

## Antropologia e “nuovi diritti”

Di Alessandro Pizzo\*

Sono passati ormai più di dieci anni da quando il compianto Bobbio, tardivamente riconosciuto quale il più importante filosofo italiano del secolo scorso, suggerì la necessità di un allargamento del ventaglio dei diritti, identificandone alcuni in classi appositamente chiamate “quarta” e “quinta” generazione<sup>1</sup>, a rimarcare uno scarto rispetto alla teoria tradizionale dei diritti (e della giustizia), sino a quel momento ferma al riconoscimento dei diritti umani e politici. La (tanto auspicata) *età dei diritti*, però, non si è mai compiutamente realizzata, nonostante il fiorire di diritti fondamentali nel cambio di centuria<sup>2</sup> e sotto l’influenza del movimento costituzionale<sup>3</sup> teso a codificare un *corpus* giuridico (e valoriale) comune per il continente europeo.

Nella prospettiva dell’antropologia giuridica il riconoscimento da parte del legislatore dell’esistenza di nuovi diritti (p.e. quelli derivanti dalle nuove tecnologie e dall’informazione<sup>4</sup>)<sup>5</sup> comporta necessariamente che si ponga la questione seguente:

[Q] i nuovi diritti sono determinati (o determinano) la *cultura* giuridica sottostante?

In altri termini, il problema consiste nella difficoltà a stabilire il rapporto di causa ed effetto tra il riconoscimento normativo di un dato diritto e la cultura soggiacente della comunità che recepisce proprio quel dato diritto.

La cultura comporta il riconoscere nuovi diritti perché ciò sarebbe solo un adeguamento del sistema normativo al patrimonio culturale soggiacente? Oppure, il riconoscimento di un nuovo diritto può darsi anche senza che la cultura di base lo abbia ancora riconosciuto? Si potrebbe pensare che la cultura consenta il successivo riconoscimento normativo del nuovo diritto, ma molto spesso l’impressione è quella opposta, che sia l’iniziativa normativa a comportare un adeguamento culturale.

La questione [Q] di particolare rilevanza ai fini dell’*antropologia giuridica* va, però, affrontata con un’ottica differente, discutendo un caso che è all’ordine del giorno. Chi scrive, ovviamente, non ha alcuna ragione di volersene approfittare, dato che non è lecito approfittarsi della sofferenza altrui, ma è indicativo esattamente del problema che si sta discutendo.

Noi abbiamo la situazione seguente: un malato terminale che vive solo grazie a date cure, chiede ripetutamente, ed insistentemente, che il supporto vitale, l’unico che lo leghi a questa valle di lagrime, venga sospeso. Omettendo altri particolari, che in altri modi chi legge potrà senza difficoltà reperire, se lo ritiene necessario, diciamo

---

\* [LabLogica Group](#).

<sup>1</sup> N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992.

<sup>2</sup> L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma – Bari, 2000.

<sup>3</sup> P.e. G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.

<sup>4</sup> G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. Ottocento e novecento*, Laterza, Roma – Bari, 2005.

<sup>5</sup> S. Castignone, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Laterza, Roma – Bari, 1998.

che il dibattito pubblico ha cominciato a discutere di *accanimento terapeutico, libertà di cura, eutanasia, libertà del singolo, etc.*

Facendo ricorso alla logica, formalizziamo, ai fini di una migliore comprensione della materia trattata, la situazione nel modo che segue:

stia 'A' per "Welby non vuol essere più curato"

stia 'B' per "sospendere le cure ad un malato terminale"

stia 'C' per "sospendere le cure ad un malato terminale, vuol dire farlo morire"

Il ragionamento di Welby era il seguente:

[RW<sub>pro</sub>]

(1) se A, allora B;

(2) A;

(3) (quindi) B.

Il contro-ragionamento degli oppositori di Welby aggiunge al ragionamento [RW] la seguente catena di derivazione:

[RW<sub>contra</sub>]

(4) se B, allora C;

(5) B;

(6) (allora) C

Al di là delle questioni formali soggiacenti a qualsiasi formalizzazione logica, e che non intendiamo certo affrontare in questa sede, mettiamo tra parentesi la questione se il nesso tra la semantica degli enunciati formalizzati e lo schema di ragionamento adoperato (*Modus Ponens*) sia adeguato per il discorso che stiamo sviluppando.

Il fatto che B implichi C, a differenza dei *pro* – Welby che si limitano a derivare B, mette di fronte alla seguente considerazione deontica di C:

C<sub>D</sub>= "sospendere le cure mediche estreme ad un malato terminale vuol dire farlo morire"

Ma ciò viola la deontologia medica: compito del medico è curare, non dare la morte (*primum non nocere*).

