

Chi decide per chi? Il caso di Aruna Shanbaugh e l'eutanasia nell'India di oggi

di *Tommaso Bobbio*

Premessa

Se si associa l'India a un discorso sulla morte, il primo pensiero va all'idea della reincarnazione, al ciclo di morti e rinascite che fa parte del percorso di ciascuna anima individuale. Parole come reincarnazione, *karma*, *nirvana* sono diventate luoghi comuni nel lessico della nostra vita e della nostra cultura a simboleggiare un atteggiamento apparentemente distaccato e un po' fatalista nei confronti della vita e della morte. Nel calderone di immagini e miti orientalisti contemporanei, l'India ricopre sicuramente un ruolo importante a metà tra il folklore della povertà, perfettamente rappresentato dal film *Slumdog Millionaire* di Danny Boyle (2008), e la sempreverde fascinazione per tutto ciò che attiene all'ambito della spiritualità, dallo yoga alla meditazione, alla medicina ayurvedica.

La lista degli stereotipi a sfondo indiano è lunga e non è nelle possibilità né nello scopo di questo testo analizzarli e smitizzarli; allo stesso tempo, però, non ci si può avvicinare a un discorso sulla morte e sul fine vita nel Subcontinente indiano senza tenere in considerazione il bagaglio di preconcetti che fa parte della nostra visione dell'India, quando ancora oggi è possibile leggere in un manuale di storia per le scuole medie che tra i benefici effetti del colonialismo nel Subcontinente ci fu che gli Inglesi «proibirono il suicidio delle vedove, che venivano arse vive nel rogo della salma del marito».¹ Al di là delle distorsioni storiche e culturali nella creazione di un immaginario che da sempre attira l'attenzione ma che allo stesso tempo è poco appro-

¹ V. Calvani, *Storimondi, III. Il Novecento e l'età attuale*, Mondadori Scuola, Milano 2014, p. 76.

fondito e conosciuto al di fuori dei circoli accademici, la panoramica sulla morte e il fine vita nell'India contemporanea proposta in questo articolo ha due obiettivi: primo, quello di aprire una finestra sulla complessità degli aspetti filosofici legati alla concezione della morte e ai rituali che la circondano, soprattutto nella tradizione hindu; secondo, analizzare le tappe attraverso cui si è arrivati oggi a una legge che regola la pratica definita come «eutanasia passiva», ossia la sospensione dei trattamenti medici nei confronti di pazienti in coma o in stato vegetativo permanente o di malati terminali, permettendo così loro di morire.

L'India è un Paese dove, per esempio, la pratica del digiuno fino alla morte trova una sua storia e legittimità nella tradizione religiosa jain (*santhara*) e hindu. Allo stesso tempo i famosi 'digiuni fino alla morte', adottati da Gandhi come arma contro il governo coloniale inglese, portarono a livello di battaglia politica estrema una pratica che rimandava al rapporto di interdipendenza tra i governanti e gli uomini religiosi. La pratica del digiuno fino alla morte mette in luce tutta la complessità del rapporto tra tradizioni e diritto nella cultura della morte in India: da un lato è divenuta un simbolo delle battaglie non-violente in tutto il mondo; dall'altro incontra, nell'India post-coloniale, una tradizione giuridica che mutua dal diritto anglosassone il concetto di *parens patriae* per cui l'autorità politica, il governo, in quanto padre della patria ha la responsabilità, e il dovere, di decidere per il bene dei suoi cittadini. In un Paese dove il tentativo di suicidio è ancora considerato reato, la protesta politica del digiuno diventa quindi un atto illegale, prima ancora che una forma di ricatto, e il governo-padre può decidere di sottoporre il digiunante ad alimentazione forzata. È in questo labirinto, che si dipana tra tradizione e diritto, che si possono trovare contemporaneamente i casi di Irom Sharmila, un'attivista proveniente dallo Stato del Manipur, che ha portato avanti uno sciopero della fame per sedici anni, dal 2000 al 2016, protestando contro gli abusi delle forze speciali di polizia, passando attraverso infiniti cicli di alimentazione forzata in ospedale, rilascio, ripresa del digiuno, arresto e ripresa dell'alimentazione forzata, e della comunità Jain del Rajasthan che, nel 2015, si appella all'Alta Corte dello Stato contro una sentenza che vietava la pratica del *santhara*, giudicata come suicidio, portando la questione fino alla Corte

Suprema che nello stesso anno emetterà un verdetto legittimando le richieste della comunità.²

L'India post-coloniale fu costruita su un'idea molto forte e definita di 'secolarismo', dove il rapporto tra lo Stato e le varie comunità religiose è basato non su una separazione netta ma su un rispetto reciproco e su politiche attive.³ Il caso di Aruna Shanbaugh, un'infermiera che dal 1973 era tenuta in vita in stato vegetativo permanente in un ospedale di Mumbai, ha portato il tema dell'eutanasia fino alla Corte Suprema indiana che, interrogata sull'opportunità di autorizzare l'eutanasia in alcuni specifici casi, ha esplorato implicazioni filosofiche, morali e politiche riguardanti i confini tra la vita e la morte. In linea con la tradizione secolare dello Stato post-coloniale, i giudici della corte si pongono di fronte a tali quesiti da una prospettiva razionalista e distaccata rispetto alle tradizioni di pensiero religioso del Subcontinente, guardando piuttosto alla storia giuridica anglosassone e, quindi, a sentenze su tematiche affini in Paesi quali la Gran Bretagna, gli Stati Uniti e il Canada.

I dibattiti su eutanasia, digiuno rituale, suicidio e morte oscillano quindi tra una tradizione giuridica direttamente ereditata dal mondo anglosassone e una visione filosofica e culturale, in particolare quella hindu, che influenza significativamente il modo in cui questi argomenti vengono trattati. Significativa è la quasi totale assenza in questi dibattiti del piano politico, se si considera il fatto che già una prima sentenza nel 2011 invitava il governo a legiferare in materia di eutanasia passiva e che, in mancanza di intervento, è stata nuovamente la Corte Suprema a esprimersi nel 2018. Per provare a capire un po' meglio il quadro culturale e storico all'interno del quale si è arrivati alla sentenza della Corte Suprema, è però utile fare un passo in un'altra direzione, quella di una tradizione di pensiero che guarda al rapporto tra la vita e la morte in maniera molto differente dalla nostra.

² *Rajasthan High Court bans Jain Ritual of Fasting unto Death*, «Hindustan Times», 10 August 2015 [consultato online nel novembre 2018]; *India's Supreme Court Permits Jains, a Prominent Religious Group, to Fast to Death*, «Time», 31 August 2015 [consultato online nel novembre 2018].

