che evolve e risponde alle esigenze del "*hic et nunc*". Il contributo di Rosario Livatino viene evocato per sottolineare l'importanza del magistrato come decisore umano, capace di discernere e riconoscere la dignità della persona oltre il dato statistico. Si propone così una "riserva di umanità" che impedisca la sostituzione del giudice con l'IA, enfatizzando il ruolo della tecnologia come supporto anziché come sostituto. Infine, l'articolo evidenzia la sfida culturale che l'IA pone al diritto, enfatizzando la centralità dell'umanità nella ricerca della verità e del bene comune.

Parole chiave: Intelligenza Artificiale, giustizia, Verità Statistica, dignità umana, discernimento.

MARINA BUFFONI, The Eclipse of Discernment: Reflections on Legal Anthropocentrism in the Face of Decision-Making Automation

The article analyzes the impact of artificial intelligence (AI) on justice, highlighting the contrast between the "Statistical Truth" of algorithms and the "Procedural Truth" of the judicial system. While AI tends to replicate historical patterns and inequalities, the judicial process seeks a truth that evolves and responds to the needs of the "*hic et nunc*". The contribution of Rosario Livatino is evoked to emphasize the importance of the magistrate as a human decision-maker, capable of discerning and recognizing the dignity of the person beyond statistical data. A "reserve of humanity" is thus proposed to prevent the replacement of judges with AI, emphasizing the role of technology as a support rather than a substitute. Finally, the article highlights the cultural challenge that AI poses to law, emphasizing the centrality of humanity in the search for truth and the common good.

Key words: Artificial Intelligence, justice, Statistical Truth, human dignity, discernment.

SEZIONE ATTI

CONVEGNO DEL CENTRO STUDI ROSARIO LIVATINO
Firenze, 6 dicembre 2025

"Disarmare le parole". Riflessioni storiche per la pace in Europa

Parte Prima

CENTRO STUDI
ROSARIO LIVATINO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI FIRENZE
Dipartimento di Scienze Giuridiche
Eccellenza 2023-2027

"DISARMARE LE PAROLE"

RIFLESSIONI STORICHE PER LA PACE IN EUROPA

Firenze, 6 dicembre 2025 ore 9.30 – 13.00
Basilica della SS. Annunziata, Sala dell'Annunciazione

Saluti istituzionali
S.E. Card. Pietro Parolin, Segretario di Stato della Santa Sede (*videocollegamento*)
Rappresentanti degli enti patrocinanti

Introduzione
Prof. Avv. Francesco Farri, Professore nell'Università di Genova, Centro Studi Livatino

"Giustizia e pace si baceranno"
Prof. don Francesco Vermigli, Professore nella Facoltà Teologica dell'Italia Centrale

L'"ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni" nell'art. 11 Cost.
Prof. Leonardo Bianchi, Professore nell'Università di Firenze

Il metodo di La Pira nelle relazioni con l'Unione Sovietica
Avv. Antonio Casciano, Centro Studi Rosario Livatino

Città e comunità "artigiane della pace" nella visione di La Pira
Prof. Avv. Mauro Ronco, Professore emerito nell'Università di Padova, Presidente del Centro Studi Livatino

Conclusioni
Prof. Paolo Cappellini, Professore e Decano nell'Università di Firenze

Con la partecipazione di

International Study Center Leone XIV

UGCI

Fuci

CENTRO INTERNAZIONALE STUDENTI GIORGIO LA PIRA Fondazione

movimentoperlavita Firenze

Associazione Internazionale Fioretta Mazzei

SEGRETERIA DI STATO

Dal Vaticano, 4 dicembre 2025

ALL'ILLUSTRE PROF. FRANCESCO FARRI
E AI PARTECIPANTI AL CONVEGNO:
"DISARMARE LE PAROLE. RIFLESSIONI STORICHE PER LA PACE IN EUROPA"
FIRENZE, 6 DICEMBRE 2025

Cari fratelli e sorelle,

desidero innanzitutto esprimere il mio vivo apprezzamento per questo incontro, che si svolge in una città tanto legata alla storia spirituale e civile d'Italia. Nei primi mesi del suo pontificato, Papa Leone XIV ha più volte richiamato tutti – credenti e non credenti – alla responsabilità di "disarmare le parole". È un appello che nasce dal Vangelo e che ritroviamo, in forme diverse, in ogni pontificato: la pace non è un tema accessorio della missione della Chiesa, ma la cifra stessa della sua fedeltà a Cristo.

"Beati gli operatori di pace" (Mt 5,9) – la settima beatitudine nel Vangelo secondo Matteo – che indica una pienezza – non è un incoraggiamento poetico, ma un criterio esigente. E "Pace a voi" (Gv 20,19) sono le prime parole del Risorto: parole che non rimuovono le ferite della storia, ma mostrano che il male non ha l'ultima parola.

Oggi, purtroppo, la scena internazionale evidenzia quanto sia fragile la convivenza umana quando prevalgono logiche di forza, quando gli strumenti di morte diventano sempre più sofisticati e la tentazione della sfiducia reciproca torna a imporsi. È in questo contesto che la voce del Papa cresce di attualità e urgenza: non un richiamo astratto, ma un invito concreto a farsi "artigiani" di un bene possibile, compito che già il compianto Papa Francesco ci indicava.

Il convegno di Firenze offre un'occasione preziosa: riscoprire l'eredità del Venerabile Giorgio La Pira come testimone di pace in Europa e, in particolare, nelle relazioni con la Russia. Egli ha cercato la pace con un metodo che potremmo definire evangelicamente realistico. Non ha mai ceduto alla tentazione di annacquare la verità per rendere più agevoli i rapporti. La sua convinzione era semplice e profonda: solo chi porta con limpidezza i propri valori è credibile agli occhi dell'altro. È un principio che vale ancora oggi, soprattutto in un'epoca in cui il dialogo corre il rischio di essere ridotto a mera diplomazia di convenienza. ./..

Lo stesso San Francesco d'Assisi, quando incontrò il Sultano al-Malik al-Kamil, non rinunciò alla propria identità. E fu proprio questa schiettezza a favorire il rispetto reciproco. La verità, quando è custodita con umiltà, diventa via di incontro.

Questo cammino però non è facile. Non è una forma di pacifismo superficiale, che evita i conflitti solo per quieto vivere. È un impegno che richiede pazienza, perseveranza, disponibilità a sopportare incomprensioni. Ma è l'unica via che, alla lunga, produce frutti. Ce lo ricorda San Paolo: "Vinci il male con il bene" (Rm 12,21). Non esiste una scorciatoia.

Nell'attuale contesto europeo questa prospettiva sembra talvolta fuori moda. Persino la parola "pace" viene talvolta pronunciata con imbarazzo, come se fosse un termine naïf. Al tempo stesso riemergono vecchi schemi – la corsa agli armamenti, la logica della deterrenza – che speravamo superati. Ma i fatti ci dicono che non possiamo abbassare la guardia: "giustizia, saggezza e umanità" – scriveva san Giovanni XXIII – chiedono di arrestare la spirale della corsa agli armamenti (Cfr. *Pacem in Terris*, 60). E il Catechismo mantiene "severe riserve morali" sul loro accumulo (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2315). Sono parole che meritano di essere riprese con serietà.

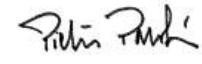
Riflettere oggi sulla pace in Europa significa, dunque, assumersi una responsabilità culturale e spirituale. Non si tratta di un discorso rivolto solo ai credenti. È una questione che riguarda la qualità della nostra civiltà, il modo in cui vogliamo costruire il futuro del continente. La Pira in questo è una luce serena e cristallina.

La ricerca della pace non equivale a ignorare le responsabilità, talora gravissime, dell'aggressore, né a porre sullo stesso piano chi aggredisce e chi subisce. Non significa nemmeno disconoscere il diritto, riconosciuto anche dalla dottrina della Chiesa, a difendersi da un'ingiusta aggressione (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2309). Significa piuttosto evitare che la logica del male si autoalimenti e divori tutto ciò che incontra.

Significa anche preparare un dopo, perché ogni conflitto – anche il più atroce – prima o poi finisce, e lascia sul campo macerie materiali e spirituali che richiedono tempo, cura, memoria e lungimiranza. La pace non fiorisce per inerzia: è sempre il frutto di decisioni difficili e talvolta controcorrente, come non di rado La Pira ripeteva: "spes contra spem" (Rm 4,18).

Voi oggi vi radunate per ripensare tutto questo a partire da una testimonianza che non ha perso la sua forza profetica. È un servizio importante, di cui vi sono sinceramente grato. Spero che questo convegno contribuisca a riaprire spazi di dialogo e percorsi di pacificazione, affinché l'Europa possa nuovamente imparare la sapienza del disarmo delle parole e – quanto lo desidero! – anche dei cuori.

A tutti voi rivolgo il mio cordiale saluto e l'assicurazione della mia preghiera.



PIETRO CARD. PAROLIN
Segretario di Stato di Sua Santità

FRANCESCO VERMIGLI
Professore di Cristologia e Storia dei Concili
Facoltà Teologica dell'Italia Centrale

GIUSTIZIA E PACE SI BACERANNO

SOMMARIO: 1. Introduzione − 2. Lo stico nel contesto del Salmo 85 − 3. La diplomazia «in genere caritatis».

1. Introduzione

Mi è stato richiesto di aprire questo nostro Colloquio con una riflessione sul tema *Giustizia e pace si baceranno*. Dico "riflessione" – o forse si potrebbe anche dire "meditazione" – perché il tono che vorrei dare a questo mio intervento è quello di chi si fa ispirare da queste parole (le parole della giustizia e della pace, unite come in un bacio) e di chi prova a lasciare qualche spunto per coloro che avranno la benevolenza di ascoltare con pazienza.

Il titolo di questo mio intervento si riferisce ad un versetto (anzi ad uno stico) del Salmo 85, quello che inizia con le parole (secondo la più recente traduzione): «*Sei stato buono, Signore, con la tua terra, hai ristabilito la sorte di Giacobbe*» (Sal 85,2). Lo stico cui ci riferiamo, corrisponde invece a Sal 85,11a. Questa nostra riflessione si svolgerà in due momenti fondamentali: prima cercheremo di comprendere l'esatto significato delle parole "giustizia e pace si baceranno" nel contesto del Salmo; quindi, proporremo alcune considerazioni attuali a partire da quello che emergerà dall'analisi del versetto.

2. Lo stico nel contesto del Salmo 85[1]

La situazione storica e vitale (il *Sitz im Leben* avrebbe detto la grande esegesi tedesca) che rende ragione dell'elaborazione del Salmo 85, è il ritorno del popolo d'Israele dall'esilio babilonese. Già qui mi preme sottolineare la presenza di un verbo che rivendica, specie nella prima parte del Salmo, una centralità assoluta: il verbo ritornare

[1] Una buona sintesi interpretativa del Salmo 85 in R. MEYNET, *Il salmo 85, salmo dell'Avvento*, in *La Civiltà Cattolica*, 2010, IV, pp. 341-352.

(in ebraico: *šûv*). Il popolo ritorna dall'esilio vissuto in una terra lontana, e qui il ritorno è un atto che si compie con i piedi e nella fatica del viaggio; alleggerita dalla speranza certa di un ritorno alla Terra che il Signore aveva già consegnato al suo popolo, ad Abramo e alla sua discendenza.

Ma nella Bibbia il ritorno è anche un cammino che si compie con il cuore. Ritorna Israele, tutte le volte che riconosce di aver abbandonato Dio e aver scelto gli idoli; ritorna Israele, tutte le volte che riconosce il proprio peccato e si pente. La tradizione ebraica utilizza il termine *tešuvah* (e anche qui si riconosce la radice *šûv*): intendendo con questo termine il pentimento, la contrizione, la conversione; il ritorno alla Legge e al culto autentico. In effetti, ritorno e conversione appartengono ad ambiti semantici che si assomigliano: dal momento che la conversione è, precisamente, una "con-versione"; cioè, è un tornare sui propri passi.

Eppure, a intendere bene il Salmo 85, prima che lo faccia il popolo, chi torna innanzitutto è il Signore. Infatti, anche all'inizio del Salmo, la traduzione letterale sarebbe: «*hai tornato la sorte di Giacobbe*»; in un modo che in italiano fa difficoltà, ma che si potrebbe sciogliere con: «*hai cambiato di senso alla sorte di Israele*». Vale a dire che la sorte di un popolo che vive in esilio, viene modificata da Dio; Dio inverte il senso alla vita del popolo… e un nuovo mondo si apre, una nuova realtà si presenta all'orizzonte, una realtà colma di gioia e di speranza. È la grazia del ritorno! Ma che il primo a tornare sia innanzitutto Dio si capisce ancora meglio al v. 4, dove si legge: «*ti sei distolto dalla tua ira ardente*» o, meglio, letteralmente «*sei tornato dalla tua ira ardente*»; cioè, hai abbandonato l'ira, come si abbandona qualcosa che lasciamo e non vogliamo più trattenere. E così ancora al v. 5: «*Ritorna a noi, Dio nostra salvezza, e placa il tuo sdegno verso di noi*».

Il tema del ritorno non è però a ben vedere il primo, non è quello che apre l'intero Salmo. E proprio questo fatto aiuta a capire alla radice il versetto dove si legge «*giustizia e pace si baceranno*»: lo vedremo. Vi è un'assoluta centralità del tema del ritorno, lo possiamo bensì dire; ma c'è qualcosa che precede il tema del ritorno e che – collocandosi in testa – lo spiega e di esso rende ragione. In effetti, chi ritorna, lo fa perché vuol ritornare, perché ha deciso di farlo: il ritorno è il frutto di una decisione, di una scelta precedente. Ma allora perché ritorna Dio? Perché concretamente cambia di senso alla sorte di Giacobbe (v. 2), perché abbandona l'ira (v. 4), perché ritorna al suo popolo (v.

5)? Dio fa questo, perché, semplicemente – come si legge all'inizio del Salmo – «*è stato buono*»! Ecco il punto decisivo, il punto capitale che spiega in radice il tema del ritorno: la ragione per cui Dio ritorna al suo popolo e volge la sua sorte, è perché Dio vuole bene al suo popolo. Il ritorno di Dio verso Israele è, dunque, frutto della benevolenza di Dio: non casualmente il verbo che sta sotto la traduzione «*sei stato buono*» è il verbo *ratsah*, che indica l'amore benevolente, l'amore che perdona, l'amore che si riconcilia e che riconcilia.

