

## Human enhancement e principi di libertà, uguaglianza, solidarietà e dignità

Arnaldo Miglino, Pasquale Ricci, Lidia Ricci\*

HUMAN ENHANCEMENT AND THE PRINCIPLES OF LIBERTY, EQUALITY, SOLIDARITY AND DIGNITY

ABSTRACT: This paper addresses the implications of employing information and biological technologies in execution of medical and ultra-medical interventions, aimed at human enhancement. Reconsidering these principles-especially those of equality and dignity-supported by the conceptual framework of the medical act and the ethical norms that govern it, leads to the conclusion that no wealthy individual should be allowed to achieve, unlike others, the enhancement of the psychophysical abilities of Homo sapiens. Rather, the best biotechnologies should help sick or disabled individuals to recover their health, restoring their dignity and allowing them to participate fully in social relations.

KEYWORDS: Ultra-medical act; human dignity; human enhancement; liberty; equality

ABSTRACT: Si discute il problema dell'uso delle tecnologie informatiche e biologiche nell'esecuzione dell'atto medico e di quello ultramedico, teso cioè allo *human enhancement*. Riconsiderando tali principi, soprattutto di uguaglianza e dignità, fruendo anche del concetto di atto medico e della deontologia che lo contraddistingue, si giunge alla conclusione per cui non dovrebbe essere consentito a nessun facoltoso di conseguire, contrariamente ad altri, il potenziamento delle capacità psicofisiche di Homo sapiens. Invece, le migliori biotecnologie dovranno aiutare i soggetti malati, o in condizione di disabilità, a recuperare uno stato di salute che renda loro dignità includendoli a pieno titolo nelle relazioni sociali.

PAROLE CHIAVE: Atto ultramedico; dignità umana; potenziamento umano; libertà; uguaglianza

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Discussione – 2.1. Biotecnologie, intelligenza artificiale e diritto alla salute – 2.2. Concezioni del valore individuale – 2.3. Attività mediche e principio di dignità – 2.4. Atto ultramedico – 2.5. Biotecnologie, intelligenza artificiale e condizione di disabilità – 3. Conclusioni.

\* Arnaldo Miglino: Avvocato Cassazionista, Roma. Mail: [arnaldo.miglino@tiscali.it](mailto:arnaldo.miglino@tiscali.it); Pasquale Ricci: PhD, Associate Professor of Forensic Medicine, Department of Life Science, Health, Health Profession, Link Campus University. Mail: [p.ricci@unilink.it](mailto:p.ricci@unilink.it); Lidia Ricci: PhD, Funzionario Giuridico del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, Ufficio diretta collaborazione – segreteria particolare Ministro. Adjunct Professor of Forensic Medicine and Occupational law, University "Sapienza" of Rome. Mail: [lidia.ricci@uniroma1.it](mailto:lidia.ricci@uniroma1.it). Contributo sottoposto a doppio referaggio anonimo.



## 1. Introduzione

L'intelligenza artificiale (IA) coinvolge ormai anche le scienze mediche e biologiche: è già utilizzata massivamente per testare in maniera più rapida ed economica l'efficacia potenziale delle molecole maggiormente promettenti in diversi ambiti terapeutici, eseguire esami diagnostici predittivi, fornire soluzioni di medicina di precisione e personalizzata, o di telemedicina<sup>1</sup>. È facile prevedere che l'alleanza fra conoscenze informatiche e biotecnologiche, presto o tardi, possa giungere a sviluppare enormemente le abilità fisiche e cognitive dell'Homo sapiens<sup>2</sup> facendone, per così dire, un super umano.

In un ordinamento liberal democratico, come quello italiano, ognuno è libero di fare tutto ciò che la legge non vieta<sup>3</sup>. Quindi ogni cittadino potrebbe chiedere e ottenere l'applicazione di strumenti informatici e biotecnologici al fine di potenziare le sue abilità fisiche e cognitive, per quanto la scienza possa consentirgli. Nemmeno il regolamento UE 2024/1689 lo impedisce, pur contenendo una serie di divieti d'uso dell'IA<sup>4</sup>. Ciò pone problemi che attengono non solo al diritto alla salute, ma anche ai principi di libertà, uguaglianza, solidarietà e dignità umana. È quindi interesse della medicina sociale affrontare la questione.

## 2. Discussione

### 2.1. Biotecnologie, intelligenza artificiale e diritto alla salute

Ai fini della nostra indagine si osserva innanzitutto che le tecnologie capaci di super dotare gli umani tenderebbero a realizzare una migliore condizione psico-fisica e quindi *salute*, da intendersi, secondo la definizione contenuta nella Carta costitutiva dell'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS)<sup>5</sup>, non solo come assenza di malattia o infermità, ma quale completo benessere fisico, psichico e sociale<sup>6</sup>. Questa nozione s'impone perché, quando un termine ha un significato tecnico oltre che d'uso comune, deve essere inteso tecnicamente anche dal punto di vista giuridico<sup>7</sup>, soprattutto se, come nel caso in questione, la definizione ha anche una portata normativa. Pertanto la salute, quale completo benessere fisico, psichico e sociale, è oggetto di un diritto soggettivo, che si rivolge innanzitutto ai poteri pubblici: è un diritto di libertà<sup>8</sup>, con portata internazionale e sovranazionale.

<sup>1</sup> M. GUIDI, *L'interazione tra la normativa dell'UE in materia di protezione dei dati personali e il regolamento UE 536/2014 sulle sperimentazioni cliniche*, in *Diritto dell'informazione e dell'informatica* (II), 2, 1 giugno 2024, 157.

<sup>2</sup> Y. HARARI, *21 lezioni per il XXI secolo*, Firenze – Milano, 2019, 119-122.

<sup>3</sup> M. DI CELSO MAZZIOTTI, G.M. SALERNO, *Manuale di diritto costituzionale*, Padova, 2010.

<sup>4</sup> Cfr. art. 5 del regolamento citato.

<sup>5</sup> Il Protocollo relativo alla costituzione dell'Organizzazione mondiale della sanità (OMS), stipulato a New York il 22 luglio 1946, è stato recepito nell'ordinamento italiano con Decreto legislativo del Capo Provvisorio dello Stato del 4 marzo 1947 n. 1068.

<sup>6</sup> Così si esprime il preambolo della Carta costituzionale dell'OMS: «*La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité*».

<sup>7</sup> F. TESAURIO, *Istituzioni di diritto tributario*, Torino, 1994, 37.

<sup>8</sup> Si parla di diritti di libertà in relazione a quei diritti che, con la creazione dello stato liberale, assicurano all'individuo un ambito di libertà e indipendenza nei confronti del potere pubblico. Cfr. A. MIGLINO, *Sulla indivisibili-*



Secondo l'art. 25 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*<sup>9</sup>, ogni persona ha il diritto a cure mediche e a un tenore di vita sufficiente per ottenere salute e benessere. L'art. 12 del *Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali*<sup>10</sup> riconosce la pretesa di ogni individuo di godere delle migliori condizioni di salute fisica e mentale che sia in grado di conseguire. L'art. 3 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*<sup>11</sup> garantisce a ognuno integrità fisica e psichica.