Per di più, è obbligatorio che il medico curi il paziente e la deontologia medica impone proprio tale obbligo.

Diciamo, allora, che:

stia 'W' per "il medico cura i pazienti"

stia 'I' per "la deontologia medica impone 'W'"

Utilizzando gli operatori deontici, ‘O’ per l’enunciazione *obbligatoria*, otteniamo gli *status deontici*, importanti all’interno di una considerazione, anche culturale, dei sistemi normativi, che hanno una logica<sup>6</sup>, seguenti:

OW [leggi: è *obbligatorio che il medico curi i pazienti*]

OI [leggi: è *obbligatorio che la deontologia medica imponga che i medici curino i pazienti*]

Pertanto, la conclusione (6) contrasta con ‘OW’. Contrasta, cioè, con il fondamento assiologico che una comunità (cultura) attribuisce alla medicina, curare non omettere di curare.

In più, la conclusione ‘C’ impone di porsi (aporeticamente) le ulteriori questioni seguenti:

(Q<sub>1</sub>) “qual è il fine della medicina?”;

(Q<sub>2</sub>) “in che modo i singoli casi derogano ai valori comuni e generali?”

Infatti, se si può dire che il medico possa anche non curare, qual è più la sua funzione?

I fautori di una posizione più morbida, chiedono solo che per alcuni casi (esattamente, come quello doloroso di Welby) non valga la norma, che si possa derogare a ‘OW’ e ‘OI’. Che cioè i casi possano derogare, anche non in modo definitivo, le prassi comuni e generali<sup>7</sup>. Ma il caso, forse, non cambia l’universo valoriale? Ecco, allora, che nel momento in cui viene accordata plausibilità alle richieste di Welby qualcosa, rispetto alle situazioni descritte da ‘OW’ e ‘OI’, in termini di antropologia giuridica deve essere cambiato.

La bioetica, o scienza della vita<sup>8</sup>, chiedendosi quale sia il valore della vita umana e quali i comportamenti da tenere al cospetto delle situazioni più difficili [*hard cases*]<sup>9</sup> in materia biomedica, dà luogo alle seguenti due argomentazioni bioetiche:

Argomentazione<sub>BIOETHIC1</sub> = “il soggetto sceglie cosa fare della propria vita; il soggetto sceglie di interrompere le cure; il medico deve fare la volontà del paziente”;

Argomentazione<sub>BIOETHIC2</sub> = “il soggetto, benché sofferente, non dispone della propria vita; benché possa desiderare una ‘dolce vita’, nessuno è autorizzato ad interrompere le cure”

La prima argomentazione autorizza il ragionamento (1) – (3), e non l’aggiunta [RW<sub>contra</sub>], quindi la conclusione ‘B’, non ‘C’. La seconda argomentazione bioetica,

---

<sup>6</sup> G. Di Bernardo, *Introduzione alla logica dei sistemi normativi*, Il Mulino, Bologna, 1972.

<sup>7</sup> E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma – Bari, 2000.

<sup>8</sup> M. Aramini, *Introduzione alla bioetica*, Giuffrè, Milano, 2003<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> M. Mori (ed.), *Questioni di bioetica*, Riuniti, Roma, 1988.

invece, produce il ragionamento (4) – (6), non limitandosi alla sequenza [RW<sub>pro</sub>], quindi la conclusione ‘C’, non ‘B’.

Le due posizioni, pur non esaustive del campo delle discussioni bioetiche possibili<sup>10</sup>, esprimono due *visioni del mondo* totalmente differenti (e contrapposte):

*rispettivamente,*

EQV [*Etica della Qualità della Vita*] [gli unici comportamenti validi sono quelli che migliorano la qualità della vita dei singoli];

TSV [*Teoria della Sacralità della Vita*] [la vita non è a disposizione degli uomini ed è sempre degna di essere vissuta, in ogni sua condizione di qualità]<sup>11</sup>

I sostenitori dell’EQV sostengono il primo ragionamento bioetico [RW<sub>pro</sub>] secondo il quale la qualità di vita di Welby non era (più) desiderabile. In forza di tale considerazione, costoro sostengono che sia possibile, anzi necessario, staccare la spina a Welby (come effettivamente è stato fatto) per consentirgli di non soffrire più (linee (1) – (3)).

I sostenitori della TSV sostengono il secondo ragionamento bioetico secondo il quale la vita di Welby non si riduce a staccare o meno la spina. In forza di tale considerazione, costoro sostengono che non fosse possibile, anzi come fosse impossibile, staccare la spina a Welby anche perché fare ciò sarebbe andato contro l’etica biomedica (il giuramento di Ippocrate) (linee (4) – (6)).

Due visioni del mondo, due antropologie differenti dell’uomo e del suo posto di fronte ai misteri insondabili dell’esistenza.