³ Martha Nussbaum fa notare che la Costituzione indiana contiene garanzie contro la discriminazione su base religiosa più che ogni altra costituzione (articoli dal 15 al 30) (cfr. M. Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence and India's Future*, Permanent Black, New Delhi 2007, in particolare pp. 123 ss.).

La 'mortificazione' di Indra

Uno dei miti raccontati nel *Brahma-vaivarta Purana* aiuta a comprendere la relazione tra nascita, vita e morte nella cultura religiosa hindu.⁴ La storia racconta che Indra, re degli dèi e protettore della vita e del tempo, uccise con le sue folgori il demone Rudra, che teneva prigioniere le acque del cielo condannando il mondo a una terribile siccità. Sconfitti, i titani si ritirarono e gli dèi tornarono a regnare dalla sommità del monte che sta al centro della Terra. Per ristabilire l'ordine Indra fece ricostruire tutte le dimore degli dèi sulla sommità del monte, mentre per celebrare la propria gloria progettò per sé il più grandioso dei palazzi e chiamò Viśvakarman, il dio-creatore, architetto degli dèi, per costruirlo. Nell'arco di un anno Viśvakarman costruì una dimora grandiosa, con palazzi meravigliosi, giardini, laghi e torri ma, mentre procedeva nei lavori, le pretese di Indra aumentavano, seguendo visioni sempre più grandiose di altri palazzi e padiglioni. Ogni volta che arrivava per dare il suo giudizio sull'opera, Indra assegnava ulteriore lavoro a Viśvakarman, il quale ben presto si ritrovò ridotto alla disperazione per un compito che non sarebbe finito mai.

Decise così, l'architetto divino, di chiedere aiuto a un'autorità superiore anche a Indra e si recò in segreto in visita al dio Brahmā, il creatore, per protestare. Brahmā era seduto in meditazione su un fiore di loto, simbolo dell'energia e della grazia divina, e il gambo del fiore cresceva dall'ombelico di Viṣṇu, che è il dio dormiente, il cui sogno è l'universo. Viśvakarman espose il suo problema e Brahmā lo assicurò dicendogli che se ne sarebbe occupato; poi, mentre l'architetto degli dèi discendeva nella città degli dèi, Brahmā si recò al cospetto di Viṣṇu per riferire il problema. Questi ascoltò in beatifico silenzio e con un semplice accenno del capo lasciò intendere che la richiesta di Viśvakarman sarebbe stata esaudita.

Il mattino dopo, di fronte alle porte del palazzo di Indra comparve un gruppo di bambini, tutti riuniti intorno a un giovane brahmano, vestito come un pellegrino e che «splendeva con il fulgore della sapienza».

⁴ Il racconto qui presentato è tratto dalle versioni riportate da H. Zimmer in *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano 1993 e da J. Campbell in una serie di interviste con B. Moyers intitolata *The Power of Myth* [consultato online il 3 dicembre 2018].

Indra ricevette il bambino con tutti gli onori, si chinò di fronte a lui e gli chiese quale fosse il motivo della sua visita. Con voce «profonda e dolce come i tuoni all'orizzonte», il bambino disse: «mi è stato riferito che stai progettando il palazzo più grandioso e splendente che ogni Indra prima di te abbia mai costruito. Sono venuto a vedere di persona e sembra proprio vero!».

Con aria stupita e divertita insieme, Indra chiese al fanciullo se avesse conosciuto molti Indra prima di lui. Il bambino rispose:

Indra prima di te? Ne ho visti andare e venire, andare e venire... Vedi, Viṣṇu dorme sull'oceano cosmico, dal suo ombelico spunta il calice di loto, sul quale siede Brahmā in meditazione. Ogni volta che Brahmā apre gli occhi, un mondo si crea, governato da un Indra; ogni volta che chiude gli occhi, quel mondo si dissolve e con esso Indra. Quando ventotto Indra sono spirati, sono trascorsi soltanto un giorno e una notte di Brahmā. Ma l'esistenza di Brahmā, misurata in giorni e notti di Brahmā, dura solo cento e otto anni. A Brahmā subentra un altro Brahmā e non c'è fine al loro numero, per non parlare degli Indra. Quanto agli universi che esistono contemporaneamente fianco a fianco, ognuno con il loro Brahmā e il loro Indra, chi può mai contarne il numero? Sono sicuro che qualcuno dei tuoi sudditi potrebbe pensare che sia possibile contare i granelli di sabbia sulla Terra o le gocce di pioggia che cadono dal cielo. Ma nessuno potrà mai contare tutti quegli Indra.

Mentre il bambino parlava, una processione di formiche fece il suo ingresso nel salone, attraversandolo in buon ordine. Il bambino quando le vide scoppiò in una stupefacente risata, seguita da un silenzio assorto. «Perché ridevi?» chiese Indra, con la voce rotta e la gola secca, «Chi sei tu?». Il bambino rispose: «Non chiedere, a meno che tu non sia pronto a essere ferito». «Chiedo. Insegnami, te ne prego» disse Indra. «Questo è un esercito di antichi Indra. Ognuna di loro, in virtù di atti pii, ascese un tempo al rango di re degli dèi ma poi, per colpa della loro superbia, sono ridiscese in basso e attraverso numerose rinascite sono formiche». Impartita questa lezione il fanciullo brahmano scomparve. Sconcertato e ridotto a qualcosa di insignificante Indra, il re degli dèi, non provava più alcun desiderio di esaltare la propria gloria, convocò Viśvakarman e lo congedò ricoprendolo di onori e ricchezze.

Il mito di Indra e della processione di formiche è stato variamente interpretato e letto nella tradizione filosofica hindu. Un aspetto di immediato interesse è quello del rapporto tra il tempo, la vita, le scelte e l'eterno. Se anche Indra, il potente re degli dèi, è mortale e persino Brahmā, il creatore, e Viṣṇu, il cui sogno abbraccia l'intero universo, hanno una vita soggetta ai cicli di creazione e dissoluzione dell'universo, allora la vita stessa va intesa in una prospettiva più ampia, che superi il legame con il singolo individuo.