Per quanto riguarda l'ordinamento italiano, in virtù dell'art. 32 della Costituzione, comma 1, la salute è oggetto di un fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività. Considerato anche l'ambito internazionale in cui è inserito, si tratta di un diritto inviolabile dell'uomo che la giurisprudenza, per sottolinearne l'importanza, ha definito altresì "primario"<sup>12</sup>. Attiene all'ottimale sviluppo della persona umana e si configura come libertà sia negativa che positiva. Negativa, in quanto i poteri pubblici devono astenersi dall'invadere la sfera decisionale privata (l'art. 32 Cost. impedisce i trattamenti sanitari obbligatori privi di interesse per la collettività); positiva, in quanto il cittadino può ottenere l'intervento dei pubblici poteri per la soddisfazione delle sue esigenze (il medesimo articolo garantisce cure gratuite agli indigenti)<sup>13</sup>.

In base alle disposizioni richiamate e al concetto normativo di salute proveniente dall'OMS, il superamento delle normali capacità fisiche e cognitive dell'essere umano appare esercizio di una facoltà derivante non solo implicitamente dalla struttura di ogni ordinamento liberale, ma da un esplicito diritto soggettivo attraverso il quale ognuno ha facoltà di perseguire il benessere che l'arte medica e le connesse tecnologie siano in grado di assicurarli. Del resto, l'intero sistema delle libertà riconosciute dalle Costituzioni democratiche è teso a far sì che l'individuo realizzi un proprio progetto di vita: perché impedirlo se egli intende farlo mediante il potenziamento del corpo?

Tuttavia, come la giurisprudenza italiana ha precisato, i diritti fondamentali stanno in rapporto di integrazione reciproca, sicché non ce n'è uno che possa prevalere sugli altri. Conseguentemente, devono essere tutelati sempre in maniera sistemica, altrimenti si avrebbe l'illimitata espansione di uno di essi, «che diverrebbe "tiranno" nei confronti delle altre situazioni giuridiche costituzionalmente riconosciute e protette, che costituiscono, nel loro insieme, espressione della dignità della persona»<sup>14</sup>. Per fare in modo che il diritto alla salute non divenga tiranno, bisogna bilanciarlo con gli altri diritti di libertà, mediante tutti gli strumenti appartenenti alla logica e alla razionalità giuridica<sup>15</sup>. Il bilanciamento fra posi-

*tà dei diritti fondamentali*, in *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade Federal do Paraná - UFPR, 2006, 45, 5-11.

<sup>9</sup> La Dichiarazione è stata approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. Con essa i diritti umani sono entrati in maniera decisiva nella scena internazionale (cfr. S. ZAPPALÀ, *La tutela internazionale dei diritti umani*, Bologna, 2011, 31).

<sup>10</sup> Il Patto è stato adottato a New York il 19 dicembre 1966, è entrato in vigore il 3 gennaio 1976 e ratificato dall'Italia con la Legge 25 ottobre 1977 n. 881. Ha la finalità di integrare e specificare quanto più generalmente raccomandato con la Dichiarazione.

<sup>11</sup> La Carta è stata proclamata dal Consiglio d'Europa a Nizza il 7 dicembre 2000 e, in virtù dell'art. 6 del Trattato sull'Unione europea (introdotto dal Trattato di Lisbona del 13 dicembre 2007), ha ora lo stesso valore giuridico del Trattato stesso e del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea.

<sup>12</sup> Cfr. CORTE COSTITUZIONALE 26 luglio 1979, n. 88, in *Foro Italiano*, 1979, I, 2542; CORTE COSTITUZIONALE, 18 dicembre 1987, n. 559, in *Rivista Italiana di Medicina Legale*, 1990, 227.

<sup>13</sup> S. RICCI, A. MIGLINO, *Medicina e società*, Roma, 2005, 4-6.

<sup>14</sup> Cfr. CORTE COSTITUZIONALE, 9 maggio 2013, n. 85, in *Il Foro amministrativo - C.d.S.*, 2013, 115.

<sup>15</sup> A. MIGLINO, *Interpretazione e sistema giuridico*, Milano, 2015, 168-169.

zioni giuridiche soggettive è una necessità logica di ogni ordinamento quando un fatto, o una materia, siano suscettibili di essere disciplinati da più diritti reciprocamente in conflitto. Tale fenomeno, richiamato anche col termine “collisione”, riguarda non solo i diritti, ma anche i principi<sup>16</sup>. Poiché i principi di solidarietà, uguaglianza e dignità fondano le democrazie moderne al pari di quello di libertà<sup>17</sup>, bisogna verificare se collidano con la facoltà di dotarsi di un corpo che trascenda la fisiologia umana sino ad ora conosciuta.

Per quanto riguarda la solidarietà, oggetto di uno specifico dovere ex art. 2 della Costituzione italiana<sup>18</sup>, la si intenda pure nel senso più impegnativo, in modo da obbligare chi sia dotato di super condizioni fisiche a usarle in favore degli altri, così come discenderebbe dal pensiero di uno dei maggiori filosofi politici e morali del ventesimo secolo, massimo esponente del liberalismo ugualitario: John Rawls. Per questo autore, chi ha ricevuto dalla “lotteria naturale” maggiori capacità rispetto ad altri è così avvantaggiato da rientrare in una “aristocrazia naturale”. Ma i fatti, come nascere con certe attitudini, non sono né giusti né ingiusti. Ciò che è giusto o ingiusto è la maniera in cui le istituzioni li trattano. Le società aristocratiche o castali sono ingiuste perché ne fanno il fondamento di privilegi. Invece, una società giusta, pur permettendo a chi è favorito dalla buona sorte di trarre vantaggio dalle sue condizioni personali, gli impone di metterle a disposizione dei meno fortunati<sup>19</sup>. Applicando questo ragionamento a chi si fosse procurato una forma biofisica eccezionale tramite le tecnologie informatiche e biologiche, si giungerebbe a sostenere tutt'al più che le istituzioni potrebbero imporgli di mettere al servizio della collettività le sue acquisite caratteristiche superiori.

A questo punto bisogna fare una rilevante distinzione, riguardante i mezzi economici idonei a procurarsi caratteristiche del genere. Se essi fossero di fatto (perché irrisori) o di diritto (perché elargiti dai pubblici poteri) disponibili per tutti, non si porrebbero particolari problemi di solidarietà visto che le persone sarebbero in grado di procurarsi il medesimo status psico-fisico. Invece se, come è facile prevedere (soprattutto riguardo ai primi sviluppi biotecnologici), solo pochi disponessero delle risorse necessarie a trasformarsi in super umani e le impiegassero a tal fine, difficilmente sarebbero inclini alla solidarietà. Chi ritiene di essersi meritato il denaro crede anche di meritare ciò che con esso compra sicché, acquisendo un vantaggio biologico su chi invece non se lo può permettere, sarebbe indotto a non compensare la sua condizione di superiorità con l'essere solidale. Infatti, come appurato da un noto pensatore riguardo all'esperienza nordamericana, la crescita delle disparità di condizioni sociali ed economiche è giustificata da chi se ne avvantaggia come riconoscimento del suo merito ed è vissuta come umiliazione da chi la subisce: i primi diventano sempre più arroganti e i secondi viepiù frustrati vedendosi diminuire la stima della collettività. In questa situazione, chi ritiene di essersi fatto da solo difficilmente proverà umiltà e gratitudine, senza le quali è improbabile prendersi cura del bene comune<sup>20</sup> e quindi rispettare le norme che l'impongano.

<sup>16</sup> R. ALEXI, *Teoria dei diritti fondamentali*, Bologna, 2012, 109-116.

<sup>17</sup> A. MIGLINO, *Democrazia moderna. Valori e principi*, Ogliastra Cilento (SA), 119-128, 152.

<sup>18</sup> Art. 2 Cost.: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale».

<sup>19</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, 1997, 75-85, 97-103.