Ecco, dunque, che il ritorno di Dio a Israele è come una conseguenza di un atto prioritario, di un atto che precede ogni altro atto: lo sguardo misericordioso di Dio che precede ogni opera pur buona del popolo; che precede ogni merito del popolo. Dio ama il suo popolo gratuitamente (non perché il popolo se lo sia meritato…) e lo libera e ne riscatta le sorti, cambiandole. Direbbe Giovanni in quel mirabile passo della sua prima Lettera: «*in questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi*» (1Gv 4,10).

Il quadro inizia a delinearsi ed è giusto ora passare alla seconda parte del Salmo, nella quale compare il versetto che intendiamo commentare stamani. Al v. 9, il versetto con cui inizia la seconda parte del Salmo, il salmista dice di porsi in ascolto della Parola di Dio; concretamente dice: «*ascolterò che cosa dice Dio, il Signore*». E cosa dice Dio? Cosa riporta il salmista del suo ascolto? Il Salmo recita: «*egli annuncia la pace per il suo popolo, per i suoi fedeli, per chi ritorna a lui con fiducia*»; insinuando ancora una volta il tema del ritorno, anche se ora a tornare sono gli uomini, non Dio. Questa è la promessa che fa Dio attraverso il salmista che si è posto in ascolto della sua Parola: Dio fa una promessa di pace (*šalom*). Ritornano alla mente le parole del profeta Isaia: «*Come sono belli sui monti i piedi del messaggero che annuncia la pace, del messaggero di buone notizie che annuncia la salvezza, che dice a Sion: "Regna il tuo Dio"*» (Is 52,7).

Proviamo a riflettere su come si tengano assieme la prima e la seconda parte del Salmo 85 da un punto di vista teologico. La linea di collegamento può essere espressa in questi termini: se Dio è tornato una volta dalla sua ira, se Dio ha cambiato il senso alla sorte del popolo, facendolo ritornare dall'esilio… se Dio ha fatto tutto questo prima di qualsiasi merito di Israele, Egli è anche credibile quando annuncia la pace, quando fa una promessa di pace; perché si è dimostrato fedele il Dio che ama il suo popolo. Quando Dio fa questa

promessa, è credibile: perché chi ha liberato Israele una volta, saprà anche compiere questa promessa.

Qui il tono del Salmo cambia: non c'è più il ringraziamento per il ritorno del Signore, non c'è più il riferimento a opere grandi che il Signore ha compiuto, con la liberazione dall'esilio; ora si prospetta qualcosa di nuovo; un nuovo mondo, una nuova realtà, un nuovo orizzonte. Ed è in questo contesto che compare lo stico che dà il titolo al mio intervento. L'immagine è a carattere sapienziale: la pace e la giustizia si uniscono come ci si unisce attraverso un bacio. Ma questa realtà è profetica, è messianica, cioè, è proiettata in avanti: questa promessa si fonda sulla fedeltà di Dio, si fonda sull'Amore di Dio; si fonda sulla fedeltà dell'Amore di Dio.

Non è un caso che nella tradizione cristiana questo Salmo sia stato letto frequentemente in chiave cristologica, proprio per il tempo liturgico che stiamo vivendo, l'Avvento. Come fa Agostino in un sermone citato e commentato da Giovanni Paolo II nell'udienza di mercoledì 25 settembre 2002;[2] sermone nel quale Agostino applica alla nascita di Cristo le parole della seconda parte del Salmo[3].

L'equilibrio della pace e della giustizia di cui tratta Sal 85,11a è dunque un'opera che si comprende alla luce di una promessa di fedeltà di Dio: quel Dio che vuole bene al suo popolo, che lo riscatta, lo libera, lo fa tornare… è anche il Dio che promette una nuova realtà, dove giustizia e pace si uniscono in maniera mirabile.

3. La diplomazia «in genere caritatis»

Veniamo ora alla seconda e ultima parte della riflessione. Vogliamo innanzitutto recuperare un concetto fondamentale dell'analisi che abbiamo compiuto del Salmo 85, per poi tentare di attualizzarlo. L'originaria ispirazione biblica che ci ha guidati fin dall'inizio, ci presenta la composizione tra la giustizia e la pace nella forma del dono, della promessa, dell'annuncio colmo di speranza e di gioia. Il contesto generale ci presenta quest'unione nei termini di una realtà che è nelle mani di Dio, che appartiene

[2] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/2002/documents/hf_jp-ii_aud_20020925.html

[3] *«"La verità è sorta dalla terra": Cristo, il quale ha detto: "Io sono la verità" (Gv 14,6) è nato da una Vergine. "E la giustizia si è affacciata dal cielo": chi crede in colui che è nato non si giustifica da se stesso, ma viene giustificato da Dio. "La verità è sorta dalla terra": perché "il Verbo si è fatto carne" (Gv 1,14). "E la giustizia si è affacciata dal cielo": perché "ogni grazia eccellente e ogni dono perfetto discendono dall'alto" (Gc 1,17). "La verità è sorta dalla terra", cioè ha preso un corpo da Maria. "E la giustizia si è affacciata dal cielo": perché "l'uomo non può ricevere cosa alcuna, se non gli viene data dal cielo" (Gv 3,27)*» (*Discorso 185 nel Natale del Signore*: PL, 38, coll. 997-999).

precisamente al Regno di Dio; come dirà Gesù in un passaggio memorabile e accorato: «*Cercate invece, anzitutto, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta*» (Mt 6,33).

Ponendo l'unione della pace e della giustizia dentro alla promessa di Dio – cioè, dentro all'annuncio di una realtà rinnovata e frutto dell'opera di Dio – il primo aspetto che viene suggerito è che l'equilibrio, la simbiosi tra la pace e la giustizia è un'opera che appare difficilissima. Laddove nel dettato biblico interviene Dio, significa infatti che l'autore sacro vuol trasmettere l'idea che solo Dio può operare; suggerendo che l'impresa si presenta come esorbitante rispetto alle capacità umane.

La qual cosa apparirà a ben vedere evidente a chi abbia anche solo la volontà di verificare la situazione geopolitica di oggi. Ricercare la pace, anche se questo rischia di andare a detrimento della giustizia? Oppure perseguire con determinazione la giustizia, anche se questo può significare allontanare le prospettive di pace? Ricorderemo certamente la celebre locuzione tacitiana: *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*,[4] ad indicare come la parola "pace" possa essere preda della propaganda, che cerca in tutti modi di nascondere che a regnare sia stata l'ingiustizia e la violenza. Così, ricorderemo come un trattato umiliante e miope – e in definitiva ingiusto – come quello di Versailles del 1919 sia diventato foriero di un nuovo attacco alla pace, ben peggiore di quello della Grande Guerra.

Proviamo in conclusione a donare qualche spunto, che discende proprio da questo appello all'alchimia di una pace e di una giustizia da far stare insieme. E così facendo, proveremo a calare quel grande arco biblico della giustizia e della pace che si baciano, alla concretezza del nostro mondo.

Ci pare che vi sia un ambito in cui questo equilibrio tra due elementi potenzialmente in tensione trovi costantemente uno spazio di conciliazione paziente e determinato. Si tratta di quell'ambito in cui la Santa Sede appare maestra e non solo madre; per usare la celebre locuzione dell'enciclica di Giovanni XXIII: *Mater et magistra*. L'ambito in cui pace e giustizia possono trovare uno spazio per la loro difficilissima conciliazione, dove pace e giustizia davvero possono affacciarsi dal cielo (cf. Sal 85,12), è l'ambito della diplomazia. L'atto diplomatico risuona – in molti casi inconsapevolmente, mentre si spera

[4] PUBLIO CORNELIO TACITO, *De vita et moribus Iulii Agricolae*, 30,7.

lo sia consapevole almeno nel mondo cattolico – di quell'annuncio, di quella promessa di pace che fa il Signore al salmista nel Sal 85. Proviamo a spiegarci.

C'è un aspetto in modo particolare che rende la diplomazia vicina alla promessa di pace e giustizia che fa Dio nel salmo. La diplomazia – quando essa è consapevole della propria alta responsabilità – è proiettata in avanti; la diplomazia non è schiava del passato spesso duro e pieno di sofferenza; la diplomazia non è succube del presente complesso e intricato. La diplomazia è l'arte di aprire nuovi spazi, di percorrere nuove strade, di iniziare nuovi processi che l'uomo ferito dal peccato con i propri occhi non scorge e con il proprio cuore non percepisce. Si potrebbe dire che la diplomazia – parafrasando la celebre formula sulla politica considerata in generale presente nel discorso di Pio XI alla FUCI del 18 dicembre del 1927[5] – è «*la più alta forma di carità*»; in questo caso, carità verso i popoli, carità verso le nazioni e gli Stati, carità verso coloro che vivono la lunga esperienza della devastazione e della morte.

Ma così intendendo la diplomazia – cioè, ponendo l'equilibrio tra pace e giustizia sotto il grande arco della carità, come compito che la diplomazia è chiamata a perseguire – non accade che ripetiamo quello che abbiamo contemplato nel Sal 85? Lì la promessa di una pace e di una giustizia che si baciano è il frutto dell'Amore di Dio e della sua fedeltà. La diplomazia che si fa ispirare dalla Parola di Dio partecipa della stessa dinamica che la Parola di Dio suggerisce: la ricerca costante e perseverante della carità diventa l'origine di una realtà nuova, a tratti profetica, dove la giustizia e la pace non si trovano in contrasto, ma si baciano, si uniscono, si costruiscono a vicenda.

Così l'arte della diplomazia diventa lo strumento mediante il quale un po' di cielo scende su questa terra mutilata e sconvolta. Non è forse vero che così Agostino ha definito la pace: «pax omnium rerum tranquillitas ordinis»[6]; suggerendo che la pace è il prevalere dell'ordine sul disordine, della tranquillità sulla violenza, della serenità sullo squilibrio; della giustizia sull'ingiustizia? Così ha detto papa Leone XIV, nel discorso tenuto ai parlamentari in occasione del Giubileo dei Governanti, il 21 giugno scorso: «*Sant'Agostino, in proposito, parlava di un passaggio dell'uomo dall'*amor sui *– l'amore egoistico per sé stesso, chiuso e distruttivo –all'*amor Dei *– l'amore gratuito, che ha la sua radice in Dio e che porta al dono di sé –, come elemento fondamentale nella*

[5] In *L'Osservatore Romano*, 23 dicembre 1927, n. 296, 3, coll. 1-4.
[6] AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, XIX,13,1.

costruzione della civitas Dei, cioè di una società in cui la legge fondamentale è la carità (cfr. De civitate Dei, XIV, 28)»[7].

Qui su questa terra, quando la fatica del lavoro della diplomazia porta frutti, quando la perseveranza per un obbiettivo più grande e più profondo – più profondo di quello che occhi opachi possono vedere e cuori agitati possono sentire – quando tutto questo lascia il proprio segno… quando accade tutto questo… un pezzo di cielo è sceso sulla terra e la carità ha preso anche quaggiù il proprio spazio e la pace e la giustizia iniziano a baciarsi.

[7] https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/06/21/0430/00786.html

ANTONIO CASCIANO
Bioeticista e Dottore di ricerca in Etica e Filosofia politico-giuridica
Università degli Studi di Salerno

L'UMANITÀ IN BILICO SUL "CRINALE APOCALITTICO" DELLA STORIA. LA PROFEZIA DI FATIMA E IL RUOLO DELLA RUSSIA SOVIETICA NELLA VISIONE STORICO-TEOLOGICA DI GIORGIO LA PIRA

Si è molto parlato, discusso e scritto dell'instancabile adoperarsi da parte di Giorgio La Pira per la causa della pace universale, dell'indomito spirito apostolico che lo animava e che lo portava a vedere in Cristo e nel suo irenico ed imperituro insegnamento la soluzione di ogni problema, umano e tra le nazioni, della sua ansia per la custodia e la diffusione di una sana dottrina sociale, tomisticamente fondata sul primato della persona e sul servizio al bene comune, della sua indole profondissimamente umana, della sua inarginabile, ariosa libertà intellettuale, che lo portarono a incontrare gente di ogni estrazione e ceto, dagli ultimi ai margini delle città ai capi di Stato delle nazioni più influenti, a varcare portoni di palazzi istituzionali e, più spesso ancora, soglie di Chiese, monasteri, luoghi di culto in tutto il mondo, a tenere storici discorsi dall'altissimo profilo giuridico e civile e a scrivere passi, orazioni, suppliche dagli accenti quasi mistici, come evincibile dalle pagine sempre intensissime della sua sterminata attività epistolare. Quando nell'agosto del 1959 si recherà al Cremlino per incontrare i vertici del Soviet Supremo, come vedremo, al cospetto della nomenklatura al completo del PCUS, accennerà, con un tono ancora una volta profetico ed una impareggiabile, quasi fanciullesca parresia apostolica, alla necessità di ripartire da una sensibilità pienamente *cristocentrica* della storia e della politica, da un orientamento autenticamente religioso nell'agire della prassi, in assenza del quale il tanto desiderato frutto della pace non sarebbe mai giunto a maturazione. All'esito di quel viaggio, il suo vibrante stile oratorio lo ritroviamo in una missiva diretta a Giovanni XXIII, nella quale delineava l'urgenza di una conversione il cui occasionarsi avrebbe finalmente potuto cambiare per sempre le sorti dell'umanità. Così annunciava la sua profezia più grande, riecheggiando quella di Fatima: «*[…] il problema della storia odierna è la Russia; la soluzione del problema è una sola: la Conversione della Russia. Come avverrà questa conversione? Non certo con una bomba atomica! Avverrà nella pace, con l'orazione, con la fede; con la speranza,*

con l'amore; avendo pazienza molta; sapendo aspettare; sapendo comprendere; sapendo, con estrema delicatezza accompagnare passo passo l'azione sottile e tanto delicata del "disgelo". Mai come oggi è urgente la delicata parola del Signore: non spegnere il fumignolo acceso». Inevitabile il rimando di tali parole alla strettissima attualità internazionale e geopolitica, il cui preoccupante scenario di polarizzazione crescente e di abbandono progressivo del diritto internazionale ha, più di qualsiasi altra considerazione, spinto ad offrire un nuovo, fedele affresco di quello che fu il viaggio di La Pira in Russia.