Vita, nascita, morte

Non è la vita individuale quindi, ma il ciclo di nascite, vite e morti ad avere un significato in termini di esistenza dell'anima. È stato fatto notare che nelle culture occidentali l'idea della morte è spesso contrapposta alla vita, perché «vita e morte possono essere – e di regola, sono – definiti come stati dell'essere che si escludono l'un l'altro», e il binomio vita-morte è comunemente accettato anche nel linguaggio comune come inestricabile: «non c'è vita senza morte e non c'è morte senza vita».⁵ Nella tradizione vedica, invece, piuttosto che considerarsi opposte, vita e morte si «sovrappongono [...] mostrandosi come due aspetti di un unico fenomeno, preso in considerazione da due punti di vista diversi».⁶ Se vita e morte sono quindi due stati diversi sulla stessa linea dell'esistenza, quest'ultima va meglio intesa in dialettica con la nascita, laddove entrambe, morte e nascita, segnano un «cambio di stato» nel percorso evolutivo dell'esistenza individuale.⁷ L'idea di un passaggio di stato nel percorso esistenziale rende più chiaro il rapporto tra morte e nascita, in cui la morte segna una cesura rispetto allo stato antecedente mentre la nascita una cesura rispetto alla nuova condizione. Parafrasando un passo della *Brhadāranyaka Upaniṣad*, quando un uomo muore «lo portano verso il fuoco [la pira funeraria], e in quel momento il fuoco diventa infatti il suo fuoco, la legna la sua legna, il

⁵ T.P. Van Baaren, *Death*, in M. Eliade (edited by), *Encyclopedia of Religions*, vol. IV, Macmillan Publisher, London and New York 1989, p. 251.

⁶ G.G. Filippi, *Mṛtyu: Concepts of Death in Indian Traditions*, DK Printworld, New Delhi 2005, p. 6 [2nd edition].

⁷ Ivi.

fumo il suo fumo, la luce la sua luce, le ceneri le sue ceneri, le scintille le sue scintille. In questo altare di fuoco le divinità offrono l'uomo, e da questo sacrificio emerge l'uomo, coperto di luce».⁸

Il passaggio rappresentato dalla morte è un momento in cui l'essere abbandona uno specifico stato dell'esistenza per passare a un altro. Da questo punto di vista, quindi, il binomio morte-nascita rappresenta una differenza di prospettiva sullo stesso fenomeno, mentre lo stesso non vale per l'opposto, cioè la coppia nascita-morte, perché in questo caso tra la prima e la seconda intercorre il periodo della vita, in cui l'essere esprime e realizza alcune potenzialità e caratteristiche, prima di passare allo stato successivo. Questo percorso evolutivo propone un modo di relazionarsi alla morte, alla nascita e, di conseguenza, alla vita radicalmente diverso. L'unicità della vita è infatti sempre in relazione a un percorso evolutivo più ampio e complesso, che non comincia con la nascita e non finisce con la morte. Allo stesso tempo, il mito di Indra e della sfilata di formiche ci ricorda due aspetti molto importanti di questo percorso esistenziale: il primo è che anche l'unicità di ciascuna singola vita all'interno del ciclo dell'esistenza è da mettere in dubbio, di fronte alla ripetizione dei cicli della creazione e dell'universo; il secondo è che il percorso di manifestazione e realizzazione delle potenzialità tra un passaggio e l'altro non è necessariamente un'evoluzione in positivo verso stati più puri ed elevati dell'essere: «coloro che non conoscono nessuno di questi percorsi [per raggiungere nuovi stati attraverso il sacrificio, la carità e l'austerità] diventano vermi, uccelli, o esseri striscianti».⁹

In quest'ottica, una concezione ciclica del tempo pone sicuramente il rapporto tra more e vita in una prospettiva diversa e tuttavia bisogna stare attenti a non farsi prendere da facili interpretazioni riguardanti un'idea illusoria di 'eterno ritorno' che non appartiene alle dottrine indiane riguardanti il tempo.¹⁰ Il percorso dell'anima attraverso le varie vite, come detto, è un continuo evolversi e quindi non si ripete mai

⁸ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, in *The Sacred Books of the East*, edited by F.M. Müller, Motilal Banarasidass, New Delhi 1965, VI.II. 13-14, pp. 208-9 [1st edition 1884].

⁹ Ivi, VI.II. 16, p. 209.

¹⁰ G.G. Filippi, *Mṛtyu* cit., p. 100.

uguale a se stesso, anzi: ciascuna vita rappresenta un momento di realizzazione di caratteristiche potenziali che sono uniche e riguardano l'anima quanto il corpo. Sono proprio il rapporto e l'equilibrio tra anima e corpo a determinare la qualità del percorso attraverso la vita e la sua fine, che sarà tanto «migliore» quanto l'abbandono della vita da parte dell'anima sarà «semplice».¹¹ Ma cosa rende una morte «buona»?

«Una buona morte arriva al termine di una vita piena e completa: avendo vissuto abbastanza a lungo per vedere il matrimonio dei figli dei propri figli, ancora nel pieno possesso delle proprie facoltà». Una buona morte è quindi il risultato di una buona vita e allo stesso tempo promette un buono stato dopo la morte.¹² Ma non solo, una buona morte avviene quando non vi è resistenza all'abbandono del corpo e per questo motivo una serie di rituali prevedono, in teoria, una serie di pratiche per preparare il corpo e l'anima all'abbandono della vita in modo naturale. Per questo motivo grande enfasi viene posta in primo luogo sul riconoscimento del momento in cui la vita ha raggiunto un proprio compimento e la morte sta arrivando. Nel riconoscere che la morte è ormai imminente risiede il duplice significato di preparare le persone care, dando istruzioni per esprimere le ultime volontà, e allo stesso tempo di accettare la fine, perché una «cattiva morte [...] è quella in cui il defunto non ha accettato facilmente di rinunciare al proprio corpo».¹³ Riconoscimento e accettazione sono quindi due pre-requisiti fondamentali affinché il soffio vitale possa abbandonare il corpo facilmente. Dal punto di vista rituale, quindi, non sorprende che il digiuno-fino-alla-morte sia, almeno in teoria, considerato come una pratica in alcun modo associabile al suicidio, che anzi aiuta a preparare la persona alla

¹¹ J. Parry, *The End of the Body*, in M. Fehrer, R. Naddaff, N. Tazi (edited by), *Fragments for a History of the Human Body*, part II, Zone Books, New York 1989, pp. 503-4. Esiste una ritualità molto complessa che accompagna i momenti di avvicinamento alla morte e il dopo, ma non è possibile prenderla in considerazione in questo articolo. Si rimanda quindi al contributo di Parry per un approfondimento specifico; a G.G. Filippi, *Mṛtyu* cit. per una discussione approfondita di tutta la ritualità che riguarda i vari passaggi della vita e, per una lettura più divulgativa ma comunque esaustiva nella sua complessità, a R. Calasso, *L'ardore*, Adelphi, Milano 2010.