<sup>20</sup> M.J. SANDEL, *La tirannia del merito*, Milano, 2023, 19-20, 31-34, 37, 47.



Vi è poi da dire che l'essere umano è un animale simbolico<sup>21</sup> e che, per il bisogno di sentirsi importante, facilmente si lega al denaro, al successo e al potere quali simboli della sua personalità<sup>22</sup>. Non sembra dunque che, acquisita una posizione di preminenza biologica, sia facilmente disposto a sminuirne il significato sociale ponendosi al servizio degli altri.

Insomma: il principio di solidarietà, ammesso che possa essere precisamente definito con una serie di regole, non troverebbe facile attuazione nel campo in cui si sta discutendo: senza una reale spinta emotiva solidaristica a niente varrebbero imposizioni di legge.

Bisogna ora chiamare in causa il principio di uguaglianza, che si esprime giuridicamente in due criteri: di uguaglianza formale, oppure sostanziale. Il primo, in Italia garantito dall'art. 3, comma 1, Cost., si traduce nel divieto, rivolto soprattutto al legislatore, di trattare in maniera irrazionalmente uguale situazioni diverse, oppure in maniera uguale situazioni assimilabili<sup>23</sup>. Il criterio, che pur si esprime mediante proibizioni, divieti di discriminazione, e quindi con misure 'negative'<sup>24</sup>, non impedisce a chi lo voglia di spendere le sue risorse economiche al fine di potenziare le proprie capacità biologiche anziché per altri usi. Né un divieto del genere potrebbe derivare dal principio di uguaglianza sostanziale, per cui bisogna rendere uguali le posizioni di partenza dei singoli, riequilibrando le singole situazioni di fatto<sup>25</sup> che versano in condizioni di deficit di libertà e uguaglianza effettive<sup>26</sup>. Il principio, nella misura in cui non impone ai soggetti divieti di agire per migliorare la loro posizione, non impedisce neppure il perfezionamento della condizione psico-fisica di chi lo desidera. Le azioni positive sono invece idonee ad assicurare anche a coloro che non possono permetterselo il potenziamento delle normali facoltà sensitive, cognitive e intellettive, al fine di perequarle a quelle di chi già ne goda. Ma non è detto che i pubblici poteri dispongano delle risorse necessarie per offrire a tutti una *chance* del genere ragion per cui, fino a quando ciò non sia possibile, il principio di uguaglianza sostanziale non impedirebbe ad alcuni facoltosi soggetti di procurarsi una condizione di superiorità biotecnologica sui comuni mortali.

Tuttavia, le espressioni giuridiche del principio di uguaglianza di cui si è parlato non esauriscono pienamente il suo significato secondo le origini storiche che lo caratterizzano. Come è noto, esso era diretto contro la pluralità dei sistemi giuridici fondati sugli ordini sociali, contro un sistema che divideva gli esseri umani in caste<sup>27</sup>. I privilegi goduti dagli aristocratici erano creduti meritati per superiorità di nascita, che faceva di loro degli appartenenti a un mondo distinto da quello della maggior parte della popolazione. Per questo, ad esempio, la nobildonna Émilie du Châtelet (1706 – 1749), pur essendo una delle persone più colte e illuminate dell'Europa del XVIII secolo, amante di Voltaire, non aveva difficoltà a spogliarsi davanti ai suoi servi «non ritenendo cosa ben certa che anche i domestici fossero uomini»<sup>28</sup>. Proprio Voltaire (1694 – 1778), pur celebre e prestigioso per la sua attività di filosofo e letterato, fu trascinato via dalla tavola mentre mangiava ospite di un duca e, su ordine di questi, fu preso a frustate. Non

<sup>21</sup> E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Roma, 2009, 81.

<sup>22</sup> A. MIGLINO, *Quark sociali e simbolopatia*, Roma, 2024, 97-113.

<sup>23</sup> P. CARETTI, U. DI SIERVO, *Istituzioni di diritto pubblico*, Torino, 2001, 437.

<sup>24</sup> M. AINIS, *La piccola eguaglianza*, Torino, 2015, 63.

<sup>25</sup> C. LAVAGNA, *Istituzioni di diritto pubblico*, Torino, 1982, 407.

<sup>26</sup> A. BARBERA, C. FUSARO, *Corso di diritto pubblico*, Bologna, 2001, 174.

<sup>27</sup> U. RESCIGNO, *Corso di diritto pubblico*, Bologna, 1989, 66.

<sup>28</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *L'Antico Regime e la rivoluzione*, Milano, 1989.

solo non ebbe giustizia, bensì, per essersi lamentato dell'offesa patita, fu imprigionato nella Bastiglia<sup>29</sup>: non era aristocratico.

Ma, «se i nuovi trattamenti per allungare la vita o per migliorare le capacità fisiche e cognitive saranno costosi, l'umanità potrebbe dividersi in caste biologiche»<sup>30</sup>. Il pericolo è reale e bisogna evitare che si concretizzi, facendo valere il principio d'uguaglianza secondo il suo spirito originario: impedire che la comune umanità delle persone venga superata dalla formazione di prerogative, quali esse siano: politiche, sociali, economiche, culturali, biologiche. Un superamento del genere è pregiudizievole alla pari dignità, che fonda il principio di uguaglianza e sta a monte delle sue varie declinazioni giuridiche. Il concetto è ben rappresentato dalla Costituzione italiana che, da una parte, abolisce i titoli nobiliari<sup>31</sup> e dall'altra, prima ancora di istituire i principi di uguaglianza formale e sostanziale, con l'art. 3, comma 1, proclama: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale»<sup>32</sup>. Bisogna quindi rivolgere l'attenzione al concetto di dignità umana.

## 2.2. Concezioni del valore individuale

Il Lessico universale italiano Treccani così definisce la dignità: «Condizione di nobiltà morale in cui l'uomo è posto dal suo grado, dalle sue intrinseche qualità, dalla sua stessa natura di uomo, e insieme il rispetto che per tale condizione gli è dovuto e ch'egli deve a sé stesso»<sup>33</sup>. Già da questa nozione si vede come la parola dignità possa comprendere due diversi concetti: uno, riguardante lo specifico merito dell'individuo; l'altro, attinente alla mera appartenenza al genere umano. Per essere ben compresi nella loro portata, essi necessitano di una considerazione storica e comparata.

Nel cosiddetto Antico Regno (3000 – 2150 a.C.), sin dalle prime dinastie e fino al termine della civiltà egizia, il faraone si afferma come monarca per diritto divino ed è considerato addirittura dio in terra. Signore di tutto il paese, accentua ogni funzione pubblica per mantenere la *maat* (l'ordine cosmico). A tal fine si serve di una vasta burocrazia, a capo della quale sta il *ciaty*<sup>34</sup>. I sudditi rendono culto al re in modesti oratori alle porte di ogni tempio, all'interno del quale non sono però ammessi<sup>35</sup>. Alla fine dell'Antico Regno si sviluppa una classe nobiliare detentrica di privilegi giuridici e sociali. Anche se un ordinamento di tal fatta non appare idoneo a riconoscere a tutti pari dignità, con la XVIII dinastia (1543 – 1292 a.C.), e soprattutto dopo il regno di Tutmosi III (regnante dal 1479 al 1424 a.C.), sono eliminate le prerogative giuridiche nobiliari e si instaura l'uguaglianza dinanzi alla legge delle varie classi della popolazione, sebbene diverse per censo<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> A.V. DICEY, *Introduzione allo studio del diritto costituzionale*, Bologna, 2003, 158.