Ma due antropologie che proprio la vivacità, anche polemica del dibattito relativo, mostrano la non ancora dominanza dell’una rispetto all’altra nell’agone delle questioni pubbliche.

L’EQV e la TSV insieme non esauriscono la totalità delle posizioni antropologiche in materia bioetica, il senso della loro contrapposizione va colto solo nella presa d’atto delle due posizioni culturali agli estremi poli della congiunzione tra i valori e le regole condivise da una comunità, e in forza e in funzione dei quali ognuno singolarmente e collettivamente agisce.

C’è però un qualcosa di più che sfugge alla formalizzazione delle argomentazioni addotte *pro* o *contra* i desideri di Welby e che è legato ai contenuti del dibattito politico attuale. Un *quid* che è connesso alla storia della democrazia italiana e alle vicissitudini politiche recenti in materia di *terapia del dolore, laicismo, sperimentazione su cellule staminali, riproduzione assistita*. Ebbene, la richiesta di Welby torna in fin dei conti utile per sostenere richieste che vanno ben oltre i desideri singoli. In altre parole, si adopera la triste vicenda di Welby, oggi conclusasi, per giustificare in sede pubblica richieste in materia di *eutanasia*. O, almeno, questo

---

<sup>10</sup> G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Paravia, 2005.

<sup>11</sup> E. Agazzi (ed.), *Quale etica per la bioetica?*, Angeli, Milano, 1993.

sembrerebbe emergere dai ripetuti tentativi di Welby di smarcarsi da quei politici che si sentono in dovere di patrocinare la sua “battaglia” (per ottenere *altro*).

Ma cosa voleva *davvero* Welby perché possa dirsi che la sua lotta sia stata strumentalizzata?

Egli chiedeva che fosse staccata la spina che gli consentiva di respirare ma che prima fosse comunque sottoposto a massicce dosi di anestetici.

Rispetto alla prima parte della richiesta ognuno può ritenere che possa, considerati gli estremi della situazione, essere presa in considerazione dato che si configurerebbe un caso di “accanimento terapeutico”. Infatti, egli si trovava in una situazione di malattia terminale in cui i mezzi terapeutici andavano oltre i limiti (naturali?) che si pongono affinché una vita possa qualificarsi (davvero) umana (sproporzione tra condizioni di salute e leciti fini della terapia). Si trattava, cioè, solo di terminare un accanimento (inutile e sproporzionato) della cura. Ma a questo punto è la seconda parte della richiesta che suscita alcuni sospetti. Cosa vuol dire la richiesta che prima dell’interruzione delle cure si venga sottoposti a massicce dosi di antidolorifici? Vuol dire non voler soffrire. E sino a questo punto si potrebbe pure essere d’accordo. Ma se ciò si aggiunge alla conseguenza inevitabile dell’interruzione della terapia, emerge come la richiesta di Welby non fosse, come si poteva erroneamente credere, la giustificata richiesta di cessare terapie inutili, ma di poter morire senza sofferenza. Il ragionamento [RW<sub>pro</sub>] è, in altri termini, la richiesta camuffata di *eutanasia*. Mentre quello [RW<sub>contra</sub>] il rifiuto di questa richiesta.

Rispetto alla volontà cosciente e decisa del singolo in casi specifici e non augurabili di morire in modo “dolce” qual è l’atteggiamento della cultura comunitaria? Oppure, quale potrebbe essere in un contesto (laico) civile<sup>12</sup> e di assenza di verità in etica<sup>13</sup>?

E qui torniamo al problema di *antropologia giuridica*<sup>14</sup>.

Recentemente il tribunale civile s’è pronunciato in merito alla richiesta di Welby, rigettando la motivazione. Infatti, se Welby è ricorso alla *trama aperta* [*open texture*] del linguaggio giuridico<sup>15</sup>, per nascondere dietro la richiesta di sospensione delle cure (permanenti e continuative) la richiesta di morire (e dolcemente), il tribunale riconosce sì un diritto del paziente a non curarsi più (un diritto al non accanimento terapeutico, non a morire su volontà), ma in assenza di qualsiasi dettato normativo si dichiara inabile a decidere (presenza di principi ed interessi legittimi, ma non tutelati giuridicamente).

Non si tratta di prendere i diritti sul serio<sup>16</sup>, ma di rispondere alle domande suscitate: cos’è che ha il primato tra la cultura di una comunità e l’insieme delle regole elaborate e condivise<sup>17</sup>? Cos’è che viene prima? La cultura o le regole?

---

<sup>12</sup> U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano, 1998.

<sup>13</sup> U. Scarpelli, *L’etica senza verità*, Il Mulino, Bologna, 1982.

<sup>14</sup> M. Barberis, *Filosofia del diritto. Un’introduzione teorica*, Il Mulino, Bologna, 2003.