La riflessione presente si articolerà in tre parti: nella prima si cercherà di mettere a fuoco il clima storico, politico ed ecclesiale esistente ai tempi della maturazione prima e della realizzazione poi del proposito di organizzare il "viaggio-pellegrinaggio" in Russia, come amava definirlo il Nostro; nella seconda parte, si tenterà un resoconto sommario dei giorni effettivamente trascorsi a Mosca, passando rapidamente in rassegna persone, parole, luoghi e fatti che avrebbero contribuito a fare la storia di quel primo "viaggio-pellegrinaggio"; nella ed ultima terza parte, infine, si proverà a tratteggiare, ancora per grandi linee, l'analisi lapiriana dell'ateismo comunista e, più in generale, il suo approccio "metafisico" alla riflessione di Marx, soffermando l'attenzione, in particolare, sull'immagine della "santa Russia cristiana", cara a La Pira, nella trasparenza del messaggio di Fatima.

I. Come noto, dal 23 al 28 giugno del '52 La Pira organizzò a Firenze il primo *Convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana*, dal titolo emblematico "Civiltà e pace". I Convegni, alla fine, sarebbero stati in totale 5, tenuti annualmente dal '52 al '56: con essi La Pira voleva idealmente raccogliere e mettere a frutto l'eredità di quanto realizzato nel lontano 1439, allorquando, proprio a Firenze, venne "*riunita l'intera cristianità – di occidente e di oriente*" e si giunse alla firma dell'Atto di unità e di pace fra la Chiesa di Occidente e la Chiesa di Oriente[1]. Il suo obiettivo, cioè, era quello di far emergere, per mezzo di tali simposi, l'intrinseca ed imperitura validità dell'edificio sociale, civile e culturale del cristianesimo, nonostante le aporie e le crepe che con frequenza sempre maggiore lo minacciavano, nella convinzione che un siffatto ordinamento potesse essere proposto in ogni tempo e luogo, dacché sempre aggiornabile

[1] La Bolla di Unione del Concilio di Firenze veniva firmata da papa Eugenio IV, dall'imperatore d'Oriente Giovanni Paleologo, dal patriarca di Costantinopoli Giuseppe e da Isidoro vescovo di Kiev e metropolita di tutta la Russia.

alla luce di tutte quelle innovazioni e conquiste ultimamente conformi ai valori supremi della persona e del bene comune. Sarà proprio l'esperienza maturata con i cinque "*Convegni per la pace e la civiltà cristiana*" ad offrire a La Pira la consapevolezza del legame esistente tra cristianesimo, ebraismo e islam, in forza di una comune radice identitaria, quella abramitica, e della loro chiamata comune a "divenire benedizione per tutti i popoli della terra", testimoni della "immensa speranza di Abramo".

Tuttavia, il susseguirsi ordinato dei cinque "*Convegni per la pace e la civiltà cristiana*" venne interrotto da un'ulteriore tipologia di incontro, sperimentata per la prima (ed unica) volta nel '55 e destinata a delineare i tratti di quella che sarebbe stata ribattezzata come la lapiriana *diplomazia delle città*: era il *Convegno dei sindaci delle città capitali del mondo*, al quale, in piena guerra fredda, presero parte molti primi cittadini delle capitali dell'Europa occidentale, insieme ai rappresentanti di ben nove città capitali di 'oltre cortina'[2].

Ebbene, già in occasione dei cinque Convegni per la Pace e la Civiltà Cristiana, La Pira aveva fatto recapitare personali inviti agli Ambasciatori dei Paesi "oltre cortina", ma senza che ciò sortisse alcun effetto. Tuttavia, tra il '53 ed il '54 La Pira riuscì ad instaurare un rapporto cordiale direttamente con la rappresentanza diplomatica sovietica in Italia, nella speranza di riuscire a far partecipare ai detti simposi il metropolita di Mosca Nikolaj.

L'atteggiamento di La Pira verso il mondo sovietico, sarà bene precisarlo fin da subito, non era certo in linea con quello di Pio XII, per il quale non esisteva margine alcuno per tentare un negoziato con Mosca, non potendo la Chiesa in alcun modo retrocedere nella sua lotta contro il male assoluto rappresentato dal comunismo ateo che l'URSS

[2] Qualche anno prima, il 18 aprile del 1954, la Croce Rossa Internazionale aveva organizzato a Ginevra un incontro sul problema delle città minacciate, nella loro esistenza, dai bombardamenti aerei. Davanti a un'assemblea di esperti convenuti da tutto il mondo, La Pira spiegò che le città «*hanno una vita propria: hanno un loro proprio essere misterioso e profondo: hanno un loro volto: hanno, per così dire, una loro anima e un loro destino: non sono cumuli occasionali di pietre: sono misteriose abitazioni di uomini e più ancora, in certo modo, misteriose abitazioni di Dio*» (Dal discorso tenuto da Giorgio La Pira al Convegno dei Sindaci delle capitali di tutto il mondo, svoltosi a Firenze, 2 ottobre del 1955). Esse rappresentavano ai suoi occhi un patrimonio che le generazioni presenti avevano ricevuto in eredità dalla storia e che avrebbero dovuto custodire quasi come "*amministratori fiduciari*". Da qui la sua idea di unire le città per unire finalmente i popoli e il mondo, costruendo «*un sistema di ponti che si estenda in tutto il mondo e che realizzi, a livello delle città, l'unità di tutti i popoli*» (Dal discorso tenuto da Giorgio La Pira al Comitato centrale della Croce Rossa Internazionale, a Ginevra, il 12 aprile 1954). Al progetto di "*un'agorà ecumenica*" nella quale discutere di pace e di pacificazione tra i popoli, si sarebbe poi affiancata l'idea ulteriore di riunire intorno ad un tavolo sindaci e uomini di fede e cultura provenienti dalle diverse aree del Mediterraneo.

incarnava[3]. Siamo infatti ancora lontani dall'avvio della *ostpolitik* vaticana voluta da Paolo VI sulla base di una diversa interpretazione storica del conflitto tra capitale e lavoro, tra Est ed Ovest, nel tentativo, contestuale, di attenuare l'attività persecutoria portata avanti dai regimi comunisti nei confronti della Chiesa, attraverso la rinuncia, da parte della Santa Sede, a ribadire costantemente la condanna del comunismo e dei regimi che a esso si ispiravano. Ovviamente, già Giovanni XXIII, prima ancora di Paolo VI, aveva iniziato questo delicato processo distensivo col mondo orientale.

Teorizzatori e realizzatori della necessità di un'apertura ad Est dell'Italia erano, in quel periodo, oltre a La Pira, altri importanti esponenti della classe dirigente democristiana, tra i quali Fanfani, Mattei e Valletta. Tra queste figure non mancarono differenze di approccio e di azione sul dossier URSS, complicate spesso dalle altrettanto complesse relazioni personali tra di loro. Comune, però, a tutti fu la percezione della particolarità del momento storico e dell'opportunità che si presentava all'Italia. La Pira ben presto maturò, in tal senso, la convinzione dell'urgenza di aprire l'Italia all'Est, all'interno di una visione *messianica* più che semplicemente geopolitica del ruolo della penisola, nella certezza che Roma potesse diventare fautrice della "politica dei ponti" tra Occidente e Oriente.

Dunque, pur in presenza di un clima ancora ostile nei Sacri Palazzi, La Pira non smise di perseguire il suo disegno e, soprattutto, di ragguagliare costantemente la Sede Apostolica sulle iniziative volta a volta intraprese con le autorità sovietiche, come dimostrano le lettere a Pio XII. Le risposte della Segreteria di Stato, in particolar modo quelle di Giovanni Battista Montini, dimostrano che le lettere di La Pira venivano puntualmente lette in Vaticano, ma, al di là di alcuni espressi richiami alla prudenza e di alcuni espliciti inviti a non recarsi "oltre cortina", non vi fu mai, da parte della Santa Sede, nessuna formale disapprovazione[4].

Risalgono a questi anni anche le lettere di La Pira a Georgij Malenkov (capo del Partito comunista sovietico e stretto collaboratore di Stalin), riguardo alla persecuzione religiosa in atto all'epoca nei paesi comunisti e alla dolorosa situazione delle chiese polacca, cecoslovacca e ungherese, con i rispettivi arcivescovi primati processati e condannati alla

[3] Cfr. A. RICCARDI, *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
[4] A. RICCARDI-I. PIERSANTI (a cura di), *La Pira, Beatissimo Padre. Lettere a Pio XII*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 32-41.

detenzione[5]. La Pira esponeva a Malenkov non solo la speranza della fine della persecuzione in atto, ma anche quella che ebbe a definire come la sua fondamentale "*ipotesi di lavoro*", l'idea cioè che la pace tra i popoli non sarebbe stata conseguita fintanto che l'URSS non avesse compiuto un dirimente atto distensivo proprio verso la Chiesa cattolica.

Nel gennaio del '55 La Pira riceve dall'ambasciatore polacco in Italia l'invito a recarsi a Varsavia, per il decimo Anniversario della Liberazione. Declinerà l'invito, ribadendo l'impossibilità ad accettarlo considerando la prigionia in atto del cardinale Wyszynski. Simili inviti da parte dell'ambasciata ungherese furono parimenti rispediti al mittente, adducendo motivazioni identiche.

In Italia, intanto, nonostante le accennate difficoltà nel campo ecclesiale, i rapporti di La Pira con l'ambasciata sovietica andavano intensificandosi, in particolar modo dopo la nomina ad ambasciatore, nel febbraio del '54, di Aleksandr Bogomolov. Il loro primo incontro avvenne il 9 aprile '54 in Palazzo Vecchio. Il colloquio provocò accese polemiche e perfino echi sulla stampa straniera. Per placare gli animi La Pira si sentì in dovere di ragguagliare immediatamente dell'incontro Papa Pacelli. Un secondo incontro tra La Pira e Bogomolov avvenne a Firenze nel maggio del '55, mentre il Nostro era impegnato nell'organizzazione del Convegno dei Sindaci delle Città Capitali del mondo: la partecipazione del sindaco di Mosca e dei sindaci delle capitali dei paesi comunisti dovette essere sicuramente uno degli argomenti all'ordine del giorno nel colloquio tra i due.

Finalmente, nella Pasqua del '55, il 30 aprile, La Pira notificava a tutti gli ambasciatori accreditati presso lo Stato italiano la convocazione, dal 2 al 6 ottobre, proprio del Convegno dei Sindaci delle Capitali degli Stati del mondo. Il convegno trovava nel discorso tenuto da La Pira a Ginevra, il 12 aprile '54, su "*Il valore delle città*" il suo fulcro tematico precipuo[6].

[5] Il cardinale arcivescovo di Varsavia Stefan Wyszynski fu arrestato nel settembre del 1953 e liberato solo nell'ottobre del 1956. Subirono la detenzione anche il cardinale primate di Ungheria e della Cecoslovacchia.

[6] A partire da ciò, la riflessione storico-politica di La Pira si apriva ad orizzonti sempre più ampi, fino a prospettare le linee di una vera e propria *teologia della storia*, che aveva proprio nelle città il luogo e lo spazio del suo *incipit* e del suo sviluppo, nella convinzione che proprio le città avrebbero potuto contribuire a risolvere i problemi della pace e della povertà più e meglio di quanto avessero potuto fare gli Stati.

Il 22 agosto Michail Jasnov, sindaco di Mosca, assicurava a La Pira la sua partecipazione. La delegazione sovietica risultò alla fine composta oltre che dal sindaco di Mosca Jasnov, dall'ambasciatore Bogomolov, accompagnati dalle consorti, dal segretario d'ambasciata e dall'interprete. Al convegno avrebbero partecipato in tutto, con la presenza dei rispettivi sindaci, trentotto città capitali e altre venti firmarono la mozione finale tramite i consoli o gli ambasciatori dei rispettivi paesi. Il risultato più evidente fu la partecipazione di ben nove città capitali di "oltre cortina", Tirana, Praga, Belgrado, Varsavia, Bucarest, Budapest, ma soprattutto delle città simbolo del comunismo: Mosca e Pechino. Il convegno si chiuse con la partecipazione delle delegazioni straniere a una seduta straordinaria del consiglio comunale di Firenze, al termine della quale i sindaci partecipanti firmarono la mozione finale, redatta in greco e latino sul valore, appunto, delle città quale patrimonio spirituale e materiale dell'umanità, ricevuto dalle generazioni passate e da trasmettersi a quelle a venire, in adesione, a quello che sarebbe stato definito come "*lo spirito di Ginevra*".

Intanto, il 10 ottobre dello stesso anno (1955), al suo rientro a Mosca, il sindaco Jasnov aveva inviato a La Pira un telegramma di ringraziamento e lo aveva contestualmente invitato a ricambiare la visita nella capitale sovietica, «*al fine di contribuire ad un ulteriore consolidamento degli amichevoli rapporti*» tra le due città, si leggeva nel telegramma. Ma i tempi, evidentemente, non erano ancora maturi.

Nella lettera che, a distanza di qualche giorno dall'invito, il Nostro ebbe a scrivere a Pio XII, il 17 ottobre '55, dopo aver dato atto del successo del Convegno dei Sindaci, La Pira chiedeva implicitamente un avallo della Santa Sede alla missione in terra sovietica che aveva in animo di realizzare e che inquadrava in un più ampio disegno di diplomazia religiosa: «*Beatissimo Padre, ecco la domanda: un convegno preparato così da lontano, con tanta potente intercessione dei Santi, di oranti, di angeli: con tanta speranza e trepidazione preparato ed atteso; posto sotto il manto di Maria, Madre di tutti i popoli e da Voi costituita pegno – per così dire – di speranza e salvezza per la Russia; un Convegno così fatto poteva non avere gli echi e i riflessi che ha avuto? E la cosa, Beatissimo Padre, non è finita: perché ora io devo andare a Mosca, invitato: non posso − è chiaro − non rendere la visita. E sarà la conclusione di questo "ciclo": perché a Mosca parlerò di Voi, di quanto avete fatto per la Pace; parlerò dei monasteri sopra i*

quali è edificata la storia di Mosca […]; dei santi (S. Sergio, che la Chiesa celebra nella liturgia) che hanno dato volto, per sempre, all'anima russa».