<sup>30</sup> Cfr. Y. HARARI, *op. cit.*, 122.

<sup>31</sup> Cfr. art. XIV delle Disposizioni transitorie e finali.

<sup>32</sup> Art. 3 Cost.: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

<sup>33</sup> Cfr. voce Dignità, in Lessico Universale Italiano, Istituto della enciclopedia della lingua italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1970, VI, 327.

<sup>34</sup> E. BRESCIANI, *L'Antico Egitto*, in *La Storia, Dalla preistoria all'Antico Egitto*, 1, 2004, 647.

<sup>35</sup> K.A. KITCHEN, *Il faraone trionfante. Ramses II e il suo tempo*, Roma-Bari, 1987, 217.

<sup>36</sup> Cfr. E. BRESCIANI, *op. cit.*, 649-650.





Dai celebri poemi epici *Iliade* e *Odissea* possiamo ricavare informazioni sulle relazioni sociali elleniche del periodo in cui si pensa essi siano stati scritti: VIII-VII secolo a.C. Infatti, se è alquanto agevole tramandare la descrizione di un oggetto antico, non è altrettanto semplice parlare di un mondo di rapporti non più sussistenti: si può quindi ritenere che Omero, o altri eventuali autori, pur riferendosi a un indefinito passato miceneo, abbiano descritto i tratti propri del sistema di vita a loro contemporaneo<sup>37</sup>. In questi poemi predomina la figura dell'aristocratico, re o principe, chiamato *diotrefes*, che significa allevato, istruito da Zeus, oppure *dioghenes*, discendente di Zeus. In tal modo il sentimento di superiorità dei nobili rispetto al resto della popolazione è icasticamente rappresentato come frutto di un rapporto speciale con la divinità. Loro stessi si definiscono *aristoi*, i migliori. Formano una classe privilegiata cui si accede per nascita e quindi, ad Atene, si qualificano anche come *eupatridi*, cioè nati bene<sup>38</sup>. Onore, violenza e razzia sono tutt'uno nella loro mentalità<sup>39</sup>. Nel linguaggio eroico ricevere gloria significa uccidere, dare gloria, invece, essere uccisi. Quando Odisseo si reca nell'Ade e parla coi defunti, chiede al re Agamennone come sia morto: ammazzato da chi difendeva pecore e buoi dalle sue razzie? Combattendo per conquistare una città e le sue donne<sup>40</sup>? Un discorso simile fa lo spettro di Agamennone a quello di Anfimedone, uno dei Proci<sup>41</sup>. Il saggio e autorevole Nestore, re di Pilo, persona mite, nostalgicamente rievoca la sua gioventù quando, in un' incursione nelle terre di Itomeneo, lo uccise e gli prese pecore, porci, vacche, capre e cavalli<sup>42</sup>. Per gli aristocratici è encomiabile praticare l'omicidio, la rapina, lo stupro e la riduzione in schiavitù<sup>43</sup>: il loro onore sta nel prevaricare. Solo Ettore, figura di eroe non ellenico, incarna un significato di dignità legato non al merito guerriero, ma etico: la difesa della famiglia e della sua città. Ma la persona buona (*agathos*), ossia dotata di virtù (*arete*), rimane l'individuo in grado d'imporsi, non quello d'animo nobile; *arete* non indica l'eccellenza dal punto di vista morale, bensì il successo<sup>44</sup>. Con Socrate il significato di questi due termini cambia: i concetti di bontà e virtù vengono informati al principio di giustizia<sup>45</sup>. E proprio Socrate sostiene che la dignità non è data dalla ricchezza e dai natali, ma dal sapere<sup>46</sup>. Intanto, il regime democratico aveva fatto sì che tutti gli Ateniesi di sesso maschile avessero pari dignità politica potendo partecipare attivamente alle funzioni di governo. Pur sempre combattivi, essi cercavano la pubblica stima, l'onore (*time*), nell'agone politico regolato da procedure<sup>47</sup>. Nell'ordinamento dell'antica Roma vi è una netta cesura fra coloro che sono qualificati per partecipare agli affari pubblici e gli altri: il corpo civico è profondamente diviso<sup>48</sup> e l'atteggiamento di chi può dedicarsi all'attività politica è teso a perseguire *dignitas*: onore e gloria per sé e la propria *gens*<sup>49</sup>. Più precisamente, con *honos* il cittadino romano si riferisce alla carica istituzionale, al rango e alla considerazione

<sup>37</sup> F. CODINO, *Prefazione*, in *Iliade*, Torino, 1990, VIII-IX.

<sup>38</sup> A. MIGLINO, *Democrazia antica. Valori e principi*, Ogliastro Cilento, 2017, 7-8.

<sup>39</sup> A. MIGLINO, *Parola e Potere nella Grecia antica*, Ogliastro Cilento, 18-19.

<sup>40</sup> OMERO, *Odissea*, XI, Milano, 1981, 397-403.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, XXIV, 106-113.

<sup>42</sup> Cfr. OMERO, *Iliade*, XI, 655-684.

<sup>43</sup> A. MIGLINO, *Parola e Potere nella Grecia antica*, 20.

<sup>44</sup> B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 2002, 232.

<sup>45</sup> A. MIGLINO, *Il senso delle istituzioni*, Roma, 2023, 182.

<sup>46</sup> L. DIOGENE, *Vite dei filosofi*, II, Roma-Bari, 1987.

<sup>47</sup> A. MIGLINO, *Democrazia antica. Valori e principi*, cit., 50.

<sup>48</sup> C. NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, Roma, 2019, 12-13.

<sup>49</sup> G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano. Dall'età arcaica alla tarda antichità*, Roma, 2019, 19.

sociale che ne conseguono. In tal senso il vocabolo è vicino a *fama* e a *gloria*, mentre *gratia* indica, più specificamente, il favore popolare. Da *honos*, fama, gloria e *gratia* consegue la *dignitas*, che determina il grado sociale di chi ha acquisito benemerienze pubbliche. Ai più alti livelli di *dignitas* si gode di *auctoritas*, concetto ambiguo che riguarda chi più ha<sup>50</sup>. La *dignitas* è il criterio in base al quale i censori eseguono il loro giudizio etico sui cittadini, cosa ovvia in una società organizzata gerarchicamente, in cui «l'uomo non era apprezzato solo perché tale, ma per gli atti e le attività che fosse capace di compiere»<sup>51</sup>. Poiché nel repubblicanesimo classico la *virtus* più importante è la disposizione al sacrificio nell'interesse della *res publica*<sup>52</sup>, essa non può appartenere a chi, privo di risorse politiche, sociali ed economiche, nulla può sacrificare per mostrarsi 'virtuoso'.

I padri della chiesa cristiana, il cui pensiero è in vario modo richiamato nello sviluppo teologico-politico medievale, insegnano che tutti sono figli di Dio, creati a sua immagine<sup>53</sup>. Ma nella prassi il cristianesimo trionfante non discute gli assetti politici e sociali consolidati; lo stesso autore della Lettera agli Efesini, sia esso Paolo di Tarso o un suo discepolo, insegna che gli schiavi devono servire i loro padroni con «timore e tremore»<sup>54</sup>. Anche Tommaso d'Aquino legittima la servitù, pur richiamando più volte la *dignitas* e la capacità di ogni individuo di scegliere autonomamente dal punto di vista morale<sup>55</sup>. La ragione fondamentale della dignità umana, come ancora oggi dice il Catechismo della Chiesa cattolica<sup>56</sup>, sta nella condivisione della vita di Dio secondo i dettami della fede formulati dal magistero della Chiesa che, quando stabilisce un dogma, «si avvale in pienezza dell'autorità che gli viene da Cristo»<sup>57</sup>.