¹² J. Parry, *The End of the Body* cit., p. 503.

¹³ Ivi, p. 505.

morte, a facilitare il passaggio, perché la morte sia «un atto *volontario* di rinuncia alla vita, un abbandono *controllato* del corpo». ¹⁴

Se nella tradizione hindu il rapporto con la fine della vita è fortemente mediato da una concezione del tempo che stabilisce una continuità nel dualismo morte/vita, per cui una persona non è mai completamente nuova quando nasce, né sparisce completamente quando muore, questa concezione pone l'idea contemporanea del fine vita, e dell'eutanasia in particolare, sotto una luce diversa. Le questioni che si aprono inevitabilmente all'interno di un dibattito sulla legittimità di pratiche di interruzione dell'alimentazione forzata o di azioni che portino attivamente alla morte nel caso di persone in stato vegetativo permanente risuonano con i temi principali della tradizione sulla morte nella cultura hindu. Quando si può considerare terminata la vita? È lecito, in casi in cui il cuore continui a battere ma la persona non presenti alcun tipo di attività cosciente né alcuna capacità di interazione con l'ambiente circostante, considerare la 'persona' come non più viva e quindi procedere con l'eutanasia? E chi può detenere un'autorità tale per prendere una decisione di questo tipo?

Il caso di Aruna Shanbaug, un'infermiera del King Edward's Memorial Hospital (KEM) di Bombay rimasta in stato vegetativo permanente dal 1973 fino alla morte, nel 2015, è diventato il punto centrale di un dibattito sul fine vita, sul diritto a una morte (e come vedremo a una vita) dignitosa, e allo stesso tempo è stato un *casus* giudiziario sul quale la Corte Suprema indiana è stata chiamata a pronunciarsi due volte, andando quindi a modificare il quadro legislativo nel Paese.

Quando finisce la vita?

La sentenza della Corte Suprema sul caso di Aruna Shanbaug è un documento di grande interesse sia dal punto di vista giuridico sia dal punto di vista etico-teorico. I giudici chiamati a pronunciarsi sul caso nel 2011 e nel 2018, infatti, di fronte a una questione complessa e controversa da un punto di vista legislativo, quanto etico e culturale, non si sono limitati a esprimersi tenendo conto del solo contesto legislativo nel Paese e dei precedenti giuridici, ma hanno anche accolto

¹⁴ Ivi, corsivo nel testo.

la necessità di aprire un dibattito sulla questione, riconoscendone in prima istanza le implicazioni mediche, etiche e filosofiche. Perché nel caso di una donna come Aruna Shanbaug, ferma in un letto in stato vegetativo permanente da più di trent'anni, in grado di respirare e di ingerire cibo senza l'aiuto di macchine ma allo stesso tempo priva di consapevolezza e percezioni del mondo esterno, il primo quesito che si è posto di fronte ai giudici è stato: quando finisce la vita? Di fronte a tecniche mediche che permettono la sopravvivenza del corpo anche in assenza di attività cerebrale, la tradizionale soglia che separa la vita e la morte, il battito cardiaco, forse non è più un criterio sufficiente. E allora chi può stabilire se una donna incosciente da 37 anni possa essere considerata non-viva e se sia giusto lasciarla morire?

Nel 1973 Aruna Shanbaug lavorava come infermiera al King Edward Memorial Hospital di Bombay. Proveniente da una modesta famiglia della costa sud-est del Subcontinente, Aruna si era trasferita nella metropoli per studiare da infermiera e aveva trovato lavoro al KEM, l'ospedale pubblico fiore all'occhiello della città.¹⁵ La sera del 27 novembre Aruna venne aggredita nei sotterranei da un inserviente dell'ospedale, che lei aveva accusato di fronte a tutto il personale di piccoli furti.¹⁶ L'aggressore assalì l'infermiera alla fine del turno, in uno spazio che lei usava come camerino e in cui si cambiava da sola, la immobilizzò stringendole una catena per cani intorno al collo, la violentò e la abbandonò nel seminterrato, credendola morta. Invece Aruna non morì, venne ritrovata il mattino dopo da due addetti alle pulizie, che

¹⁵ Il primo rettore del KEM, Jivraj Mehta, nel 1942 abbandonò la medicina per partecipare completamente alla lotta per l'indipendenza, diventando una personalità di spicco nel movimento e intraprendendo una carriera politica che lo porterà, nel 1960, a diventare il primo governatore dello Stato del Gujarat (P. Virani, *Aruna's Story: the True Account of a Rape and its Aftermath*, Penguin, New Delhi 1998, p. 113).

¹⁶ La ricostruzione degli eventi che segue e tutte le informazioni tratte sulla vicenda, dove non sia diversamente indicato, derivano da un'analisi dei quotidiani «The Indian Express» e «The Times of India» per il periodo novembre 1973-febbraio 1974 e per tutti i periodi relativi alle sentenze della Corte Suprema; dal sopracitato libro della giornalista Pinki Virani che, oltre ad aver seguito da vicino la vicenda, è entrata attivamente in causa firmando lei stessa il primo ricorso alla Corte Suprema; infine, dalla prima sentenza della Corte, *Aruna Shanbaug vs Union of India*, 7 March 2011 (d'ora in poi SC 7/03/2011).

chiamarono il personale dell'ospedale e attivarono i soccorsi. Fu da subito evidente che la vittima presentava un quadro clinico molto grave e che la condizione di semi-strangolamento in cui era rimasta per circa dodici ore aveva danneggiato i tessuti cerebrali; allo stesso tempo, tuttavia, alcune reazioni a stimoli lasciavano pensare a un quadro non del tutto negativo, dando l'illusione di possibili miglioramenti.

Essere una dipendente dell'ospedale mise Aruna in una posizione particolare, dando allo stesso tempo grande rilievo al caso. Sia il personale medico sia quello infermieristico, dal rettore in giù, si mobilitarono per garantirle cure e assistenza costanti, tentando tutte le strade per migliorare le sue condizioni. Allo stesso tempo, la natura della violenza subita, il fatto che fosse avvenuta dentro l'ospedale e che l'aggressione fosse stata accompagnata da violenza sessuale (che polizia e vertici dell'ospedale in un primo momento avevano tentato di minimizzare) indusse le infermiere a entrare in sciopero, seguite poi dalle colleghe di altri ospedali. Fu la prima volta che il personale di assistenza, peraltro composto soprattutto da donne, entrò in sciopero. In un Paese dove la violenza sulle donne era (e in parte è ancora) endemica quanto il silenzio che la circondava, il caso di un intero ospedale bloccato da uno sciopero delle infermiere, per denunciare uno stupro, fece molto scalpore. Entrambi questi elementi fecero sì che, nei mesi successivi all'aggressione, l'intero King Edward Memorial Hospital, con le infermiere in testa, di fatto adottasse Aruna Shanbaug, si prendesse cura di lei nonostante la sempre più certa consapevolezza dell'irreversibilità della situazione e la progressiva scomparsa dei familiari, che rifiutarono o comunque non si dimostrarono in grado di farsi carico della loro congiunta.