Sappiamo, tuttavia, che solo nell'agosto '59, La Pira riuscì a compiere il viaggio-pellegrinaggio che aveva in animo. Quali i motivi che resero, nel '55-'56, inattuabile la visita in URSS? Certamente, il repentino cambiamento di clima nei rapporti internazionali, resi particolarmente tesi dalla crisi di Suez e dall'invasione sovietica dell'Ungheria, avvenimenti che contribuirono a rendere più difficile la realizzazione del progetto lapiriano. Ma il viaggio si rivelò irrealizzabile anche a causa di altre ragioni. Il fatto è che La Pira, cercava un avallo della Santa Sede, che però non arrivò mai ufficialmente. Ebbene, ai chiarimenti richiesti dal Sostituito alla Segreteria di Stato, Card. Dell'Acqua, su un annunciato viaggio in Polonia, viaggio che la Segreteria di stato giudicava *assolutamente inopportuno*, La Pira rispose non solo che la notizia era falsa, ma che egli, ben radicato nella massima *ubi Petrus ibi Ecclesia*, non avrebbe mai preso iniziative di sorta senza la «benedizione» della Sede Apostolica[7].

Invero, riserve, perplessità ed espliciti dissensi sul viaggio di La Pira a Mosca venivano oltre che dalla Santa Sede anche da larghi settori della DC, malumori di cui si fece interprete Fanfani, allora segretario politico del partito. A seguito di un colloquio, «*certo né sereno né chiarificatore*», La Pira inviò a Fanfani copie delle lettere scritte a Pio XII e al Card. Dell'Acqua. Da quelle lettere si poteva comprendere il quadro generale degli «*eventi fiorentini*», all'interno del quale collocare il progetto del viaggio-pellegrinaggio. Certo, avulsi da una simile cornice ideale, le sue iniziative, ovvero il Convegno dei Sindaci e il viaggio a Mosca, sarebbero a ragione potute apparire «*eventi enigmatici e, forse, preoccupanti*».

Ma le accorate parole di La Pira non sortirono l'effetto sperato su Fanfani, il quale in una missiva datata al 25 ottobre '55 così rispondeva: «[…] *Ma da qualche tempo noto che tu procedi con qualche salto. Certamente illuminato, ma non privo di effetti sussultori in tutti coloro che ti debbono seguire, che comunque dall'opinione pubblica si ritiene debbano essere solidali con te. Anche a Monaco ho trovato uomini di altissima responsabilità, e che fino a un mese fa condividevano gran parte dei tuoi pensieri e delle tue azioni, che si sono espressi con fraterna, accorata preoccupazione per il tuo recente*

[7] Lettera di La Pira al Card. Dell'Acqua del 15 marzo 1956.

telegramma, e per la tua acconsentita visita»[8]. Dunque, le perplessità di Fanfani e l'esplicita disapprovazione della Santa Sede, indussero il Nostro a rimandare il viaggio.

Il '56 fu un anno cruciale nella storia dei rapporti internazionali del secondo dopoguerra. Tra il 14 ed il 25 febbraio si tenne a Mosca il XX Congresso del PCUS. Krusciov pronunziò due discorsi: il primo era dedicato ai problemi internazionali e interni, mentre nel secondo, assenti i membri delle delegazioni straniere, denunciò i crimini commessi da Stalin. In particolare, in un «rapporto segreto», attaccò con forza le nefaste conseguenze del culto della personalità avviato dallo stesso Stalin e denunciò gli orrori della repressione politica stalinista. Lo scioglimento del Cominform, avvenuto il 17 aprile dello stesso anno, sembrava il primo passo verso *un nuovo corso*.

Intanto, alle sollevazioni polacca, con Poznan, ed ungherese di quell'anno, il *Soviet* supremo rispose con efferata determinazione, sedando pacificamente la sola questione polacca, grazie anche all'intervento del cardinale Wyszynski, che, una volta scarcerato, cercò una forma di distesa convivenza tra Stato socialista e Chiesa, mentre la reazione alla protesta ungherese si risolse in una carneficina. Ad aumentare la tensione internazionale, intervenne, come detto, la crisi di Suez, seguita alla nazionalizzazione del canale annunziata dal Presidente egiziano Nasser il 26 luglio. L'azione intrapresa da Francia e Inghilterra contro l'Egitto si ritorse contro di esse. Gli Stati Uniti, con l'appoggio dell'Unione Sovietica, ottennero il 2 novembre una risoluzione dell'Assemblea Generale ONU che prevedeva l'immediato cessate il fuoco e il ritiro delle forze belligeranti straniere, francesi e inglesi appunto, che controvoglia furono costrette a lasciare i territori egiziani. Dopo l'annuncio del ritiro delle truppe franco-inglesi dall'Egitto, il 4 dicembre '56, La Pira scrisse a Bogomolov e parlando di Krusciov, lo additò come un «*amico vero della pace e da amico vero del popolo russo, un popolo cristiano, mistico, portatore di immensi valori di fraternità e di bene*»[9].

Parallelamente al mantenimento dei contatti con l'ambasciata sovietica, La Pira andava sempre di più chiarendo le sue idee sulla incombente minaccia geopolitica del comunismo ateo e materialista. Si trattava, a suo avviso, di operare affinché i nuovi popoli dell'Africa e dell'Asia fossero definitivamente attratti nell'orbita della civiltà occidentale,

---

[8] Lettera di Fanfani a La Pira del 25 ottobre 1955, in Fondazione Giorgio La Pira (a cura di), *Caro Giorgio? Caro Amintore? 25 anni di storia nel carteggio La Pira-Fanfani*, Polistampa, Firenze, 2003, pp. 213-214.

[9] M. GARZANITI-L. TONINI (a cura di), *La Russia di Giorgio La Pira. Dai carteggi in Giorgio La Pira e la Russia*, Giunti, Firenze, 2004, p. 24.

sottraendoli alla possibile egemonia sovietica. La sfida tra i valori del socialismo e della democrazia si giocava infatti sulla capacità di attirare la maggior parte degli stati verso il proprio modello politico ed economico, riuscendo in tal modo a disegnare il futuro delle relazioni internazionali. Il modello di azione politica anglo-francese, lo aveva dimostrato Suez, non avrebbe mai potuto raggiungere il maggiore tra i fini per i popoli liberi, ovvero il superamento della minaccia comunista e l'isolamento della Russia sovietica.

La Pira si muoveva, su questi dossier, in piena sintonia con Fanfani, allora segretario della DC, e con il presidente dell'ENI Enrico Mattei, entrambi convinti del ruolo chiave che l'Italia poteva giocare a favore dei processi di decolonizzazione nell'area mediterranea. Erano gli anni in cui si faceva strada una riflessione più ampia sul ruolo internazionale dell'Italia e sulla sua politica estera. Fu il periodo in cui i governi italiani tentarono di accrescere il peso specifico dell'Italia all'interno dell'Alleanza Atlantica, gli anni del cosiddetto "neo-atlantismo"[10]. Sebbene il giudizio storiografico circa i risultati effettivamente raggiunti da tale nuovo corso non sia univoco, è un fatto che l'azione diplomatica dell'Italia, intrapresa a partire dal '58 e volta ad inserire in modo attivo il paese nel dialogo tra Est e Ovest, contribuì in qualche misura al processo di distensione.

Tra il '57 e il '58, La Pira si rivolse più volte a Krusciov, con quattro lunghe lettere. Nella *prima lettera del 4 luglio '57* La Pira, oltre a denunziare le responsabilità di Krusciov nella tragica gestione della rivolta ungherese, accennava con forza alla natura

[10] Il "neo-atlantismo", come fu ribattezzato l'allora corso della politica estera dell'Italia – gemmato dai dettami dell'alleanza euro-atlantica, sulla base di quanto stabilito dall'art. 2 del Patto istitutivo e di quanto, in proposito, aveva concluso il Comitato dei Tre saggi –, assurgeva a paradigma delle scelte politico-diplomatiche italiane, ma «*nella sostanza, non faceva che legare l'antico al nuovo, coniugando la tentazione e l'ambizione di svolgere un ruolo incisivo nel Mediterraneo – dettate dalla posizione geografica e da pruriti di* status *–; la necessità di salvaguardare e difendere gli interessi nazionali – primo dovere di ogni stato – e la realtà della scelta atlantica. […] Quale dei due aspetti del neo-atlantismo – se quel sapore di autonomia rispetto a un appiattimento alle logiche della comunità euro-americana denunciato da un prefisso pieno di promesse o la conferma di un solido ancoraggio alle formule dell'alleanza come indicato dalla, per il resto rassicurante, scelta lessicale – sarebbe stato in tal caso privilegiato era il grande interrogativo che la politica italiana nel Mediterraneo suscitava negli osservatori interni e internazionali*» (B. BAGNATO, *La Pira, de Gaulle e il primo Colloquio mediterraneo di Firenze*, in P.L. BALLINI (a cura di), *Giorgio La Pira e la Francia. Temi e percorsi di ricerca. Da Maritain a de Gaulle*, Giunti, Firenze, 2005, p. 102). Ebbene, gli indiscussi protagonisti di questa nuova stagione delle relazioni internazionali dell'Italia furono oltre a Fanfani e a La Pira, anche Gronchi e Mattei, i quali, seppure con azioni svolte su piani differenti e non sempre sincronizzate, lavoravano facendo più o meno consapevolmente convergere i loro sforzi in vista di un rinnovato approccio dell'Italia ai temi mediterranei, «*un approccio diverso dalla politica delle cannoniere sperimentata ultimamente da Londra e Parigi a Suez, che si era risolta con un colossale flop e che, per l'Italia, aveva confermato l'esistenza di una simmetria di valutazioni e intenzioni con gli Stati Uniti, la quale di fatto poneva le vecchie nazioni coloniali – quelle sì – dalla parte degli eretici e dei soggetti devianti rispetto alla politica atlantica correttamente intesa*» (*ivi*, p. 103).

intrinsecamente cristiana della Russia, una natura che, a suo giudizio, il comunismo non aveva potuto intaccare. Nella stessa contraddittoria e complessa personalità del *leader* sovietico, La Pira scorgeva infatti una «*dialettica ascensiva*», che, se perseguita con coerenza e coraggio, lo avrebbe portato a dare pieno respiro a quella ricerca della «*vetta della libertà*» che consisteva nella gioia della preghiera. Nella *lettera del 2 aprile '58*, La Pira richiamava Krusciov alle sue responsabilità epocali nei confronti non solo del blocco sovietico, ma del corso stesso della storia del mondo: il presidente sovietico si trovava in possesso, infatti, dell'unica chiave per risolvere il problema vero delle nazioni e del mondo, la chiave che avrebbe dovuto aprire una volta per tutte la porta al riconoscimento della fede e della religiosità del popolo russo, contro l'ateismo di Stato professato dal *Soviet*. La Russia, La Pira ne era convinto, dava chiari segni di risveglio spirituale, un risveglio che sarebbe stato inutile soffocare. Nella di poco successiva *lettera del 5 aprile '58*, La Pira, partendo ancora una volta dalla constatazione della impossibilità di soffocare la radice cristiana dei popoli e osservando come il «*seme divino*» operasse non solo nello spazio cristiano, ma anche in quello «*dell'Islam, di Israele*» e nello «*spazio metafisico dei popoli dell'Asia*», invitava Krusciov a dedurne l'unica conseguenza possibile: la necessità che la più alta autorità del mondo comunista riconoscesse «*la validità intrinseca del mistero religioso quale mistero animatore della storia cristiana del popolo russo e della nazione russa*». Più articolata da un punto di vista della complessiva analisi politica, la *lettera dell'8 agosto '58*, nella quale La Pira ricordava a Krusciov quanto egli si fosse speso, sempre esponendosi in prima persona, a favore della pace e del dialogo tra le nazioni. Da qui, il ritorno alla sua "ipotesi di lavoro": l'idea, cioè, di una convocazione da parte sovietica di un tavolo globale di trattativa nel quale discutere e programmare pacificamente la genesi delle nuove nazioni, il riconoscimento dei diritti dei popoli emergenti, la costruzione di una «casa comune delle nazioni e dei popoli». Krusciov, terminava La Pira, avrebbe potuto trovare in Fanfani, all'epoca capo del Governo italiano e ministro degli Esteri, l'uomo idoneo per tale dialogo, un uomo che godeva non solo della fiducia del proprio paese e dell'Occidente, ma anche di quella dei nuovi paesi dell'Asia e dell'Africa. Fanfani era effettivamente, in quel periodo, per la diplomazia sovietica un interlocutore prezioso, potenziale tramite con l'Amministrazione americana, il Vaticano, i gruppi industriali italiani, oltre che una fonte di informazione sicura sulla situazione interna dell'Italia.

In una delle rare risposte da parte dei sovietici, datata al 21 aprile del '58, Bodrovnikov, nuovo sindaco di Mosca, si compiaceva di ricordare al Nostro come l'URSS da sempre si fosse spesa in difesa della pace nel mondo e avesse agito concretamente contro la proliferazione delle armi atomiche, avendo deciso la cessazione unilaterale degli esperimenti atomici ed augurandosi che altrettanto facessero gli USA e la Gran Bretagna. È evidente che Krusciov stesse cerando in Occidente potenze le cui posizioni fossero vicine a quelle dell'Unione Sovietica su temi quali la pace, la distensione o il disarmo.