In età feudale, sebbene il sistema dei valori sia cristiano<sup>58</sup>, i reali rapporti di potere sono informati al principio secondo il quale il dominio signorile sulla terra comprende il comando sulle persone che la popolano<sup>59</sup>: la pari dignità degli uomini non è concepibile. Alla grande distinzione in ceti (nobiltà, clero, popolo), che si consolida nei secoli XIII e XIV e perdurerà fino alla Rivoluzione francese<sup>60</sup>, si aggiunge il fatto che il valore sociale e giuridico dell'individuo dipende dagli elementi più disparati, quali l'onorabilità e la stima sociale, la posizione nell'ambito della famiglia, la fede religiosa, l'età, il sesso, l'attività professionale... (ad esempio, fino al Seicento, nel Regno di Napoli, chi viveva in campagna non poteva testimoniare contro un cittadino; nei territori oltre l'Elba e la foresta boema i contadini non potevano ereditare o fare testamento...) <sup>61</sup>.

Nel clima culturale del giusnaturalismo moderno e del contrattualismo (secoli XVII e XVIII) nasce la concezione dei diritti umani, ossia diritti naturali che precedono la formazione della società e quindi devono

<sup>50</sup> M. PANI, *La repubblica romana*, Bologna, 2010, 35-36.

<sup>51</sup> U. VINCENTI, *La Costituzione di Roma antica*, Bari-Roma, 2017, 60.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, 107-108.

<sup>53</sup> A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, 2008, 26.

<sup>54</sup> Cfr. PAOLO DI TARSO (pseudo), *Lettera agli Efesini*, 6,5, in G. Barbaglio (a cura di), *San Paolo, Lettere*, vol. 2, *Lettere pseudoepigrafiche*, 109, Milano, 1997, 75-113.

<sup>55</sup> M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, Bologna, 2008, 26.

<sup>56</sup> Cfr. CHIESA CATTOLICA, *Catechismo della Chiesa cattolica*, Roma, 1992, 356, 104.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, 88, 40.

<sup>58</sup> P. BELLINI, *Respublica sub deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Firenze, 1982, 7-8.

<sup>59</sup> J. BASCHET, *La civiltà feudale*, Roma, 2005, 18, 93, 109, 115-116, 134.

<sup>60</sup> V. PIANO MORTARI, *Gli inizi del diritto moderno in Europa*, Napoli, 1982, 150-151.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, 151-153.





essere riconosciuti dallo stato a ogni cittadino<sup>62</sup>. Ciò implica che tutti abbiano per natura pari dignità. Nati in sede filosofica, i diritti umani si affermano però quando le forze politiche della borghesia, con le rivoluzioni liberali inglese, americana e francese, li enunciano in testi normativi. Tuttavia, pur quando vengono positivamente riconosciuti dalla legge, i diritti 'naturali' escludono diversi esseri umani, in primo luogo quelli di genere femminile<sup>63</sup>. La francese Marie Gouze, scrittrice e drammaturga conosciuta col nome di Olympe de Gouges, scrive la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina) integrando e parafrasando la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (approvata il 26 agosto 1789 dall'Assemblea costituente) per auspicare che i principi contenuti in tale documento si estendano anche alle donne: evidentemente, laddove la celebre *Dichiarazione* parla di uomo lo intende come appartenente al solo genere maschile. D'altro canto, le dichiarazioni di diritti immediatamente scaturite dalle rivoluzioni liberali, pur riconoscendo che gli uomini nascono liberi ed uguali, sono emanate in ordinamenti che contemplano la schiavitù, come quello nordamericano. Thomas Jefferson, il principale estensore della Dichiarazione dei diritti del 1791 (*Bill of Rights*) che ha emendato la Costituzione degli Stati Uniti d'America, possedeva centinaia di schiavi, ma ne affrancò soltanto cinque in punto di morte<sup>64</sup>, nonostante nell'art. 1 della Dichiarazione avesse scritto: «Gli uomini nascono liberi ed eguali nei diritti». Evidentemente, non considerava i servi pienamente umani. In definitiva, donne e schiavi non avevano la stessa dignità del maschio libero. Inoltre, «per tutto il XIX secolo è difficile parlare di diritti umani ottenuti in modo stabile e coerente in qualche parte d'Europa o del mondo»<sup>65</sup>. E fino alla metà del XX secolo le potenze coloniali hanno mantenuto nei loro imperi differenze di diritti secondo le categorie etniche sottoposte, anche se in madrepatria la schiavitù era stata abolita<sup>66</sup>.

Infine, nel XX secolo, le dichiarazioni internazionali di diritti e le Carte costituzionali, enunciando diritti, lo fanno con riferimento all'essere umano *sic et simpliciter*, a prescindere dalle sue condizioni. Significativamente l'art. 1 della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo recita: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti: essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza». Pur non avendo valore vincolante<sup>67</sup>, la *Dichiarazione* è la più importante manifestazione storica di una comune coscienza dell'umanità rispetto ai suoi valori fondamentali<sup>68</sup>, l'approdo di un'elaborazione ultra millenaria che ha portato a concepire la pari dignità di tutti gli esseri umani. Valore vincolante ha invece il riconoscimento dei diritti umani nelle Costituzioni dei singoli Stati: nelle democrazie i diritti fondamentali costituiscono non solo il limite, ma anche la finalità dell'azione dei pubblici poteri<sup>69</sup>. Oggi che i diritti dell'uomo sono riconosciuti da fonti giuridiche interna-

<sup>62</sup> N. MATTEUCCI, voce *Diritti dell'uomo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (diretto da), *Dizionario di Politica*, Milano-Torino, 2000, 304.

<sup>63</sup> Cfr. A. FACCHI, *op. cit.*, 65.

<sup>64</sup> R.H. DAHL, *Sull'uguaglianza politica*, Roma – Bari, 2007, 20.

<sup>65</sup> Cfr. M. FLORES, *op. cit.*, 126.

<sup>66</sup> T. PIKETTY, *Una breve storia della disuguaglianza*, Milano, 2021, 141.

<sup>67</sup> La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, ha valore giuridico di raccomandazione (cfr. B. CONFORTI, *Diritto Internazionale*, Napoli, 1997, 58).

<sup>68</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, 1997, 20, 28.

<sup>69</sup> L. FERRAJOLI, *La democrazia attraverso i diritti*, Roma-Bari, 2013, 112-122.

zionali e nazionali, sebbene il loro contenuto debba essere precisato attraverso un confronto fra le molteplici tradizioni culturali<sup>70</sup>, il problema maggiore non è più quello di giustificarli, ma di proteggerli<sup>71</sup>. L'attribuzione di posizioni giuridiche soggettive presuppone l'individuazione di chi ne deve essere titolare: se i soggetti non sono considerati dotati di una medesima dignità, non ottengono certo gli stessi diritti e doveri (gli schiavi erano privi di personalità in senso giuridico, non potendo essere portatori di diritti). Aristotele diceva addirittura che alcuni nascono schiavi per natura<sup>72</sup>). La pari dignità è dunque il fondamento dell'attribuzione dei diritti e delle tecniche normative che realizzano il principio di uguaglianza. Giustifica nuove formulazioni giuridiche al passo coi tempi e quindi anche il principio secondo il quale nessun facoltoso può conseguire, contrariamente ad altri, il potenziamento delle capacità psicofisiche di Homo sapiens.