Questo aspetto è molto importante anche per quanto riguarda la prosecuzione della vicenda sul piano giuridico, perché, come vedremo, uno dei punti fondamentali su cui si trovò a dover decidere la Corte Suprema fu quello di chi, in assenza di familiari prossimi, avesse il diritto di decidere per la paziente. Con il passare dei mesi l'attenzione mediatica sul caso si affievolì gradualmente, mentre allo stesso tempo il personale dell'ospedale adottò Aruna come una sorta di mascotte, resistendo alle pressioni della Bombay Municipal Corporation che chiedeva che fosse spostata in una struttura di degenza, riuscendo al contrario a trasferirla in una stanzetta a lei dedicata. La cura cui venne sottoposta da parte dell'ospedale le garantì da un lato la sopravvivenza, dall'altro

la rese involontariamente un'icona tra il personale del KEM: «a ogni nuova coorte del corso per infermiere, le studentesse vengono portate a conoscerla e viene loro raccontato che lei era una di noi e che continua a essere una di noi, e loro partecipano di tutto cuore nel prendersi cura di Aruna».¹⁷ In tal modo passarono i primi diciotto anni della vita di Aruna Shanbaug dopo l'aggressione, con il suo corpo che pian piano si atrofizzava e indeboliva, tanto che il personale dell'ospedale smise di farle sedute di fisioterapia limitandosi a nutrirla e a lavarla.

In queste condizioni la giornalista Pinki Virani visitò Aruna, riesumando la sua storia dopo sedici anni sull'inserito domenicale del «Times of India», nel 1989. Il reportage attirò l'attenzione sul caso a livello nazionale ma, soprattutto, ebbe l'effetto di portare a un fortissimo coinvolgimento personale della giornalista nei confronti di Aruna. Dalla pubblicazione in poi, Pinki Virani visitò ripetutamente la paziente, nonostante – a sua detta – i medici dell'ospedale non fossero stati molto aperti con lei; fece anche ricerche sulla sua vita e sulla sua famiglia, arrivando a scrivere un'appassionata *nonfiction novel* in cui raccontò per esteso la storia di questa ragazza venuta nella grande città per fare l'infermiera e finita in una stanza d'ospedale in stato vegetativo permanente.¹⁸ E fu proprio Pinki Virani a fare ricorso alla Corte Suprema (2009) per chiedere che fossero interrotte le misure mediche per tenere in vita Aruna Shanbaug, sostenendo che queste fossero in contraddizione con il suo diritto a una vita dignitosa.

Nella petizione della giornalista si legge:

sono passati 36 anni dall'incidente e ora Aruna Ramachandra Shanbaug ha quasi 60 anni. Il suo corpo è leggero come una piuma e le sue ossa sono talmente fragili che potrebbero rompersi se solo uno le toccasse una mano o una gamba senza fare attenzione [...]. I suoi polsi sono atrofizzati e rivolti verso l'interno, i suoi denti sono caduti causandole grande dolore. Sopravvive ingerendo solo cibo schiacciato. È accertato

¹⁷ Dalla dichiarazione rilasciata presso la Corte Suprema dal direttore del KEM Hospital, Dr. Sanjay Oak (SC 7/03/2011, p. 18).

¹⁸ P. Virani, *Aruna's Story* cit.; dal libro è anche stato tratto uno spettacolo teatrale dallo stesso titolo, messo in scena per la prima volta a Mumbai nella primavera del 2018.

che Aruna Shanbaug si trovi in stato vegetativo permanente, virtualmente è una persona morta e non ha coscienza, il suo cervello è virtualmente morto [...]. Da tutti i punti di vista, non si può dire che Aruna viva una vita da persona umana ed è solo grazie al cibo schiacciato che si preserva questa facciata di vita che però è priva di qualsivoglia elemento di umanità. È stato accertato che non c'è la minima possibilità che le sue condizioni migliorino e il suo corpo riposa al KEM Hospital come un animale morto, ed è rimasto in questo stato per gli ultimi 36 anni.

In base a queste considerazioni Pinki Virani si appellò alla Corte chiedendo che fosse sospesa gradualmente l'alimentazione di Aruna per concederle una morte dolce. Ma in base a quale principio una persona esterna, non appartenente né alla cerchia dei familiari né al personale medico curante, può appellarsi su un tema così delicato? Pinki Virani agì invocando il ruolo di «next friend» della paziente e quindi chiedendo che, in assenza di familiari, le fosse riconosciuta la capacità di prendere decisioni per lei.

La sentenza

*Uno muore aspettando la morte,
la morte arriva per tutti, ma quando decide lei*¹⁹

Con questo verso del poeta indiano Mirza Ghalib comincia la sentenza della Corte Suprema indiana sul caso di Aruna Shanbaug. La scelta di aprire il testo della sentenza con una citazione poneva subito il testo su un registro non esclusivamente giuridico ma, al contrario, sceglieva di abbracciare il tema da un punto di vista più ampio. E infatti, notavano i giudici, «ci sentiamo come una barca in un mare inesplorato, e abbiamo cercato una guida nella luce fatta dai legislatori e dai pronunciamenti giuridici di altri Paesi».²⁰ In questo modo la Corte sceglieva di tracciare un percorso su un terreno che fino ad allora era stato ignorato dalla po-

¹⁹ *La morte è inevitabile, ma è elusiva...* (M. Ghalib, *Selected Lyrics and Letters*, translation, transliteration and introduction by K.C. Kanda, New Dawn Press, Elgin [IL] 2004, p. 190 [traduzione dall'inglese mia]).

²⁰ SC 7/03/2011, p. 1.

litica, riconoscendo, e quindi provando a colmare, un vuoto legislativo, andando in un certo senso persino oltre le proprie prerogative.