Nel decennio '58-'68 si evidenziano due fasi nei rapporti URSS-Italia. Una prima fase copre l'arco temporale della III legislatura in Italia (1958-1963) e, da parte sovietica, l'ultimo quinquennio della dirigenza di Krusciov (che venne destituito nell'ottobre del 1964). In questo quinquennio tra Italia e Unione Sovietica furono poste le fondamenta delle relazioni bilaterali, sia in campo economico, che in campo politico, culturale e tecnico-scientifico. Una seconda fase, dalla fine del '64 al '68, sarebbe stata caratterizzata in URSS dall'ascesa della *leadership* brezneviana e in Italia dall'avvio del centro-sinistra organico con i governi Moro, all'interno dei quali Fanfani ricoprì a più riprese il ruolo di ministro degli Esteri. A Mosca si apprezzava molto in quegli anni che il governo italiano nel corso delle grandi crisi bipolari (Berlino, Cuba, Vietnam) e nelle trattative per il disarmo avesse assunto posizioni originali, non appiattite acriticamente su quelle degli Stati Uniti, e indirizzate alla ricerca del dialogo e di una risoluzione pacifica delle controversie. Il miglioramento dei rapporti con Roma, anche grazie al consolidamento degli scambi economici, avrebbe contribuito, nell'ottica di Mosca, alla stabilizzazione della situazione nel continente europeo e avrebbe contrastato la possibile tendenza di altri stati occidentali ad inasprire ulteriormente i rapporti tra i due blocchi. Inoltre, l'Italia avrebbe potuto essere una preziosa sponda occidentale nella più vasta azione mondiale dell'URSS.

L'elemento, però, che più di ogni altro segnò, in quegli anni, l'auspicata maturazione dei tempi per la realizzazione del "viaggio-pellegrinaggio" fu indubbiamente, agli occhi di La Pira, l'elezione al soglio pontificio di Angelo Roncalli, avvenimento coronato dall'annuncio, il 25 gennaio '59, della convocazione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Le lettere che La Pira scrisse a Giovanni XXIII tra la fine del '58 e i primi mesi del '59 sviluppano e ampliano il tema dell'unità delle chiese di Occidente e di Oriente, un'unità considerata indispensabile per l'unità stessa dei popoli, da costruirsi su un'autentica

fraternità umana e politica[11]. In questa luce, l'annunciato Concilio Ecumenico avrebbe rappresentato un'occasione storica da cogliere in pieno.

Non è un caso, dunque che, a seguito di un miglioramento dei rapporti tra USA e URSS e dopo l'elezione di Giovanni XXIII, La Pira impresse una significativa accelerazione alle sue iniziative internazionali. Anche da parte sovietica si colse, con l'elezione di papa Giovanni, l'inizio di un nuovo corso. In questo clima, l'ambasciatore sovietico in Italia, Kozyrev, agli inizi del '59, di ritorno da Bologna, volle fermarsi a Firenze per incontrare La Pira ed assicuragli che l'Unione Sovietica avrebbe partecipato al secondo Convegno dei Sindaci delle Capitali del mondo ed avrebbe altresì acconsentito alla partecipazione del patriarca Alessio al Sesto Convegno per la Pace e la Civiltà Cristiana. Né l'uno, né l'altro convegno avrebbero invero mai visto la luce, ma erano questi segnali evidenti di un clima più disteso e favorevole al progetto lapiriano del viaggio-pellegrinaggio a Mosca.

Prima di andare a Mosca però, quando i tempi sembravano finalmente maturi, La Pira volle andare in pellegrinaggio a Fatima, il 13 luglio '59, nell'anniversario della terza apparizione. Prima di Fatima, era già stato a Lourdes in compagnia dei coniugi Fanfani, poi a Reims, Chartres, Saint-Denis, Notre Dame, Rue de Bac. Racconterà alle claustrali, alle quali era solito rivolgersi con periodiche e lunghe missive, che stava iniziando, attraverso il primo pellegrinaggio in Francia, la sperimentazione della "*ipotesi mariana di lavoro*". Voleva costruire idealmente un ponte mariano capace di congiungere il mistero dell'Assunzione di Maria in Occidente, con Fatima appunto, ed il mistero dell'Assunzione in Oriente, a Mosca. Prima di volare verso la capitale sovietica, si fermò a pregare a S. Giovanni in Laterano, a S. Paolo fuori le mura, a Santa Maria Maggiore e, quindi, a San Clemente, per un omaggio agli apostoli slavi Cirillo e Metodio. Fu, infine, a S. Pietro, dove sostò per un requiem «*sulla tomba del primo e dell'ultimo Papa*».

II. Il 14 agosto '59 La Pira atterrava finalmente nella capitale sovietica, primo politico occidentale non comunista a varcare la "cortina di ferro", con una valigia particolarmente pesante. All'interno, c'erano tre statuette della Madonna di Fatima e tantissimi santini della Santissima Annunziata di Firenze e di Santa Teresina di Lisieux. All'aeroporto venne accolto da Gubin, deputato del *Soviet* supremo, al quale chiarì subito quanto aveva

[11] Cfr. A. RICCARDI, *Il Vaticano e Mosca*, cit., pp.198-206 e pp. 217-223.

in animo di fare l'indomani mattina: «*Prima devo andare a messa nella parrocchia cattolica di San Luigi, poi nel santuario ortodosso di San Sergio dove Andrei Rubliov, un pittore analogo al Beato Angelico di Firenze, ha dipinto splendidi affreschi con Cristo, la Madonna e i Santi. Sapete, cari compagni e confratelli, esiste anche una politica della bellezza! Così, attraverso questo itinerario fatto di chiese, santuari e preghiere costruiremo un ponte di preghiera e di pace*»[12]. Rimandava così solo al lunedì successivo l'incontro al *Soviet* supremo, non senza ingenerare un senso di composta contrarietà nell'interlocutore.

Al poeta e amico ucraino Nikolai Bajan, suo tramite presso Krusciov, avrebbe poi spiegato le ragioni del suo itinerario a Mosca: «*Per capire un popolo si devono prima di tutto prendere in considerazione le sue radici mistiche, i suoi santi. Conoscendo san Clodoveo io conosco la Francia, conoscendo san Vladimiro e sant'Antonio di Kiev io conosco la Russia, conoscendo san Sergio di Radonetz io capisco Mosca. È logico che prima di tutto, per parlare di pace, debba andare a pregare e a riflettere sulle tombe dei vostri santi*»[13]. La sera dell'arrivo, invia subito 4 telegrammi: a Papa Giovanni, all'arcivescovo di Firenze Card. Dalla Costa, al presidente Gronchi e a Fanfani.

Nella mattinata del secondo giorno, era il 15 agosto, partecipa alla S. Messa presso la Chiesa di S. Luigi. Nel pomeriggio, fa visita al Monastero della SS. Trinità, una sessantina di chilometri fuori Mosca, dove volle dapprima sostare in preghiera sulla tomba di San Sergio, nella magnifica cappella della SS. Trinità affrescata da Rublev. Prima di lasciare il santuario, La Pira stupisce tutti: chiede al giovane monaco che li accompagna di rendere omaggio a Massimo il Greco, un monaco del Monte Atos passato da Firenze ed ivi divenuto allievo di Savonarola, poi trasferitosi a Mosca. Prima di lasciare la Laura della SS. Trinità, il sindaco di Firenze trova il tempo di incontrare il rettore dell'unico seminario allora esistente, presso il quale si intrattiene a cena, in compagnia della comunità degli studenti, e dove inizia a conversare amabilmente, rispondendo alle molte domande sulla Chiesa, sul mondo, sul nuovo Papa, che, dice, «*sarà un uomo-ponte tra Oriente ed Occidente*», oltre che sul Concilio ecumenico appena indetto.

L'indomani mattina, 16 agosto, domenica, si intrattiene ancora nella Chiesa di S. Luigi, mentre nel pomeriggio propone all'interprete, divenuto suo amico, di andare a recitare i

[12] V. CITTERICH, *Un Santo al Cremlino. Giorgio La Pira*, Ed. Paoline, Milano, 1986, p. 95.
[13] R. DONI, *Giorgio La Pira. Profeta di dialogo e di pace,* Ed. Paoline, Milano, 2004, p. 149.

Vespri in una Chiesa ortodossa. Ne scaturì un vero e proprio itinerario che portò i due a visitare, di seguito, ben sette Chiese ortodosse presenti nella capitale, visite che entusiasmarono il Nostro, compiaciuto di averle trovate traboccanti di fedeli oranti.

Finalmente, nella mattina di lunedì 17 agosto, arriva il tanto atteso incontro al *Soviet* supremo, dove La Pira giunge, in compagnia del suo accompagnatore italiano, il giornalista Vittorio Citterich, con oltre mezz'ora di ritardo. Ad accoglierlo il vicepresidente del *Soviet* supremo, Paletzkis, oltre a Gubin e all'amico Bajan. Appena ricevuti, il vicepresidente del *Soviet* supremo invita tutti a sedersi intorno al tavolo della sala del Cremlino per discutere sui contributi da dare alla causa della *coesistenza pacifica tra i popoli*, come voleva Krusciov. Interrogato dal rappresentante del Soviet sul se i capitalisti volessero veramente coesistere con i socialisti, o non piuttosto farne piazza pulita, La Pira risponde: «*Credo che la provvidenza di Dio, Signore della storia e della salvezza degli uomini, in quest'epoca di apocalisse nucleare sia più forte dei capitalisti. Tutto sta nel capire i segni del nostro tempo ed adeguare la nostra azione comune*»[14]. E più avanti: «*C'è chi ha le bombe atomiche, io ho soltanto le bombe della preghiera e siccome ogni ponte ha due piloni sono andato prima al santuario occidentale di Fatima, dove la Madonna ha promesso la pace collegandola alla tradizione cristiana della Russia e poi mi sono recato, l'altro ieri, il giorno dell'Assunta, presso il vostro tradizionale santuario della Santissima Trinità, dove ha pregato sulla tomba di San Sergio sotto le icone del vostro più grande agiografo Andreij Rublev […]*». E poco oltre: «*Dunque, signori del Soviet supremo, il nostro comune programma costruttivo, il nostro disegno architettonico deve essere questo: dare ai popoli la pace, costruire case, fecondare campi, aprire officine, scuole, ospedali, far fiorire le arti e giardini e aprire dovunque chiese e cattedrali, perché la pace deve essere costruita a più piani, a ogni livello della realtà umana, economico, sociale, politico, culturale e religioso. Soltanto così il nostro ponte di pace tra Oriente e Occidente diventerà incrollabile*».

Come è stato osservato, La Pira fu il primo a porre *apertis verbis* all'interno delle mura del Cremlino, al cospetto dei vertici del *Soviet* supremo, la questione della libertà religiosa nel più ampio quadro della libertà di coscienza, alla quale collegare e sulla quale fondare tutti i diritti umani. Il Nostro, insomma, non declinò il tema della libertà religiosa come una richiesta corporativa di riconoscimento del diritto all'esistenza e all'azione apostolica

[14] V. CITTERICH, *Un Santo al Cremlino*, cit., p. 110.

della Chiesa cattolica, ma collegò espressamente la libertà religiosa a tutte le altre libertà umane, precondizione all'esistenza e all'esercizio delle stesse, non dimenticando di riferirsi anche alla libertà di partecipazione alla vita politica dello Stato.

Quanto poi alle relazioni internazionali e alla questione della coesistenza pacifica tra i popoli, La Pira chiarì come fosse assurdo che nell'epoca della bomba atomica si continuasse a gestire i rapporti tra gli Stati mediante la *teoria del conflitto inevitabile*, muovendo cioè dall'assioma machiavellico della distruzione inesorabile del nemico. Bisognava rovesciare tale paradigma: evitare la guerra perché in epoca atomica avrebbe portato alla distruzione del genere umano ed imparare a considerare l'avversario non più come un nemico, ma come un interlocutore con il quale *competere* nella pace, attraverso contatti diretti, scambi leali e rispetto reciproco. Era, perciò, necessario avviare una distensione che passasse per il riconoscimento di alcune libertà fondamentali dell'uomo, tra le quali quella religiosa, appunto, riconoscimento ormai non più differibile[15].

Il giorno dopo, La Pira va a Kiev, città del battesimo di S. Vladimiro e culla cristiana della Russia, come annoterà. Poi da Kiev a Leningrado, l'antica San Pietroburgo. Qui esisteva il museo dell'ateismo, ricavato nella vecchia cattedrale della Madonna di Kazan. Il Nostro voleva visitarlo. Gli accompagnatori però erano riluttanti: «*Non ne vale la pena, professore, è un'opera di propaganda ateista*». E lui: «*Ma io la voglio vedere, per poter giudicare il livello della vostra propaganda*»[16]. Alla fine, lo assecondarono. All'ingresso del museo c'era una splendida icona della Madonna di Kazan con sopra la dicitura: "Elemento di propaganda della superstizione religiosa durante il regime reazionario zarista abolito dalla Rivoluzione Bolscevica". In quello stesso momento, una vecchietta che passava di là, al cospetto della sacra icona, si fece un triplice segno di croce. La Pira fece altrettanto e con devozione baciò l'icona: «*Chi è questo straniero che bacia l'icona mentre voi, compagni, ve ne state fermi e impalati con le mani in tasca?*», protestò la vecchietta. «*È il sindaco di Firenze*», risposero gli astanti. «*E voi, compagni, non vi vergognate! Prendete lezione da uno straniero!*»[17], replicò la vecchietta.

Tornato a Mosca, nell'ultimo giorno della permanenza sul suolo russo, fece visita al patriarca Alessio, dal quale ricevette in dono un'antica icona rappresentante i santi Andrea e Pietro e i santi della Russia Alessio e Sergio in atto di supplica alla Vergine Maria. Al

[15] *Ibidem*.
[16] *Ivi*, p. 113.
[17] *Ibidem*.

cospetto del Patriarca, disse: «*Sono venuto a portare il mio omaggio al patriarca della Chiesa russa e al metropolita di Mosca. Io credo nel disegno di Dio che finalizza la storia. Credo quindi nella forza storica della preghiera, dunque mi sono fatto accompagnare dalle preghiere di tutti i monasteri di clausura femminili del mondo. Vostra beatitudine, siamo entrati in una fase storica nuova, nella quale i cristiani dovranno nuovamente essere la luce del mondo […]*»[18]. E più avanti: «*Il mondo nuovo che si costruisce ha bisogno di pace e di unità. Sono i cristiani soprattutto che possono dare vera pace ed unità autentica al mondo. Dobbiamo meditare quotidianamente e profondamente sulla nostra responsabilità di fronte a Dio e di fronti agli uomini*».