### 2.3. Attività mediche e principio di dignità

Il superamento delle normali capacità fisiche e cognitive dell'essere umano dovrebbe essere vietato non solo perché contrario ai principi di uguaglianza e dignità come sopra intesi, ma anche in relazione alla peculiare accezione di dignità che ci consegna la storia della medicina.

Premesso che l'attuale nozione di atto medico<sup>73</sup>, nata in un'epoca caratterizzata dal metodo scientifico, non è propria di altri contesti storici e culturali (alcuni dei quali sono stati precedentemente ricordati), poiché «il primo dovere dei medici è quello di sollevare i pazienti dalla sofferenza e migliorare la qualità e la durata della vita»<sup>74</sup>, si può parlare di medicina, medici e sanitari in senso lato, riferendosi a coloro che hanno svolto tali attività, pur in assenza di nozioni e prassi propriamente scientifiche.

Lulu è il nome del primo medico che si sappia, operativo nella città di Ur verso il 2700 a.C. Nei testi sumerici già si distinguono alcune specializzazioni, anche in veterinaria, come dimostrano i titoli di «dottore dei buoi» o «dottore degli asini»<sup>75</sup>.

Nell'antico Egitto vi sono tre tipi di medici: il sinu (o saunu), formato su libri e pratica; il sacerdote, che assiste i pazienti con pratiche religiose; il guaritore, che impiega procedimenti magici disgiunti da dogmi sacrali e liturgici. Per lo più i 'clinici' sono sacerdoti. Fin dall'Antico Regno la corte del Faraone ospita professionisti sanitari e fra questi il «medico capo», che cura il sovrano e spesso riceve il titolo di «Direttore generale dei medici dell'Alto e Basso Egitto»<sup>76</sup>. I pubblici poteri non solo controllano la professione medica, ma la finanziano: le terapie sono gratuite per tutti<sup>77</sup>. Narra Erodoto (484 – circa 425 a.C.) che nell'Egitto del suo tempo «ogni medico cura una e una sola malattia; e ci sono medici dappertutto; alcuni curano gli occhi, altri la testa, altri i denti, altri le infezioni del ventre, altri ancora le malattie oscure»<sup>78</sup>. Nel Nuovo Regno (1543 – 1078 a.C.) la gente comune si rivolge anche alle cosiddette «statue gua-

<sup>70</sup> E. DENNINGER, *Diritti dell'uomo e legge fondamentale*, Torino, 1998, 47.

<sup>71</sup> Cfr. N. BOBBIO, *op. cit.*, 16.

<sup>72</sup> ARISTOTELE, *Politica*, Libro I, in C.A. VIANO (a cura di), ed. italiana, Milano, 2017, 1253b -1255a, 82-91,.

<sup>73</sup> S. RICCI, A. MIGLINO, *Atto medico e consenso informato*, Roma, 2009, 6: «Atto medico è qualsiasi prestazione che il sanitario svolge in ambito preventivo, diagnostico, curativo, riabilitativo e medico legale».

<sup>74</sup> A. FIORI, *Medicina legale della responsabilità medica*, Milano, 1999, 45.

<sup>75</sup> S. MOSCATI, *Vita di ieri vita di oggi*, Milano, 1978, 156.

<sup>76</sup> G. RACHET, *Dizionario dell'antico Egitto*, Roma, 1991, 200.

<sup>77</sup> Cfr. A. FIORI, *op. cit.*, 9.

<sup>78</sup> ERODOTO, *Le Storie*, Libro II, ed. italiana, 1989, 84, 305.



ritrici", raffiguranti per lo più alti dignitari elevati al rango di protettori dopo la morte, ricoperte di raffigurazioni e testi sacri creduti in grado di preservare e guarire dalle malattie. Sulle statue scorre dell'acqua, che così si carica del potere dei testi magici e poi si raccoglie in ciotole poste nel piedistallo della scultura, per essere usata<sup>79</sup>.

Nell'Iliade troviamo menzione di interventi da parte di medici militari<sup>80</sup> ritenuti ispirati dal mondo divino, col quale sono in contatto<sup>81</sup>. In tutta la Grecia la medicina si sviluppa negli *asklepieia*, santuari – ospedali posti in vicinanza di un luogo sacro, dove si accolgono i pazienti, che vi dormono per una notte in compagnia di serpenti sacri sotto il portico di un edificio adiacente al tempio. Il malato riceve parole divine e visioni oniriche, interpretate dagli Asclepiadi, medici sacerdoti che si dicono discendenti del semidio Asklepios<sup>82</sup>. Poi si sviluppano grandi scuole di medicina a Crotone, a Rodi, a Cirene, e soprattutto a Cnido e a Cos<sup>83</sup>, patria del celebre Ippocrate (circa 460 – 370 a.C.). Nell'Atene democratica i pubblici poteri, in favore dei meno abbienti, pagano medici pubblici (*demosioi iatroi*) scelti dall'Assemblea<sup>84</sup>, e mettono a loro disposizione medicine, ambulatori, edifici per il ricovero. Il tutto è finanziato attraverso un'imposta speciale, lo *iatricon*. L'istituzione di medici pubblici non è propria di Atene, ma anche di altre città elleniche: celebre è il caso di Crotone, che strapagò il famoso Democede (ca. 521 – 483). Vi sono medici anche fra le donne<sup>85</sup> e gli schiavi. Platone dice che in genere, mentre i liberi curano i liberi, sono gli schiavi a visitare gli schiavi, presso il loro domicilio o in ambulatorio<sup>86</sup>.

Nel mondo romano, anche nella medicina troviamo una forte differenza fra le classi ricche e quelle povere: solo le prime possono permettersi clinici di fama e seguire le regole di prevenzione del tempo<sup>87</sup>. In età imperiale i poteri pubblici organizzano l'assistenza sanitaria per gli indigenti. Nelle piccole città sono pagati i *medici salararii* o *medici civitatis*; a Roma i medici pubblici, titolati come archiatri, sono istituiti nel IV secolo nel numero di quattordici: uno per ogni regione della città. In contropartita di una paga fissa gli archiatri devono, fra l'altro, curare gratuitamente i poveri e rilasciar loro certificati di malattia<sup>88</sup>. Anche gli schiavi ricevono cure. Già Catone il censore (234 circa a.C. – 149), ben duro con i suoi servi, tuttavia provvedeva a curarli personalmente<sup>89</sup>. Nel I secolo, il medico e scrittore Scribonio Largo richiede ai sanitari le qualità indispensabili di *miser cordia* e *humanitas* e il celebre filosofo stoico Seneca dice: «La medicina presta la sua assistenza anche ai criminali; nessuno ha mai negato la somministrazione dei rimedi salutari al fine di non guarire coloro che sono indegni»<sup>90</sup>.

Nell'Alto Medioevo, il povero è considerato un rappresentante di Cristo cui si deve *caritas* (da tale visione ci si è poi allontanati nel XVI secolo<sup>91</sup>). Dall'etica cristiana nasce l'istituzione ospedaliera: «in quel

<sup>79</sup> E. FERRARIS, *Dal Nuovo Regno all'epoca tarda. Lo splendore dei faraoni*, in *La Storia dell'arte*, 1, 2006, 349.

<sup>80</sup> OMERO, *Iliade*, Libro IV, Torino, 1990, versi 190-195, 126-127.

<sup>81</sup> É. MIREAUX, *I greci al tempo di Omero*, Milano, 1992, 100.

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, 97.

<sup>83</sup> G. RACHET, *Dizionario della civiltà greca*, Torino, 1973, 211.