Sfruttando il sistema della Public Interest Litigation Pinki Virani si era appellata direttamente alla Corte Suprema e lo aveva fatto evocando l'articolo 32 della Costituzione, che prevede che ogni cittadino possa chiedere l'intervento della Corte in caso di accertata violazione di uno dei diritti fondamentali.²¹ In questo caso il diritto violato era chiaramente quello a una vita dignitosa; tuttavia esisteva un precedente importante in questo senso, secondo il quale il diritto alla vita non include in sé il diritto di morire. In una sentenza del 1996, infatti, la stessa Corte Suprema aveva valutato che il diritto a porre fine (o a farsi aiutare a porre fine) alla propria vita, anche in caso di malattia terminale, non poteva essere considerato come parte del diritto fondamentale alla vita e alla libertà personale.²² In quell'occasione, la Corte aveva riconosciuto che il diritto alla vita implicava anche il diritto a una vita dignitosa, concludendo però che «il diritto a vivere con dignità non è di aiuto nel determinare la portata dell'articolo 21 per determinare se la garanzia del diritto alla vita contempli in sé il diritto alla morte».²³ La prospettiva entro cui rientrava il diritto a una vita dignitosa era quindi quella della «vita naturale», includendo anche «procedure per una morte dignitosa». Tuttavia veniva stabilito che «il diritto a morire con dignità alla fine della propria vita non va confuso o messo sullo stesso piano con il diritto di morire una morte innaturale accorciando il periodo della propria vita».²⁴

Il punto di partenza nel caso di Aruna Shanbaug poteva quindi anche essere una semplice dismissione della petizione, dal momento che non veniva accertata alcuna violazione di diritti fondamentali. Tuttavia, riconosciuta l'importanza del tema la Corte decise di entrare in ogni caso nel merito della questione, procedendo quindi in tre direzioni diverse e complementari: in primo luogo nominò una commissione di tre medici esperti, cui chiese di esaminare il caso dal punto di vista

²¹ N. Bikash Rakshit, *Right to Constitutional Remedy: Significance of Article 32*, «Economic and Political Weekly», 34 (1999), no. 34-35, pp. 2379-81.

²² *Smt. Gian Kaur vs The State Of Punjab*, 1996, AIR 946 (d'ora in poi SC 21/03/1996, AIR 946).

²³ Ivi, p. 8.

²⁴ Ivi.

strettamente medico per accertare quale fosse lo stato effettivo di coscienza e consapevolezza della paziente. Parallelamente ascoltò il parere del rettore dell'ospedale, in rappresentanza anche delle infermiere, considerando il personale del KEM come legittimato a esprimersi in nome di Aruna, di cui si era preso cura per 37 anni. Da ultimo, contemplò i casi giuridici più rappresentativi e la legislazione in materia di fine vita, eutanasia e suicidio assistito in un numero considerevole di altri Paesi.

Nell'analisi della sentenza finale attraverso questi livelli, la questione ruota su tre problematiche connesse tra loro: nella sua petizione la giornalista Pinki Virani sosteneva, come abbiamo visto, che Aruna visse in stato di completa incoscienza e che il suo cervello fosse «virtualmente morto». Di contro, nella sua testimonianza il rettore del KEM sottolineava alcuni particolari che lasciavano intravedere la possibilità di un certo livello di consapevolezza, seppur minimo: «nella sua stanza trasmettiamo canti devozionali [...] e lei li ascolta, esprimendo il suo disappunto con smorfie e urla se il nastro viene interrotto. Per tutti questi anni non è mai stata alimentata in maniera forzata e ogni volta che un'infermiera avvicinava del cibo alle sue labbra lei lo ingoiava [...]. Apparentemente ha una predilezione per il pesce e alle volte sorride quando le viene dato del cibo non vegetariano». Tali argomentazioni venivano poi subito ridimensionate, ma comunque a vantaggio di un altro punto fondamentale, che era l'attaccamento ad Aruna da parte del personale dell'ospedale:

devo con onestà ammettere che i suoi sorrisi non sono volontari e che sarebbe erroneo interpretarli come segnale di gratificazione. Ci tengo però che sia messo agli atti che nella storia della medicina non si registra un singolo caso in giro per il mondo in cui una persona nel suo stato sia stata assistita e curata per 33 lunghi anni, senza sviluppare nemmeno una piaga. Questo racconta del livello di assistenza altissimo che lo staff del KEM ha riservato per Aruna. E questa cura le è stata data non per senso del dovere ma per uno spirito di unità.²⁵

Le questioni che qui si intrecciano riguardavano la necessità di accertare senza ombra di dubbio lo stato di coscienza e consapevolezza (*conscious-*

²⁵ SC 7/03/2011, p. 19.

ness e awareness) della paziente, stabilendo allo stesso tempo chi avesse legittimamente diritto di parlare al posto suo, di esprimersi su una questione così delicata quale era la scelta di continuare a vivere oppure no. E se il parere dei tre medici, che concordarono nello stabilire che Aruna fosse in stato vegetativo permanente, poneva fine alla prima questione, la seconda era più complicata: su questo punto, anche la commissione di esperti nominata dalla Corte sollevò un rilievo importante perché, in caso in cui un paziente non abbia espresso opinioni chiare, quali volontà bisogna rispettare?²⁶ Entrando nel merito di chi avesse autorità per esprimersi al posto della paziente, la Corte decise di accogliere la richiesta del personale dell'ospedale, assegnando a questo – rappresentato dal rettore – il ruolo di «next friend», che veniva quindi negato alla giornalista Pinki Virani. Leggendo la sentenza, il passaggio qui sembra essere obbligato: di fronte a un intero ospedale che si era preso cura di una paziente per 37 anni non si poteva concedere il diritto di decidere sulla sua vita a una persona che l'aveva visitata, seppur frequentemente, per pochi anni e che non si era fatta carico di lei.²⁷

Risolte le questioni sullo stato della paziente e su chi dovesse decidere per lei, la sentenza passa ad affrontare direttamente il tema dell'eutanasia e le sue implicazioni etiche e giuridiche. In primo luogo veniva in qualche modo ribaltato il giudizio in tema di fine vita della sentenza del 1996, *Gian Kaur vs the State of Punjab*, secondo il quale il diritto alla vita non contemplava il diritto a porre fine alla vita, e si sottolineava invece il principio secondo cui il diritto alla vita fosse intrinsecamente legato a un principio di dignità. In caso di malati terminali, o di persone in coma o in stato vegetativo permanente senza possibilità accertate di ripresa, questo poteva contemplare anche la sospensione di trattamenti medici o della nutrizione forzata. Rifacendosi a un'analisi comparativa, i giudici notavano che se l'eutanasia attiva non è prevista nella maggior parte dei Paesi del mondo, perché non si riconosce a un

²⁶ Ivi, p. 16.