Il viaggio lungamente atteso in Unione sovietica si concludeva con quest'ultima, simbolica visita. L'indomani mattina La Pira sarebbe ripartito in aereo per Roma, via Varsavia. Al rientro in Italia, il clima che trovò non era certamente dei migliori: titoli e articoli aspramente polemici sulle pagine dei giornali di destra e di sinistra, e c'era addirittura chi invocava la scomunica. Eppure, nel commentare il clamore dei media con l'amico ed accompagnatore Citterich, quasi a stemperare con la sua solita vena bonaria il fuoco di tali accuse, dirà: «*È arrivata firmata telegraficamente dal cardinale Tardini, la benedizione del Papa Giovanni; il nostro Santo Padre ci ringrazia di aver pregato a Mosca secondo le sue intenzioni*»[19].

All'inizio degli anni '60, periodo segnato dal disgelo tra Stati Uniti e Russia, si registrò l'incontro a Vienna di Kennedy e Krusciov, il superamento della crisi dei missili a Cuba e, *specialmente*, la sigla del patto di interruzione degli esperimenti nucleari, firmato a Mosca il 5 agosto 1963. Nell'ottica di La Pira, tale patto tra USA e URSS sugli esperimenti nucleari era un po' come il passo di inaugurazione formale di quello che avrebbe poi ribattezzato come "sentiero di Isaia".

Tornerà a Mosca proprio nel dicembre del '63, per una tavola rotonda est-ovest e parlerà nuovamente al Cremlino il 4 dicembre di quello stesso anno: «*Il significato profondo di questa tavola rotonda sta nel mettere quanto più è possibile in piena luce il valore storico, prospettico, dinamico del patto nucleare del 5 agosto, vederlo cioè come la prima luce di un'alba, di una giornata, di un'epoca destinata a mutare in radice la storia dei popoli […]*»[20]. E più avanti: «*Non per nulla, quel patto si inserisce in un*

[18] *Ivi*, p. 122.
[19] *Ivi*, p. 130.
[20] G. La Pira, *Discorso alla tavola rotonda sul controllo degli armamenti*, Mosca, 4 dicembre 1965.

retroterra ancora più significativo ed in una prospettiva ancora più ampia: il territorio della "Pacem in terris" e la prospettiva insieme celeste e terrestre di tutto il pontificato, della morte stessa di Giovanni XXIII, il patriarca dell'era nuova del mondo, il padre, il pastore di tutte le genti... Il messaggio di Giovanni XXIII diventa a Mosca, il 5 agosto, l'inizio del grande cammino storico che deve condurre l'umanità al porto della sua pace millenaria e della sua millenaria fioritura […]». E, oltre ancora: «*Sogno? Utopia? No, una realtà storica verso la quale faticosamente e drammaticamente è avviata la storia del mondo, una realtà storica che, anche se da lontano, albeggia proprio oggi. Ebbene, una componente costitutiva in questa realtà storica nuova è il ritorno in certo modo irresistibile dei popoli a Dio e a Cristo, perciò l'irresistibile tramonto storico di ogni apostasia e di ogni ateismo […]. La funzione della nostra tavola rotonda a me pare proprio questa oggi: muovere in un certo senso questa leva, sollevare così il mondo verso quelle altezze di pace, di unità, di fioritura religiosa e civile del mondo che sono all'altezza indicate dall'Angelo nell'Apocalisse, che costruiscono l'attesa sempre più crescente dei popoli e delle generazioni nuove: e che rappresentano la inarrestabile germinazione primaverile che Dio ha destinato di far fiorire per sempre per tutti i popoli, in tutti i continenti*».

III. Si è a lungo discusso delle influenze filosofiche che indussero la lettura lapiriana del marxismo e del comunismo. È indubbio che agli occhi di La Pira, Karl Marx, prima ancora di essere comunista, fosse stato un ateista radicale, al punto che l'idea madre dell'ateismo in Feuerbach, trasferita dall'ordine della critica religiosa all'ordine della critica sociale, avrebbe determinato a cascata l'adesione di Marx al comunismo. La genesi di tale adesione, cioè, in Marx, non sarebbe stata, secondo La Pira, di ordine economico come per Engels, ma di ordine eminentemente filosofico e metafisico: l'uomo, nell'ottica di Marx, era stato come alienato da sé stesso, proprio a causa della *pervasiva* idea di Dio, nella quale egli proietta la sua essenza, oltre che dalla religione in generale: la medesima capacità alienante, avrebbe *poi* ascritto alla proprietà privata.

In realtà, in un primo momento Marx, seguendo Feuerbach, aveva concepito l'alienazione dovuta alla proprietà privata sul tipo dell'alienazione prodotta dalla religione, e solo dopo fu condotto, contro Feuerbach, a considerare la prima come presupposto della seconda. Da qui la priorità rivoluzionaria accordata all'obbiettivo di far

cessare l'alienazione prodotta dalla proprietà privata (comunismo), cosa che avrebbe avuto come corollario la cessazione dell'alienazione prodotta dalla religione (ateismo). In un certo senso Marx appariva come il più conseguente degli hegeliani; perché, se "tutto ciò che è razionale è reale" e se la realtà storica assorbe interamente e assolutamente tutto l'ordine ideale, allora il rovesciamento che, al seguito di Feuerbach, Marx aveva fatto subire alla dialettica hegeliana era giustificato e di conseguenza il movimento dialettico doveva assorbirsi interamente nella *materia*, cioè nella *realtà storica*, considerata nelle sue primordiali e concrete sovrastrutture.

La Pira riconobbe sempre alla teoria marxiana una natura essenzialmente politica, volta più all'azione che alla costruzione teoretica e giudicò sempre detta teoria *pregiudizialmente* viziata da una «metafisica», da un'ideologia attraverso la quale Marx pretendeva di guardare «scientificamente» la realtà. La teoria marxiana conteneva, cioè, agli occhi del Nostro, innegabili verità, nella sua natura di osservatorio dei mali della società borghese e nella sua volontà di *palingenesi* sociale, ma anche *inemendabili* errori. Marx aveva avuto il merito di «*alcune scoperte*» dei mali della società capitalista, quali: 1) l'iper-accumulazione, attraverso il plus-valore, del capitale e la conseguente concentrazione abnorme della ricchezza a danno delle masse proletarie; 2) la necessaria presa di coscienza da parte della classe operaia dei suoi compiti di *riforma* e del suo ruolo di «organismo politico»; 3) il legame tra riforma economica e riforma politica.

I limiti che tale teoria scontava, secondo La Pira, erano, semmai, più grandi: 1) non era affatto dimostrato l'ineluttabile meccanismo della struttura economica che generava le sovrastrutture, come non era dimostrato che l'uomo fosse totalmente immerso nelle strutture sociali al punto da risultarne completamente alienato; 2) se la «dialettica sociale» fosse risultata appena più complessa dell'iper-semplificato schema dello scontro borghesia-proletariato, tutto il presunto processo di concentramento dei mezzi di produzione nelle mani di pochi e l'inevitabile, conseguente statalizzazione di essi sarebbe risultato opinabile; 3) vi erano delle assunzioni *meta-teoriche* e *meta-storiche* che rendevano la dottrina marxiana ad ogni effetto assimilabile ad una religione e ad una fede.

Del resto, della religione il comunismo mostrava diversi caratteri: 1) *l'intolleranza* verso altri credi politici, come in ogni religione fermamente dogmatica; 2) il *proselitismo*, che nascondeva il pericolo di suscitare nei fedeli l'odio religioso, ancorché si trattasse di una religione ordinata esclusivamente per fini terreni; 3) la *funzione messianica* assegnata

al proletariato, in quanto organismo privo del peccato originale dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, dunque, predestinata vittima sacrificale e redentiva, il cui trionfo avrebbe anche segnato la vittoria definitiva su tutto ciò che opprime l'umanità. In definitiva, osservava acutamente La Pira, la suggestione che Marx continuava ad esercitare sugli «*spiriti non adeguatamente preparati dallo spirito cristiano*», trovava la sua forza proprio in questo «messianismo» terreno che permeava tutte le opere di Marx, nell'immanentizzazione dell'*eschatòn* cristiano che esse sempre postulavano.

Ma il limite maggiore della teoria marxiana era altrove, nel capovolgimento radicale, cioè, dell'ordine tra bene personale e bene della collettività.

S. Tommaso, a cui La Pira aveva guardato ininterrottamente fin dagli anni della giovinezza, continuava a rappresentare per la sua elaborazione teorica il riferimento dottrinale necessario, specie in vista della messa a fuoco dei principi fondanti il suo personalismo giuridico, ontologicamente fondato sul concetto di legge naturale appunto, icasticamente definita dall'Aquinate come «*la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale*»[21], o, come «*l'impronta del lume divino in noi*»[22]. All'atto della creazione, infatti, Dio aveva infuso nella *volontà* dell'uomo una tendenza naturale, mediante la quale l'uomo si porta spontaneamente verso il bene, una volta conosciuto come tale dall'intelletto. Questo movimento della volontà è necessario, ma prima occorre che il bene verso cui essa si orienta sia della stessa natura della volontà, dacché tutto ciò che si riceve si adegua alla natura di chi lo riceve. E poiché la natura della volontà è spirituale, il bene ad essa sommamente proporzionato e adeguato è solo il bene che, deprivato della contingenza e della particolarità individuante della materia, gli si conforma al massimo grado possibile per un'affinità dell'essere. Tale bene è, allora, il bene universale o il Bene sommo.

Ora, dal momento che in questo mondo, alla volontà di un essere finito quale è l'uomo è preclusa l'esperienza diretta ed immediata di questo Bene, in quanto la conoscenza umana muove sempre dai sensi e il Bene sommo non è un bene sensibile, accade che la volontà degli uomini si diriga verso i *beni sensibili particolari*, nella misura in cui tali beni partecipano in qualche modo della bontà del Bene sommo. In pratica, la ragione umana, dopo aver giudicato buono un atto, in quanto mezzo attraverso il quale giungere

[21] THOM., *Sum. theol.,* I-IIae, q. 91, a. 2.
[22] *Ibidem*.

ad un bene particolare, che partecipa, come detto, della bontà del Bene sommo, orienta verso di esso la sua volontà e ciò occasiona fatalmente il passaggio dal piano della descrizione, che pertiene alla ragione teoretica, a quello della prescrizione, che invece compete a quella pratica[23].

In particolare, quanto allo snodo teoreticamente cruciale rappresentato dal retto modo di ordinare il bene privato al bene comune, Jacques Maritain, alla cui elaborazione il Nostro pure guardava ammirato, aveva potuto sostenere, in *Umanesimo integrale*, come la persona umana, sebbene in quanto individuo possa essere ordinata al bene comune di una collettività, rispetto al quale il suo bene privato si rapporta come parte al tutto, tuttavia, in quanto dotata di un'anima spirituale, destinata ad un fine trascendente appartenente ad un ordine superiore, sempre «*oltrepassa le società temporali ed è ad esse superiore*», tanto che «*è alla realizzazione perfetta della persona e delle sue aspirazioni che la società stessa e il suo bene comune sono subordinati*»[24].

Ecco, dunque, l'errore massimo di Marx, consistito nell'aver perimetrato la sua intuizione più profonda (l'intuizione delle condizioni d'alienazione provocate dal capitalismo alla forza lavoro e la conseguente disumanizzazione del lavoratore) in una cornica di metafisica monistica e antropocentrica, dove il lavoro diventava l'essenza stessa dell'uomo, chiamato a liberarsi dall'illusione religiosa dimenticando Dio. Se, cioè, lo stato di sfruttamento dell'uomo sull'uomo deve cessare, non è in nome della persona umana, ma in nome dell'*uomo collettivo* e del lavoro collettivo. L'*uomo sociale* diventa il dio padrone assoluto della storia e dell'universo. Il comunismo marxista si caratterizzava, e in questo stava il suo maggior punto debole, nel sovvertimento di tali valori, nell'essere un capovolgimento radicale di essi, nell'essere una *teologia rovesciata*: Aristotele e san Tommaso al rovescio. Tale rovesciamento radicale avrebbe portato all'eclissi del «*primato dello spirituale*», della superiorità e della centralità della «*vita interiore*» dell'uomo, esito proprio del materialismo ateista comunista.

Dati tali presupposti, l'ateismo non si configurava più come una conseguenza dell'ordine sociale, bensì come la sua principale precondizione. La stessa antinomia cristianesimo-marxismo, chiesa-partito comunista non poteva essere più netta.

---

[23] Questo processo descrive esattamente quanto Tommaso considerava come "legge", morale e giuridica: «*Le proposizioni universali della ragione pratica ordinate all'azione hanno natura di legge*» (*Sum. theol.,* I-IIae, q. 90, a. 1, ad 2um).

[24] J. MARITAIN, *La personne et le Bien Commun, Desclée de Brouwer*, Paris 1947, p. 259; tr. it. a cura di M. Mazzolani, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia, 1995.

Comunismo e Chiesa si ponevano uno contro l'altro, in un confronto tragico, titanico, eternamente rinnovantesi. Il comunismo marxista, infatti, non era una semplice costruzione teorica, un sistema filosofico tra gli altri, dal momento che, attraverso l'organizzazione partitica e realizzando la sua natura eminentemente pragmatica, aveva dato vita ad uno stato comunista, ad una civiltà radicalmente opposta a quella cristiana; e, data la falsità dei presupposti metafisici del comunismo, come abbiamo visto, l'approdo a costruzioni sociali e politiche errate e fallaci in radice era inevitabile.

L'incontro del messianismo giudaico-hegeliano di Marx e del messianismo russo, mistico-religioso, era così epocalmente e singolarmente significativo che, al suo cospetto diveniva di importanza dirimente, per La Pira, il nucleo profetico ed apocalittico contenuto nel messaggio mariano di Fatima: «*Il mio cuore immacolato trionferà, la Russia si convertirà e vi sarà pace nel mondo*». Il mistero di Fatima rappresentava per La Pira il centro della storia del XX secolo, l'angolo visuale privilegiato attraverso il quale leggere gli eventi politici, in quella «*teologia della storia*» che tanta parte ha avuto nella riflessione storico-politica lapiriana. La Vergine aveva assicurato non solo il perdono dei peccati, ma anche la pace nel mondo: ovvero doni sul piano spirituale e sul piano materiale e politico. E tutto questo a una precisa condizione: la consacrazione dell'umanità e in particolar modo della Russia al suo Cuore Immacolato. Un atto di consacrazione che superava dunque i limiti dell'atto devozionale per essere un vero e proprio atto pubblico, politico, internazionale. Per inciso, nella riflessione di La Pira al tema della consacrazione delle nazioni, e in particolare della Russia, al Cuore Immacolato di Maria si univa il tema del riconoscimento pubblico della *regalità di Cristo e di Maria*[25].