<sup>84</sup> PLATONE, *Gorgia*, Milano 2022, 455b.

<sup>85</sup> R. FLACELIÈRE, *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, Milano, 1994, 185-186.

<sup>86</sup> Cfr. PLATONE, *Le leggi*, Libro IV, Milano, 2005, 720 c-d, 375.

<sup>87</sup> C. D'AMATO, *Vita e costumi dei romani antichi*, 15, *La medicina*, Roma, 1993, 103.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, 34.

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, 22.

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, 58-59.

<sup>91</sup> J. P. GUTTON, *La società e i poveri*, Milano, 1977, 80.

contesto gli ospedali erano spazi caritativo-assistenziali aperti a chiunque si trovasse nel bisogno, senza giudizio di merito o di colpa, senza distinzione tra esigenza sanitaria e indigenza economica»<sup>92</sup>. Verso il VI secolo, nell'Impero Romano d'Oriente, si crea l'ospedale concependolo non più quale ospizio per viandanti e poveri, ma come struttura capace di fornire prestazioni diagnostiche e terapeutiche con personale specializzato a pazienti di classi sociali diverse, anche disagiate<sup>93</sup>. In Occidente, sin dall'Alto Medioevo i monasteri sono pronti ad accogliere tutti i bisognosi. I pochi luoghi dove si esercita assistenza medica collettiva, quali le infermerie monastiche, o gli *hospitalia* (ospizi) annessi alle chiese, sono gestiti proprio da monaci o da rappresentanti della Chiesa<sup>94</sup>. Il paziente è assistito dai frati sia con le preghiere, per far conseguire al malato la purezza perduta a causa del Maligno, sia purgando, somministrando medicinali, praticando interventi di taglio, fino a quando tale ultima pratica è proibita dal Concilio di Reims nel 1131, sotto il pontificato di Innocenzo II<sup>95</sup>. Dal XII secolo l'*infirmis* (malattia) si distingue dalla *pau-pertas* (povertà)<sup>96</sup>.

In Italia centrale e settentrionale, nel periodo in cui si passa da una società comunale a una signorile, con l'accentramento del potere politico in poche famiglie, per dare sollievo ai ceti popolari e controllarli istituzionalizzando la carità, si sviluppano gli ospedali quali luoghi destinati all'assistenza degli indigenti, dove la cura del corpo non è disgiunta da quella dell'anima e il ricovero è ancora indifferenziato. Solo nel Settecento si distinguono i bisogni materiali da quelli più propriamente clinici e quindi si espelle il semplice povero da queste strutture<sup>97</sup>.

Dal 1880 alla prima guerra mondiale, in Italia, vi è una svolta che permette di porre le basi di un nuovo modello di intervento sociale<sup>98</sup>. In particolare, con la legge n. 5849 del 22 dicembre 1888 – *Legge per la tutela della igiene e della sanità pubblica* – (cosiddetta legge Crispi), si istituisce la figura del medico condotto, assunto e pagato dal Comune, cui spetta assistere i poveri iscritti nelle liste comunali. L'estensione dell'assistenza sanitaria gratuita è tassativamente esclusa a chi povero non sia, tranne casi eccezionali. La legge, comunque, non prevede la fornitura gratuita dei medicinali, neppure ai poveri. Con la legge n. 833 del 23 dicembre 1978 nasce il Servizio Sanitario Nazionale, che assorbe tutte le competenze e le funzioni dei precedenti enti operanti nel campo dell'assistenza clinica e le estende a tutti i cittadini, senza distinzioni individuali o sociali, secondo modalità volte ad assicurare uguaglianza e uniformità in tutto il territorio nazionale<sup>99</sup>.

Nel corso dei secoli il valore degli individui è stato stimato, per lo più, in base alle loro condizioni sociali, politiche, economiche e culturali. Solo di recente, negli ordinamenti democratici, si è riconosciuta digni-

<sup>92</sup> G. COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Roma-Bari, 1995, 49.

<sup>93</sup> M. CONFORTI, *Cura e caritas: l'assistenza agli infermi dalla tarda Antichità al Medioevo*, in U. Eco (a cura di), *Il Medioevo*, 2. *Alto Medioevo. Filosofia, Letteratura, Scienze*, Milano-Roma, 2009, 191-195.

<sup>94</sup> M. CONFORTI, *Medicina e malattia in Occidente tra XI e XII secolo*, in U. Eco (a cura di), *Il Medioevo*, 5. *Medioevo centrale. Filosofia, Scienze, Letteratura*, Milano-Roma, 2009, 194-197.

<sup>95</sup> G. COSMACINI, *Il mestiere di medico. Storia di una professione*, Milano, 2000, 67-72.

<sup>96</sup> M. CONFORTI, *Medicina e malattia in Occidente tra XI e XII secolo*, in U. Eco (a cura di), *Il Medioevo*, 5. *Medioevo centrale. Filosofia, Scienze, Letteratura*, Milano-Roma, 2009, 195.

<sup>97</sup> A. SCOTTI, *Malati e strutture ospedaliere*, in *Storia d'Italia*, 7, 1984, 237-246.

<sup>98</sup> P. BATTILANI, *I protagonisti dello Stato sociale italiano prima e dopo la legge Crispi*, in *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia Dal Medioevo ad oggi*, 2000, 662.

<sup>99</sup> S. RICCI, *Evoluzione dei principi informatori dell'ordinamento sanitario*, in *Atto medico. Evoluzione e valore sociale*, 2000, 109-110.



tà a ogni uomo per il fatto stesso di essere tale. Significativamente l'art. 3 della Costituzione italiana esordisce: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale». Questo icastico assunto, soprattutto se interpretato in combinato con l'art. XIV delle disposizioni transitorie e finali della Costituzione abolitivo dei titoli nobiliari, vuole che ogni persona goda della stessa importanza delle altre. Se è interpretato in combinato con l'art. 1 Cost., secondo cui la Repubblica italiana è fondata sul lavoro, può condurre a quanto sostiene un'autorevole dottrina: «La dignità dell'uomo è fondata non su ciò che uno ha (la proprietà), ma su ciò che uno fa (il lavoro, appunto)»<sup>100</sup>. Più in generale, il concetto di dignità già in sede teorica è contraddittorio: si può distinguere fra una dignità di dotazione, che prescinde da meriti e demeriti individuali, e una dignità di prestazione, conseguibile con azioni tese a costruire una determinata identità<sup>101</sup>. Distinguere fra una dignità uguale per tutti e una che dipende da come il singolo conduce la sua esistenza non è certo semplice: in che senso il pluriomicida e l'altruista sono ugualmente o inegualmente degni? Sebbene il problema sia di difficile soluzione, il caso dell'attività medica può servire a dare al quesito una risposta sufficiente ai fini che ora ci interessano. Si è visto che, in ordinamenti diversi nello spazio e nel tempo, con differenti organizzazioni sociali e concezioni della dignità umana, nessuno è stato escluso in linea di principio dalle pratiche terapeutiche, anche se i ceti abbienti hanno potuto fruirne al meglio. La medicina è quindi un'attività di cui è stato ritenuto degno ogni uomo biologicamente tale. Ecco dunque che Seneca, pur mantenendo la distinzione fra degni e indegni propria del suo mondo, dice che anche un criminale deve accedere alle cure. Affinché ciò sia possibile, ai nostri tempi, l'art. 365 del codice penale italiano, dopo aver previsto la punizione dell'omissione di referto da parte di chi esercita una professione sanitaria, precisa che «questa disposizione non si applica quando il referto esporrebbe la persona a procedimento penale». Se così non fosse, chi avesse commesso un reato perseguibile d'ufficio potrebbe evitare di rivolgersi a un operatore clinico. Ma poiché il diritto alla salute del cittadino prevale sulle finalità di difesa sociale e di repressione della criminalità, il medico deve assistere il paziente delinquente con perizia, prudenza e diligenza rispettando il segreto professionale<sup>102</sup>. Si vede bene che la medicina di sempre e l'atto medico di tipo scientifico hanno riconosciuto lo stesso valore agli uomini considerandoli nella loro consistenza meramente biologica, non già sociale, economica, politica, culturale. Tale punto di vista non può che essere mantenuto, quale strumento di valutazione di ciò che è giusto o meno fare del proprio corpo. Il binomio pari dignità – comune dotazione psicofisica non può essere scisso mediante alcuni tipi di *human enhancement*.