²⁷ Nonostante questo, in chiusura della sentenza la Corte chiarisce la propria posizione nei confronti della giornalista: «Ci teniamo a esprimere il nostro apprezzamento per la signora Pinki Virani, che si è appellata a questa Corte. Anche se abbiamo respinto il suo appello per le ragioni sopraindicate, la consideriamo persona animata da grande senso etico, che ha portato avanti questa causa in buona fede. Questa Corte la considera con grande stima» (ivi, p. 56).

medico il diritto di porre fine alla vita di un suo paziente, quella passiva andava guardata da una diversa angolazione: non si trattava infatti di interrompere la vita di un paziente, ma di non prolungarla oltre la soglia della dignità. Il problema diventava allora quello di stabilire quale fosse la soglia che separa la dignità della vita dalla somministrazione della morte, soprattutto in casi in cui il soggetto non avesse chiaramente espresso le proprie volontà.

Per entrare su questo terreno, che abbraccia dilemmi etici e giuridici insieme, i giudici presero in considerazione una serie di casi analoghi, o paragonabili, per vedere come erano stati affrontati questi stessi interrogativi dai tribunali di altri Paesi. I giudici costituzionali indiani notarono come i punti critici intorno a cui ruotano numerose sentenze riguardano il modo in cui la legge si pone di fronte alla morte: un individuo con il tronco encefalico irrimediabilmente danneggiato si può considerare morto da un punto di vista medico, ma se il suo cuore continua a battere per la legge è ancora vivo. Tuttavia, procede la sentenza, laddove uno dei principi guida in medicina è l'interesse del paziente, un trattamento medico può e deve essere sospeso nel caso in cui questo non sia più nel suo interesse. Che cosa fare quindi nel caso in cui non vi sia più alcuna possibilità di recupero da un trauma cerebrale grave?²⁸

Questa domanda toccava di nuovo la questione del limite tra la vita e la morte: «si legge nella petizione scritta da Pinki Virani che di fatto Aruna Shanbaugh è già morta e che quindi togliendole il cibo non saremmo noi a ucciderla». Dal momento in cui le tecniche mediche hanno ridefinito il rapporto tra la vita e la morte, rendendo insufficiente definire quest'ultima come la cessazione del battito cardiaco e della circolazione sanguigna, quando si può considerare che una persona sia davvero morta? È dagli anni sessanta del Novecento, nota la Corte, che una prospettiva cardio-polmonare sulla morte si è rivelata insufficiente e che il centro di attenzione si è spostato sull'attività cerebrale. Come considerare una persona in stato vegetativo permanente, che quindi respira spontaneamente ma non presenta segni di consapevolezza? Nel 2008 la President's Committee on Bioethics degli Stati Uniti ha proposto una nuova definizione di morte cerebrale, che va al di là delle fun-

²⁸ Qui il riferimento è alla decisione della House of Lords inglese sul caso *Airedale vs. Director MHD* (1993) 2 WLR 316.

zioni fisiche di base, come respirazione, battito cardiaco, nutrizione. In quest'ottica, una persona è da considerarsi morta quando non presenta segnali di «apertura verso il mondo, cioè ricettività verso gli stimoli dell'ambiente circostante» e non presenta la capacità di «agire sul mondo per ottenere e selezionare ciò di cui ha bisogno».²⁹ In questa condizione un essere umano è da ritenersi morto, anche se la respirazione, il battito cardiaco o la capacità di assumere nutrimento possono continuare se adeguatamente stimolate. Arrivati a questo punto, i giudici della Corte Suprema ritornarono sul caso di Aruna Shanbaug perché, anche se all'appellante Pinki Virani era stato negato il ruolo di «next friend», allo stesso tempo veniva accettato il principio che in alcuni casi si potesse procedere a una sospensione delle procedure che tengono in vita un paziente. Non solo, «in base alle considerazioni fatte, non si può dire con certezza che Aruna Shanbaug sia morta», ma allo stesso tempo si verifica che non uscirà mai dallo stato vegetativo permanente in cui è rimasta dal 1973. «La questione quindi è se il sistema che la tiene in vita (attraverso la somministrazione di cibo) debba essere sospeso, e su richiesta di chi?»³⁰ Si riconosceva quindi la possibilità di procedere alla sospensione dell'alimentazione, praticando quindi un'eutanasia passiva, e in mancanza di una legislazione in proposito venivano indicate le procedure affinché in futuro casi simili fossero trattati coerentemente.

La Corte quindi stabiliva che: 1) in assenza di una chiara volontà, la richiesta di sospendere le procedure che tengono in vita un paziente potesse essere avanzata dal coniuge, dai parenti, da una persona con un riconosciuto legame («next friend») o dai medici che si prendono cura del paziente. Ma dev'essere in ogni caso avanzata «nell'interesse esclusivo del paziente»; 2) tale richiesta andasse approvata dal tribunale con un *panel* di almeno due giudici che, prendendo esempio dalla normativa che regola la donazione di organi, dovesse avvalersi del giudizio di una commissione di medici e ascoltare il parere di familiari, medici curanti e persone vicine al paziente.

Con questa decisione, la Corte Suprema indiana sanciva il diritto di una persona di essere lasciata morire in casi in cui non fosse garantito il

²⁹ S.K. Shah, F. Miller, *Can We Handle the Truth? Legal Fictions in the Determination of Death*, «American Journal of Law and Medicine», 36 (2010), p. 550.

³⁰ SC 7/03/2011, p. 51.

diritto a una vita dignitosa. Allo stesso tempo non riconosceva a Pinki Virani un ruolo tale da poter decidere per la vita di Aruna Shanbaug, ruolo che invece affidava al personale dell'ospedale che l'aveva avuta in cura e custodia per 37 anni. Il KEM scelse di continuare a mantenere in vita Aruna, la quale morì «di morte naturale» il 18 maggio 2015.