Ebbene, il comunismo doveva essere sconfitto proprio sul terreno religioso: il suo ateismo dogmatico, un «*cadavere già putrefatto*», non avrebbe potuto scalfire, secondo il Nostro, la fede del popolo russo nel Cristo e nell'opera della grazia. Il marxismo stesso doveva, se voleva continuare ad essere, come da sempre si proclamava, «realista», riconoscere la più profonda tra le realtà popolari: quella mistica e religiosa della gente russa. L'ateismo materialista era di per sé un fenomeno eminentemente borghese, prodotto deteriore del capitalismo e della cultura positivistica ottocentesca. L'umanesimo

[25] Don Luigi Moresco, amico di lunga data di La Pira ed autore nei primi anni Quaranta di due libri su Fatima, si fece promotore di accorati appelli presso Pio XII affinché egli consacrasse l'umanità al Cuore Immacolato di Maria. Pio XII avrebbe compiuto tale atto il 31 ottobre 1942, nel venticinquesimo anniversario delle apparizioni mariane di Fatima, e nuovamente, per la Russia, il 7 luglio 1952.

borghese ricusava, infatti, il principio ascetico e pretendeva di sostituirlo col principio tecnico e tecnologico, aspirando ad una pace senza conflitti che progredisce all'infinito.

Per La Pira, una Russia nata cristiana restava intimamente legata al centro vitale del cristianesimo, al mistero della Resurrezione del Cristo, così come rimaneva viva e intatta la sua devozione alla Vergine Maria. Insomma, dalla storia del cristianesimo e dall'ancor valida prospettiva della civiltà cristiana non poteva essere esclusa la Russia, che era per lui non la Russia dei Soviet, bensì la "santa Russia" dei santi Vladimiro e Sergio, la Russia dei monasteri e del culto alla Beata Vergine, plasticamente descritta in molte letture giovanili di La Pira, da "*Conscience de la Russie*" di Vladimir Solov'ëv, a "*Monachisme et monastères russes*" di Marie Joseph Roüet de Journel, a *La sainte Moscou* di Nicolas Arseniev.

Per La Pira, il dovere primo ed ultimo dei cristiani ad ogni latitudine *non* era quello di sognare una rivoluzione sociale cristiana, ma di operare affinché prevalesse ovunque l'ideale cristiano, evangelicamente *restaurato*, grazie al quale il mondo *non comunista* avrebbe finalmente potuto realizzare i cambiamenti richiesti con il medesimo anelito alla *giustizia* che è stato il lievito della rivoluzione comunista, ma senza che la *verità* puramente ideologica sull'uomo, propinata da quest'ultima, potesse ancora animare la sua coerente, ma distopica, teologia della storia. Secondo La Pira, cioè, spettava specialmente ai cristiani il compito *distinguere il grano dal loglio*, mettere a profitto ciò che di buono vi era nella dottrina di Marx ed inquadrare questo buono in quella visione cristiana da cui esso, direttamente od indirettamente, derivava.

Il coronamento, il fine ultimo, dell'agire umano, infatti, non poteva mai consistere, secondo La Pira, nell'attività esteriore dell'individuo, nell'azione puramente economica o politica, bensì nell'attività interiore, suprema «*attività immanente che perfeziona la intelligenza e la volontà*». L'*homo faber*, l'uomo lavoratore, in ultima analisi, era tale soltanto in funzione dell'uomo *contemplator veritatis*, dell'uomo cercatore instancabile del buono, del giusto e del bello, *ontologicamente* sospinto, orientato ed attratto – in ragione della sua anima fatta ad immagine e somiglianza del suo Creatore – dall'imperativo ineludibile di intercettare e realizzare i sogni di bene di Dio sull'uomo e sull'umanità.

SEZIONE RECENSIONI

***Una capitale per l'Italia. Per un racconto della Roma fascista*, di Ernesto Galli della Loggia, Editore Il Mulino, Bologna, 2024, pp. 240, libro vincitore del premio Viareggio-Rèpaci 2025 nella sezione saggistica.**

Nella sua copertina il testo viene illustrato con queste parole: «*Roma fu il luogo dove l'atmosfera novecentesca abbigliata in veste fascista ebbe le sue maggiori manifestazioni pubbliche, dove il regime impregno di sé opere e sogni, vie e piazze, campi sportivi e studi cinematografici, periferie e istituti culturali, testate giornalistiche e aule universitarie. Rimessa prepotentemente al centro della vita nazionale, la scena urbana della capitale fu per antonomasia la scena del fascismo. Adesso che il ventennio è una vicenda ideologicamente e politicamente conclusa, anche la Roma del duce può essere finalmente vista non solo come un panorama di crimini archeologici e urbanistici, ma nel suo rapporto con le grandi correnti culturali e artistiche del Novecento e come il luogo di nascita di una nuova società borghese destinata a stabilire una sorta di «egemonia romana» sulla futura Italia democratica*».

Non si tratta di un saggio di urbanistica/architettura, né di storia, né di sociologia, ma di un sapiente *mix*, di un "racconto" composito che, descrivendo le modificazioni urbanistiche di Roma avvenute durante il ventennio, narra, con il rigore storico che contraddistingue l'autore Galli della Loggia, anche le trasformazioni della società e dei costumi durante il fascismo, partendo dalla descrizione delle tante opere pubbliche e dei nuovi quartieri destinati all'emergente borghesia romana, realizzati dal regime al fine evidente di plasmare la capitale d'Italia in una città moderna all'insegna evidente dell'ideologia fascista, sfruttando a proprio uso il genio e le capacità degli appartenenti alla corrente architettonica del cd. razionalismo italiano, tra cui il più famoso di tutti il prof. Marcello Piacentini.

Il libro è molto gradevole anche perché scorrevole e facilmente leggibile anche da un "semplice" lettore, nel senso di non esperto in urbanistica, purché questi conosca visivamente un po' i luoghi di Roma che sono ivi descritti e sono lo spunto delle riflessioni dell'autore, il quale ha cura di inserire le numerose ed erudite precisazioni nelle note in fondo alle pagine, proprio per non rendere tediosa la lettura.

Venendo al cuore di questa breve recensione, ritengo che non possa sfuggire ad alcuno che il libro esprime un giudizio, tendenzialmente abbastanza positivo, sulle

trasformazioni urbanistiche realizzate o avviate (come l'edificazione nel 1940/42 del quartiere ora chiamato comunemente EUR) dal fascismo. Sintetizzo questa mia affermazione, riportando un breve passaggio del testo, in cui il prof. Galli della Loggia, partendo dal "saldo" che è derivato dalle grandi trasformazioni che il regime ha prodotto sul tessuto urbano della città di Roma, affronta, senza particolari infingimenti o giri di parole, il tema, più generale, del lascito del regime fascista all'Italia sostenendo che: «*Il cui saldo, a mio giudizio, è difficile giudicare in modo negativo. È altrove che bisogna volgere lo sguardo, insomma, per scorgere il volto inaccettabile del regime di Mussolini, i suoi tratti intellettualmente triviali e violenti. E sebbene appaia obbligatorio bandire l'idea che «il fascismo ha fatto anche cose buone» sarà forse ancora permesso, chissà, sostenere che è francamente impossibile che esso abbia fatto solo cose cattive*», tesi, peraltro, già esposta anche sul più diffuso quotidiano italiano, il Corriere della Sera, qualche tempo addietro e probabilmente anche in altre circostanze. Personalmente ritengo che solo l'assoluta autorevolezza dell'autore e la sua indubbia appartenenza alla cultura liberal-democratica senza mai alcuna torsione di natura nostalgica, hanno consentito a Galli della Loggia di esprimere in libertà un giudizio che molti condividono ma che ben pochi hanno avuto il coraggio di sostenere per non trovarsi in contrasto con il giudizio sul fascismo come "male assoluto" dato dal *main stream* della cultura italiana nel secondo dopoguerra. E, anzi, va evidenziato che per quanto mi risulta (e spero davvero di non sbagliarmi) nessuno ha alzato l'indice contro Galli della Loggia additandolo di revisionismo, nostalgismo o neofascismo, ma egli ha addirittura ricevuto un prestigioso premio letterario citato in epigrafe. Basterebbe ricordare quanto avvenne qualche decennio prima ad un altro illustre docente di Storia contemporanea come Renzo De Felice, anch'egli sicuramente antifascista, a cui, tra le altre cose che subì, venne impedito più volte di svolgere le sue lezioni di storia all'Università La Sapienza di Roma a causa delle sue tesi sul fascismo e la resistenza, ovviamente assolutamente ben lontane da certo revisionismo di marca neofascista. Evidentemente i tempi sono, per fortuna, cambiati e, quindi, anche noi, grazie all'opera del prof. Galli della Loggia, siamo liberi di valutare ed esprimerci sull'architettura fascista e le modifiche urbanistiche, in particolare quelle della capitale, se cioè gradiamo o comunque apprezziamo in tutto o in parte la realizzazione, tanto per fare degli esempi noti a tutti, di via della Conciliazione, di via dei Fori imperiali, del complesso del Foro italico, dell'università la Sapienza con il murale di Mario Sironi

nella sua Aula Magna, della stazione Ostiense, degli edifici monumentali del quartiere Eur. Tutto ciò, come ricordato dal libro, comportò l'abbattimento degli edifici, per lo più fatiscenti, della vecchia Roma papalina, o secondo alcuni il vero e proprio sventramento di intere aree, alcune risalenti anche al medioevo o al periodo barocco, come avvenne ad esempio con la demolizione della cd. "spina di Borgo" per fare posto alla monumentale via della Conciliazione, su progetto di Marcello Piacentini, di fatto l'architetto del regime, il quale, tuttavia, anche dopo la caduta del fascismo continuò ad essere una sorta di *numen* nel mondo accademico della facoltà di architettura romana, subendo solo un'effimera epurazione dopo la fine della guerra.

Tutto fu realizzato all'insegna di un monumentalismo chiaramente di ispirazione fascista, volta ad esaltare la grandezza di Roma e del regime che la stava plasmando a sua immagine. Il giudizio estetico è, ovviamente, personale e opinabile, quello urbanistico/architettonico piuttosto complesso non conoscendo bene cosa c'era prima delle demolizioni compiute nel ventennio. È però indubbio, e il testo di Galli della Loggia va sicuramente in quella direzione, che l'intervento urbanistico del fascismo ha lasciato una traccia ben visibile nella città di Roma, facendo fare alla città un salto importante verso la modernità. Più o meno, con le dovute proporzioni ed i necessari distinguo, lo stesso che avvenne a Parigi nella seconda metà dell'Ottocento, grazie all'opera dell'architetto urbano Georges-Eugène Haussmann su incarico dell'imperatore Napoleone III, il quale, in appena 17 anni, ridisegnò la capitale francese compiendo delle trasformazioni non certo indolori per la Parigi medievale, come sottolineato puntualmente nel libro in commento.

Infine, come ultima annotazione va detto che l'autore in più passaggi del testo, afferma che l'architettura fascista, certamente concordata in grandi linee con il duce o altri importanti esponenti del regime, non fu però "arte di Stato", come, invece, verificatosi in altre dittature del tempo (*in primis l*a Germania nazista e l'Unione Sovietica comunista), poiché Mussolini non tentò di imporre il proprio gusto personale, anche perché positivamente condizionato dalla presenza della sua musa ispiratrice in materia di arte, ossia Margherita Sarfatti a lungo al suo fianco[1].

Giuseppe Marra

[1] Si veda, anche, l'intervista fatta il 19/11/2024 a Galli della Loggia da *In Macina*, la *newsletter* delle edizioni Il Mulino.

***Di cosa è fatta la speranza*, di Emmanuel Exitu, Bompiani, Milano, 2023, pp. 432.**

«*...Forse questo è il segreto di Cicely. L'hospice non è più un posto dove si va a morire, ma un posto dove si va a vivere fino all'ultimo istante con dignità. La morte è naturale solo quando si muore con qualcuno che si prende cura di noi. Morire da soli non è naturale, non dovrebbe esserlo. E prendersi cura degli altri non è una cosa che si fa: è un bisogno primario, un bisogno primario come mangiare e bere.*

Forse è tutto qua il segreto di una buona morte, si dice. E anche di una buona vita, si dice subito dopo. Perché succede molto più spesso di quanto immaginiamo. Succede, quel non esser più schiacciati dal dolore, quel non sentirsi più un peso per chi si ama, succede di non provare più un senso di chiuso nel corpo e nello spirito, ma di aperto».

È stato questo l'intento eroico che ha mosso Cicely Saunders (1918-2005), figura cui è ispirato il romanzo di Exitu: restituire senso alla morte, ai malati, senza timore di guardare in faccia il loro dolore, chiamandolo per nome, dandogli valore per donare alle persone una nuova vita, una nuova dignità anche quando si è giunti alla fine.

Il cammino di Cicely non è stato un cammino facile, ma è stato costellato di imprevisti, di difficoltà, di contrarietà, di persone che non credevano nella sua idea folle di aiutare persone oramai destinate a morire. Perché che senso poteva mai avere perdere tempo, energie, denaro se non restava altro che aspettare il momento della loro morte?

Ma Cicely non si è mai arresa e comincia ben presto a familiarizzare con il dolore, quando – assistendo in qualità di eccellente infermiera i feriti durante la Seconda guerra mondiale – inizia ad interrogarsi sulle possibili ed ulteriori cure che potrebbero essere loro somministrate per strapparli alle sofferenze indescrivibili alle quali erano soggetti (ad esempio chi aveva subito amputazioni).

Tuttavia, a causa di un problema alla schiena che non le consente più di affrontare i lunghi turni ospedalieri, è costretta a rinunciare al suo ruolo di infermiera, ma pur di non abbandonare i malati, decide di intraprendere il ruolo di assistente sociale sanitario prima presso il Royal Cancer Hospital e, infine nel 1947, entrando a far parte dell'équipe dello St. Thomas's Hospital, struttura specializzata nel trattamento dei pazienti oncologici.