<sup>15</sup> L. H. A. Hart, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino, 1965 e U. Scarpelli – P. Di Lucia, *Il linguaggio del diritto*, LED, Milano, 1994.

<sup>16</sup> R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna, 1989.

La narrazione di questa, pur infelice, storia, che ha visto una conclusione così determinata da parte di quanti hanno preso a cuore l'estrema volontà del morente e che hanno accondisceso alle sue richieste, sembra voler fornire una risposta alla questione iniziale [Q]. Infatti, essa ci dice che prima viene il *fondamento antropologico* e poi la *trama* dei rapporti giuridici. Anche in presenza di cd. “nuovi diritti” (quale potrebbe, infatti, dirsi quello di morire su scelta e senza soffrire).

---

<sup>17</sup> A. PIZZO, *Il diritto tra cultura e azione umana. Frammenti di antropologia del diritto*, “Diritto & diritti. Electronic Law Review”, Ragusa, 30 Marzo 2006 (contenuto on – line: <http://www.diritto.it/art.php?file=/archivio/21793.html>).

## Indice analitico e dei nomi

### —A—

accanimento terapeutico; 2; 5  
Agazzi; 4; 8  
Antropologia; 1  
antropologia giuridica; 1; 3; 5  
antropologie; 4  
Aramini; 3; 8  
argomentazione; 3

### —B—

Barberis; 5; 8  
bioetica; 3; 4; 8  
Bobbio; 1; 8

### —C—

Castignone; 1; 8  
*cellule staminali*; 4  
comunità; 1; 3; 4; 5  
cultura; 1; 3; 5; 8  
*cura*; 2; 5  
curare; 2; 3

### —D—

deontologia; 2; 3  
Di Bernardo; 3; 8  
Di Lucia; 5; 8  
*diritti*; 1; 5; 6; 8  
diritto del paziente; 5  
Dworkin; 5; 8

### —E—

*Etica della Qualità della Vita*; 4  
*eutanasia*; 2; 4; 5

### —F—

Fassò; 1; 8  
Ferrajoli; 1; 8  
fondamento antropologico; 6  
Fornero; 4; 8

### —H—

Hart; 5; 8

### —L—

*laicismo*; 4  
Lecaldano; 3; 8  
linguaggio giuridico; 5

### —M—

malato terminale; 1; 2; 5  
medicina; 3  
medico; 2; 3  
Mori; 3; 8  
morte; 2

### —O—

operatori deontici; 3

### —P—

Pizzo; 1; 5; 8

### —R—

ragionamento; 2; 3; 4; 5  
regole; 4; 5  
richiesta di morire; 5  
*riproduzione assistita*; 4

### —S—

Scarpelli; 5; 8  
sistemi normativi; 3; 8  
sospendere le cure; 2  
sospensione delle cure; 5  
*status deontici*; 3

### —T—

*Teoria della Sacralità della Vita*; 4  
*terapia del dolore*; 4  
trama dei rapporti giuridici; 6  
tribunale; 5

### —V—

valori; 3; 4  
*visioni del mondo*; 4

### —W—

Welby; 2; 3; 4; 5

### —Z—

Zagrebel'sky; 1; 8

## Bibliografia essenziale

- E. Agazzi (ed.), *Quale etica per la bioetica?*, Angeli, Milano, 1993.
- M. Aramini, *Introduzione alla bioetica*, Giuffr , Milano, 2003<sup>2</sup>.
- M. Barberis, *Filosofia del diritto. Un'introduzione teorica*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- N. Bobbio, *L'et  dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992.
- S. Castignone, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Laterza, Roma – Bari, 1998.
- G. Di Bernardo, *Introduzione alla logica dei sistemi normativi*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna, 1989.
- G. Fass , *Storia della filosofia del diritto. Ottocento e novecento*, Laterza, Roma – Bari, 2005.
- L. Ferrajoli, *I diritti fondamentali*, Laterza, Roma – Bari, 2000.
- G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Paravia, 2005.
- L. H. A. Hart, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino, 1965.
- E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma – Bari, 2000.
- M. Mori (ed.), *Questioni di bioetica*, Riuniti, Roma, 1988.
- A. Pizzo, *Il diritto tra cultura e azione umana. Frammenti di antropologia del diritto*, "Diritto & diritti. Electronic Law Review", Ragusa, 30 Marzo 2006 (contenuto on – line: <http://www.diritto.it/art.php?file=/archivio/21793.html>).
- U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano, 1998.
- U. Scarpelli, *L'etica senza verit *, Il Mulino, Bologna, 1982.
- U. Scarpelli – P. Di Lucia, *Il linguaggio del diritto*, LED, Milano, 1994.
- E. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.