Lo Stato 'padre', l'assenza della politica

Intervistata il giorno dopo l'uscita della sentenza, Pinki Virani notò con amarezza che in questo modo Aruna faceva un regalo a tutti gli indiani, cosicché nessuno da quel momento in poi sarebbe stato costretto a soffrire quello che aveva sofferto lei. In qualche modo le sue parole sono state profetiche.³¹

I giudici della Corte Suprema delinearono le procedure per chiedere l'eutanasia passiva appellandosi al principio del *parens patriae*, per cui è chi governa a essere in ultima istanza responsabile del benessere dei cittadini. L'aspetto etico della questione appare chiaro in questo passaggio: se da un lato la Corte si appella al Parlamento perché riveda la legge che punisce il tentato suicidio, perché «una persona tenta il suicidio per depressione, e quindi necessita di essere aiutata, non punita», dall'altro si interroga sui rischi di legalizzare pratiche di eutanasia passiva laddove la volontà del paziente non sia stata chiaramente espressa. «Questa è una questione estremamente importante in India a causa dello sfortunatamente basso livello di etica su cui è scesa la nostra società, la sua grezza e onnipresente commercializzazione, la corruzione a tutti i livelli». ³² È quindi lo Stato a dover garantire che il diritto a una morte dignitosa sia rispettato nell'interesse esclusivo del paziente. Nonostante l'appello della Corte ancor oggi, a distanza di otto anni, il Parlamento non è riuscito a far passare una legge che affronti la questione del fine vita e regolamenti le procedure per avvalersi del diritto a una morte dignitosa.³³

³¹ A. Katakam, *Doomed to a Slow Death. Interview with Writer and Journalist Pinki Virani*, «Frontline», 28 (March 26-April 08 2011), no. 7 (<https://frontline.thehindu.com/static/html/fl2807/stories/20110408280710600.htm>) [consultato online nel dicembre 2018].

³² SC 7/03/2011, p. 45.

³³ Alcuni tentativi di legislazione fatti negli anni sono naufragati, come l'*Eu-*

Al contrario, è stata ancora una volta la Corte Suprema a entrare nel merito della questione, colmando il vuoto politico e intervenendo sulle indicazioni fornite precedentemente nel caso di Aruna Shanbaug. Interpellata da Common Cause, un'organizzazione per la difesa dei diritti civili, la Corte si è espressa nel marzo del 2018 con una nuova sentenza in cui, di fatto, conferma la legittimità dell'eutanasia passiva, spingendosi però oltre. In linea con il percorso stabilito nelle sentenze precedenti, i giudici della Corte hanno dato un nome e un posto ai principi secondo cui un individuo può scegliere di sospendere i trattamenti medici. È stato infatti considerato che l'articolo 21 della Costituzione, che prevede il diritto alla vita, all'integrità fisica e alla libertà, includa anche il diritto a una vita dignitosa e, quindi, a una morte dignitosa. Se non si riconosce il diritto a nessuno «di causare la morte di un'altra persona [...] anche se con l'obiettivo di sollevare un paziente dal dolore e dalla sofferenza», viene sancito il «pieno diritto» di un individuo adulto a rifiutare i trattamenti medici e a «decidere di abbracciare la morte in modo naturale». ³⁴ Tutto ciò è valido per un adulto nel pieno delle sue facoltà, ma resta l'eventualità di chi debba decidere in casi di individui che non possono esprimere le proprie volontà, perché in stato vegetativo permanente o in coma irreversibile. Nel caso di Aruna la stessa Corte aveva riconosciuto il diritto di un familiare, del medico curante o di un «next friend» di appellarsi al tribunale ordinario per chiedere la sospensione dei trattamenti, affermando però allo stesso tempo il ruolo del tribunale stesso, in qualità di *parens patriae*, di stabilire quale fosse il migliore interesse del paziente. Con la sentenza del 2018 i giudici costituzionali hanno compiuto un passo in avanti determinante, nella misura in cui hanno stabilito che all'interno dello stesso articolo 21 della Costituzione rientra anche il diritto di un individuo adulto e competente di esprimere le proprie volontà «in anticipo», nel caso in cui egli si dovesse in futuro trovare nella situazione di

thanasia Permission and Regulation Bill (2007); nell'agosto del 2011 la Law Commission del governo ha emesso un rapporto dal titolo *Passive Euthanasia, a Relook*, ma che non ha portato ad alcuna legge. Si veda H.T. Thejaswi, A. Kumar, S.K. Gupta, *Present Status of Euthanasia in India from Medico-Legal Perspective, an Update*, «Journal of the Punjab Academy for Forensic Medicine & Toxicology», 14 (2014), no. 1, pp. 59-64.

³⁴ *Common Cause (A Regd. Society) vs Union of India*, 9 March 2018 (d'ora in poi SC 9/03/2018), p. 225.

non poter più comunicare o di non essere più in grado di decidere. Viene così legittimato per legge il «living will», il corrispondente del nostro testamento biologico: «una persona ha il diritto di redigere un documento in cui esprime le proprie volontà, che va utilizzato per conoscere le sue decisioni riguardo alle modalità e ai limiti dei trattamenti medici che gli debbano essere somministrati, in caso sia a un certo punto reso incapace di prendere una decisione informata. *Questo diritto dell'individuo non dipende da alcun riconoscimento o legge da parte degli Stati* [dell'Unione Indiana]» ma è, appunto, parte integrante del diritto all'integrità fisica e all'autodeterminazione sanciti dall'articolo 21 della Costituzione.³⁵

È stato notato che in India le sentenze della Corte Suprema spesso anticipano la politica nel trattare temi di estrema rilevanza in termini di diritti, ma anche di etica pubblica.³⁶ Il caso di Aruna Shanbaug ha permesso di avviare un dibattito fondamentale su temi riguardanti la vita e il modo in cui i progressi nella scienza medica hanno ridefinito i limiti tra vita e morte. Nel valutare tali questioni, la Corte Suprema indiana ha portato al centro dell'attenzione le due questioni cruciali di quando si possa decidere di non avvalersi di trattamenti che potrebbero allungare la vita, scegliendo invece una morte dignitosa, e di chi possa decidere in caso di un paziente che non sia più in grado di scegliere per se stesso. Come abbiamo visto, scegliere di abbandonare la vita, di rinunciare a essa accogliendo l'arrivo della morte è un tema su cui si interrogano da sempre, in India come altrove, filosofi e religioni. Chiamati a entrare nel merito della questione, i giudici della Corte hanno scelto di affrontare la vicenda nella sua complessità umana, oltre che filosofica e giuridica, senza quindi rinunciare a comprendere ragioni che vanno oltre e più in profondità rispetto all'interpretazione e all'applicazione della legge. Come ricordato nell'ultima sentenza, del 2018, religioni quali induismo, jainismo e buddismo sono contro l'eutanasia, ma il loro concetto di una 'buona morte' offre spunti interessanti per accostarsi, oggi, a un percorso di consapevolezza, dignità e in qualche modo scelta nell'avvicinamento alla fine della vita.³⁷

³⁵ Ivi, p. 223.

³⁶ U. Baxi, *The Indian Supreme Court and Politics*, Eastern Book Company, Lucknow 1989.

³⁷ SC 9/03/2018, p. 87.