Questa fase rappresenta un punto di svolta per la Saunders non solo per la sua crescita interiore, consentendole di avvicinarsi a Dio, ma soprattutto per la sua concezione di cura del malato a trecento sessanta gradi. Ella, infatti, assistendo i malati oncologici, comprende che nel percorso di un paziente l'assistenza fisica e spirituale costituiscono le facce di una stessa medaglia: solo procedendo di pari passo si può realmente accompagnare il malato nel suo percorso di cura, restituendogli una dignità fisica, ma soprattutto emotiva.

In questo periodo conosce, infatti, un malato terminale – David Tasma – con il quale in poco tempo costruisce un solido legame innamorandosene al punto di scegliere di assisterlo ogni giorno, aiutandolo ad affrontare serenamente la morte. David, umile operaio di origine polacche, credendo profondamente nel progetto di Cicely di fondare una casa di cura dedicata esclusivamente all'assistenza di malati cronici e terminali, decide di lasciarle tutto quello che possiede ovvero solo 500 sterline, come contributo per la realizzazione di quest'opera.

Così Cicely, consapevole che per realizzare il suo progetto ed essere presa sul serio, dovesse agire in qualità di medico e non di infermiera, si iscrive alla facoltà di medicina laureandosi nel 1957. Studia e mette a punto, pertanto, un progetto sull'attenuazione del dolore nei pazienti attraverso una somministrazione regolare dei farmaci attraverso dosi minori, ma costanti che potessero alleviare i loro dolori senza creare dipendenza (es. morfina).

Questo approccio al dolore unito all'attenzione per la cura della persona del malato, diventano i capisaldi del *St. Christopher's Hospice* (così intitolato in memoria del patrono dei viandanti) che vede finalmente la luce nel 1967. Si tratta di un istituto dedicato a persone malate terminali di cancro o di altre malattie, ma anche anziani e malati cronici costretti a letto, definito da lei stessa come «*un ospedale e una casa*».

L'intento della Saunders era quello di liberare il malato non solo dalle sofferenze fisiche, ma anche e soprattutto da quelle sociali e spirituali nelle quali cadevano sentendosi abbandonati; ella è riuscita a dimostrare che il paziente trattato non più solo in quanto tale, ma anche come persona con una sua dignità, reagisce meglio alle cure arrivando alla fine del suo cammino più serenamente, soprattutto se non lasciato solo, soprattutto se circondato dalle persone care senza sentirsi un peso di cui liberarsi. È riuscita a donare nuovamente senso e significato alla malattia, anche quando sembra non

esserci più speranza, perché alla fine la speranza è fatta di piccole cose: attenzioni, cure, empatia, compassione, presenza, amore.

Cicely è riuscita in un'impresa eroica, dimostrando in realtà una cosa molto elementare: tutti abbiamo bisogno di sentirci amati e tutti, se abbiamo qualcuno al nostro fianco a tenerci la mano, sappiamo affrontare anche le tempeste più forti e le sofferenze più grandi.

Così che alla fine della corsa ognuno potrà dire:

«*E hai ottenuto quello che volevi da questa vita, nonostante tutto?*

Sì.

E cos'è che volevi?

Potermi dire amato, sentirmi amato sulla terra»[2].

Chiara Airoma

[2] R. CARVER, *Ultimo frammento*, in *Orientarsi con le stelle. Tutte le poesie*. Ed. Minimum fax, 2016.

COMITATO DI VALUTAZIONE

Prof. Avv. Gianni Ballarani, Ordinario di Diritto privato – Università Pontificia Lateranense

Prof. Luigi Barbieri, Ordinario di Diritto ecclesiastico e canonico – Università degli Studi di Teramo

Prof. Francesco Botturi, Ordinario di Filosofia morale – Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Avv. Gianluca Briganti, Abilitato alle funzioni di Professore Associato di Diritto dell'Economia

Prof. Alessandro Candido, Associato di Diritto costituzionale e pubblico – Università di Milano "Bicocca"

Dott. Antonio Casciano, Giurista, Bioeticista e Dottore di ricerca in Etica e Filosofia politico-giuridica – Università degli Studi di Salerno

Prof. Giuseppe Chiara, Ordinario di Diritto costituzionale – Università di Catania

Prof. Avv. Angelo Contrino, Ordinario di Diritto tributario – Università Bocconi

Prof. Luigi Cornacchia, Ordinario di Diritto penale – Università degli Studi di Bergamo

Prof. Gaetano Dammacco, Ordinario di Diritto ecclesiastico e Diritto canonico – Università degli studi di Bari "Aldo Moro";

Prof. Avv. Alessandro di Majo, Docente a contratto di Diritto Sportivo – Università degli Studi di Roma Tre

Prof. Avv. Francesco Farri, Associato di Diritto finanziario – Università degli Studi di Genova

Prof. Andrea Favaro, Associato di Filosofia del diritto – Università di Verona, Visiting Professor – Facoltà di Diritto Canonico "San Pio X" di Venezia

Prof. Manuel Ganarin, Associato di Diritto e Religione – Università di Bologna "Alma Mater"

Prof. Avv. Giovanni Giacobbe, Emerito di Diritto privato, Università LUMSA di Roma

Prof. Armando Lamberti, Ordinario di Diritto pubblico – Università degli Studi di Salerno

Prof. Alessio Lanzi, già Ordinario di Diritto penale nelle Università di Parma, Milano e Milano Bicocca

Dott.ssa Lucia Leoncini, Giudice del Tribunale di Pistoia

Prof. Avv. Carmelo Leotta, Associato di Diritto penale – Università Europea di Roma

Prof. Giacomo Samek Lodovici, Associato di Filosofia morale – Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Prof. Marco Maugeri, Ordinario di Diritto commerciale – Università Roma Tre

Prof.ssa Francesca Oliosi, Ricercatrice e Docente a contratto di Diritto e Religione – Università di Trento

Prof. Mauro Paladini, Ordinario di Diritto privato – Università di Milano "Bicocca"

Prof.ssa Cristiana Maria Pettinato, Associata di Diritto canonico e diritto e religione in Europa – Università di Catania

Prof. Avv. Filippo Vari, Ordinario di Diritto costituzionale – Università Europea di Roma

Prof. Francesco Zini, Associato di Filosofia del diritto – Università di Siena

GLI AUTORI

MAURO RONCO, Avvocato in Torino e Professore Emerito di Diritto penale presso l'Università degli Studi di Padova

ALDO ROCCO VITALE, Docente di Filosofia del Diritto presso l'Università Europea di Roma

GIULIA BOVASSI, *Associate Researcher* Cattedra UNESCO in Bioetica e Diritti Umani presso l'Università Europea di Roma

MARINA BUFFONI, Esperto di Intelligenza Artificiale e Consigliere presso l'Agenzia per la Cybersicurezza Nazionale

FRANCESCO VERMIGLI, Professore di Cristologia e Storia dei Concili presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale

ANTONIO CASCIANO, Bioeticista e Dottore di ricerca in Etica e Filosofia politico-giuridica presso l'Università degli Studi di Salerno

GIUSEPPE MARRA, Presidente del Tribunale di Aosta

CHIARA AIROMA, Avvocato, Assistente di studio presso il Consiglio Superiore della Magistratura

SOMMARIO

Fascicolo 2-2025

Pag.

In questo numero 3
di Mauro Ronco

Sezione Studi 5

Unione europea, deficit democratico e sovranismo tecnocratico 6
di Mauro Ronco

1. Primato della legalità europea e crisi democratica: un'analisi sulla sovranità nazionale erosa da Maastricht e da Lisbona e governance tecnocratica − 2. La fallace profezia di Habermas sulla possibile democratizzazione dell'Unione − 3. La costruzione di un super-Stato sulle regole del libero scambio e della concorrenza economica − 4. Il rifiuto delle radici cristiane dell'Europa – 5. La governance 'comitologica' e la disintegrazione politica dell'Unione europea – 6. Conclusioni.

Lineamenti per una teoria generale dei diritti alla fine della vita 19
di Aldo Rocco Vitale

1. Introduzione − 2. Per una teoria generale dei diritti alla fine della vita – 3. I diritti di fine vita impropri – 3.1. Il diritto di morire – 3.2. Il diritto di essere medicalmente assistiti al suicidio – 3.3. Il diritto di vendere i propri organi – 3.4. Il diritto di pretendere gli organi altrui – 3.5. Il diritto di disporre dei propri gameti o embrioni crioconservati – 4. I diritti di fine vita propri – 4.1. Il diritto alla tutela della dignità personale – 4.2. Il diritto al consenso informato – 4.3. Il diritto di rifiutare le terapie – 4.4. Il diritto di non essere abbandonato – 4.5. Il diritto di essere curato – 4.6. Il diritto di non soffrire – 4.7. Il diritto di essere lasciati morire – 4.8. Il diritto di donare i propri organi – 4.9. Il diritto di disporre del proprio cadavere – 4.10. Il diritto all'obiezione di scienza e di coscienza – 5. Conclusioni.

Disforia di genere nei minori e problemi bioetici 58
di Giulia Bovassi

1. Introduzione – 2. Appropriatezza terapeutica e principio terapeutico – 3. Principio di precauzione – 4. Consenso informato – 5. Conclusioni.

L'eclissi del discernimento: riflessioni sull'antropocentrismo giuridico dinanzi all'automazione decisionale 78
di Marina Buffoni

1. Introduzione. Il mutamento di paradigma tra tecnica e diritto – 2. L'intelligenza artificiale nel prisma della normativa europea – 3. Ontologia del decidere: calcolo algoritmico vs. discernimento umano – 4. La lezione di Rosario Livatino: il magistrato tra indipendenza e responsabilità − 5. Per un'ecologia del diritto: la "Riserva di Umanità" – 6. Conclusioni. Il diritto come servizio alla persona e ricerca della Verità.

Sezione Atti 88

Convegno del Centro Studi Rosario Livatino, Firenze 6 dicembre 2025
"Disarmare le parole". Riflessioni storiche per la pace in Europa
Parte Prima

Lettera di S.E.R. Card. Pietro Parolin 90

Giustizia e pace si baceranno 92
di Francesco Vermigli

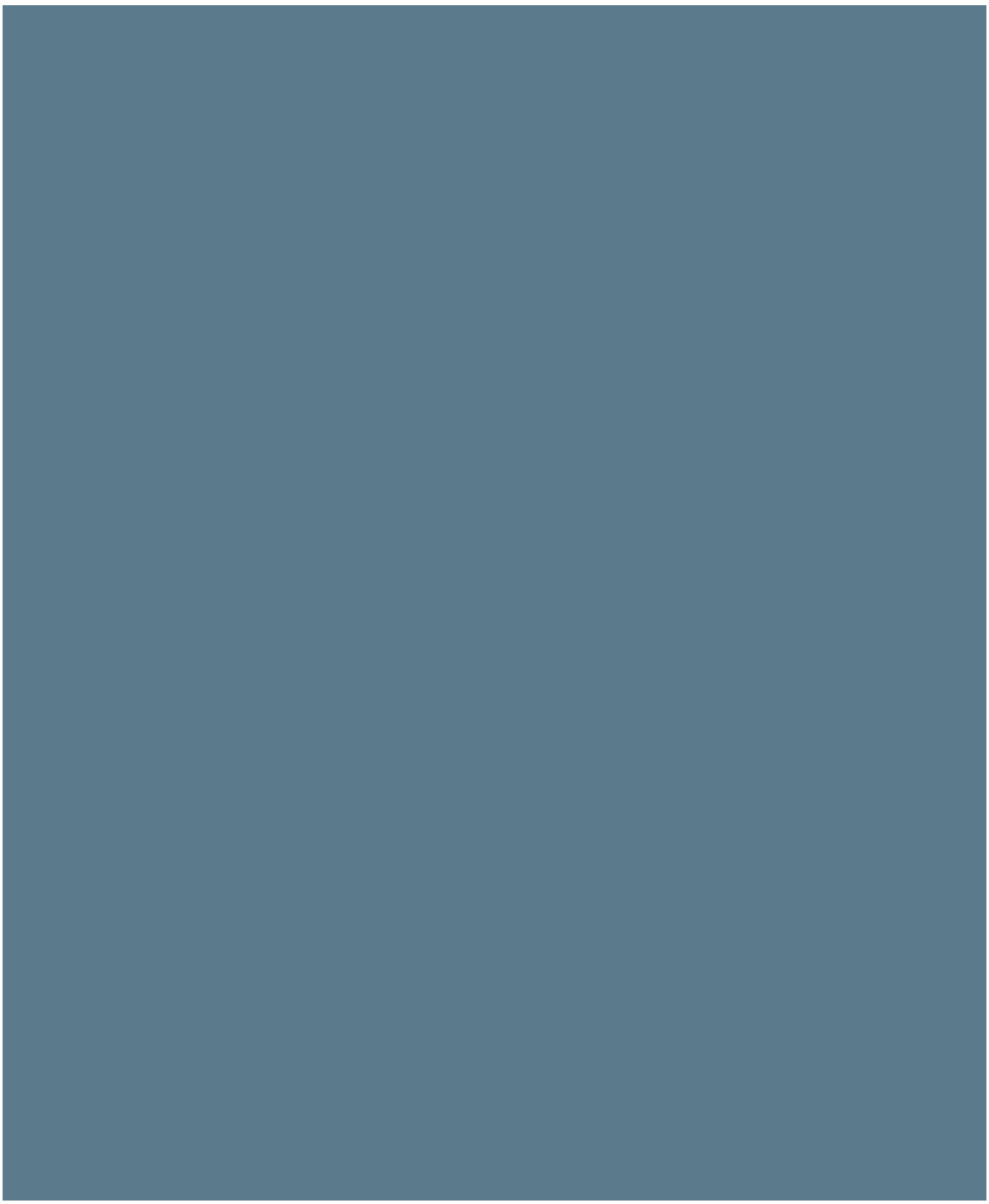
1. Introduzione − 2. Lo stico nel contesto del Salmo 85− 3. La diplomazia «in genere caritatis».

L'umanità in bilico sul "crinale apocalittico" della storia. La profezia di Fatima e il ruolo della Russia sovietica nella visione storico-teologica di Giorgio La Pira 99
di Antonio Casciano

Sezione Recensioni 121

Comitato di valutazione 128

Autori 130



ISSN 2611-5476