#### 2.4. Atto ultramedico

Il superamento delle normali limitazioni del corpo umano, indicato generalmente e genericamente col termine *human enhancement*<sup>103</sup>, ossia il potenziamento umano<sup>104</sup>, è il risultato di ciò che sembra opportuno chiamare atto ultramedico. Infatti, la definizione di atto medico accolta in via dottrinale, recependo i contributi della giurisprudenza, in sostanza è tale: «qualsiasi prestazione che il sanitario svolge in

<sup>100</sup> N. BOBBIO, *Diritti dell'uomo*, in *Teoria generale della politica*, 2009, 459.

<sup>101</sup> U. VINCENTI, *I fondamenti del diritto occidentale*, Roma-Bari, 2018, 72-73.

<sup>102</sup> N. M. DI LUCA, T. FEOLA, E. MARINELLI, S. RICCI, *Nuovo Compendio di Medicina legale*, Torino, 2021, 1-667.

<sup>103</sup> L. RICCI, B. DI NICOLÒ, P. RICCI, F. MASSONI, S. RICCI, *The exercise of rights beyond therapy: on Human Enhancement*, in *BioLaw Journal*, 1, 2019, 497-512.

<sup>104</sup> F.M. DAMATO, P. RICCI, R. RINALDI, *Informed consent and compulsory treatment on individuals with severe eating disorders: a bio-ethical and juridical problem*, in *Clinica Terapeutica*, 174, 4, 2023, 365-69.

ambito preventivo, diagnostico, curativo, riabilitativo e medico legale»<sup>105</sup>. Si tratta di una nozione pensata per condotte professionali finalizzate ad assicurare il benessere fisico, psichico e sociale commensurabile agli standard biologici di Homo Sapiens, da cui sembra bene escludere ogni intervento che vada al di là di essi, sebbene produttivo di effetti sulla salute così come definita dall'OMS. Indicare col sintagma «atti ultramedici» il superamento biotecnologico delle facoltà sensitive, cognitive e operative normalmente attinenti alla fisiologia umana, consente di esprimersi in maniera sintetica pur non confondendo il nuovo fenomeno con quanto rientra nella definizione di atto medico. Altrimenti, questa stessa definizione dovrebbe essere ampliata fino a comprendere quanto attiene allo *human enhancement*. Ma, in tal caso, ogni volta si dovrebbe specificare di cosa si stia parlando. Per quanto riguarda la scelta del termine testé operata, si è preferito il prefisso *ultra*, di chiara derivazione latina, perché in grado di sfumare in valore intensivo il sostantivo cui è preposto<sup>106</sup>.

## 2.5. Biotecnologie, intelligenza artificiale e condizione di disabilità

Ovviamente, il discorso fatto sin qui non riguarda l'applicazione delle più avanzate tecnologie informatiche e biologiche – intelligenza artificiale compresa – a servizio dell'atto medico, che persegue la piena realizzazione della dignità del paziente, intesa quale libertà dalla malattia e come affermazione di validità che, secondo la migliore dottrina, è la «efficienza psico-fisica allo svolgimento di qualsiasi attività lavorativa ed extralavorativa (ad esempio, atti ordinari della vita, atti abituali della vita quotidiana)»<sup>107</sup>. Le tecnologie più avanzate potranno, e anzi dovranno, essere usate per ovviare alle situazioni di *handicap* variamente denominate (disabilità, inabilità e simili) nella vasta legislazione in materia di lavoro e invalidità. Nell'ordinamento italiano, per quanto riguarda le tutele assistenziali, il decreto legislativo n. 62 del 3 maggio 2024 ha adottato una nozione onnicomprensiva di «condizione di disabilità»: una duratura compromissione fisica, mentale, intellettiva, del neurosviluppo o sensoriale che, in interazione con barriere di diversa natura, può ostacolare la piena ed effettiva partecipazione nei diversi contesti di vita su base di uguaglianza con gli altri<sup>108</sup>. Al cospetto di tale condizione è sicuramente auspicabile l'uso di algoritmi, intelligenza, impianti artificiali e quant'altro possa aiutare la persona non già a primeggiare sulle altre, ma a recuperare uno stato di salute che gli dia dignità e lo includa a pieno titolo nella società, come vogliono il principio di uguaglianza sostanziale di cui all'art. 3, comma 2, della Costituzione italiana.

## 3. Conclusioni

Gli esseri umani hanno dato ampie prove di esser pronti a non sentirsi appartenenti a uno stesso mondo, a una medesima realtà, pur essendo biologicamente simili. Soprattutto ora che vi è un ritorno della società dei privilegi<sup>109</sup>, e che s'intravede la possibilità di potenziare le capacità psicofisiche di Homo sa-

<sup>105</sup> Per questa nozione di atto medico cfr. S. RICCI, A. MIGLINO, *Atto medico e consenso informato*, Roma, 6, 2009.

<sup>106</sup> L. SERIANNI, *Grammatica italiana. Suoni Forme Costrutti*, 1988, 553.

<sup>107</sup> C. GERIN, F. ANTONIOTTI, S. MERLI, *Medicina legale e delle assicurazioni*, Roma, 1997, 572.

<sup>108</sup> Cfr. art. 2, comma 1, lettera a, D.lgs. 62/24.

<sup>109</sup> E.V. PARSİ, *La fine dell'uguaglianza*, Milano, 2012, 89-122.





piens mediante tecnologie informatiche<sup>110</sup> e biologiche (ivi compresa l'IA), dare solo a pochi facoltosi la facoltà di dotarsi di apparati che trascendono la fisiologia umana significherebbe acuire le differenze individuali, creare persone super dotate in posizione dominante sulle altre. Ciò è contrario ai principi di dignità e uguaglianza. L'accesso alle biotecnologie idonee a oltrepassare gli attuali limiti dell'essere umano potrà giustificarsi solo se sarà conseguibile da tutti. Il punto di vista medico rende univoco il concetto di dignità umana, fondandolo sulla comune costituzione biologica delle persone, al di là delle differenze politiche, economiche, sociali e culturali che li distinguono. Il potenziamento del corpo, che di fatto comporta la creazione di caste biologiche, fuoriuscirebbe da questo stesso punto di vista e dunque dall'ambito deontologico clinico. Consisterebbe quindi in atti che sembra opportuno denominare "ultramedici". Invece, proprio al fine di salvaguardare i principi di dignità umana e uguaglianza, oltre che di solidarietà, le migliori biotecnologie disponibili dovranno essere utilizzate per aiutare la persona malata, o in condizione di disabilità, non già a primeggiare sulle altre, ma a recuperare uno stato di salute che l'includa a pieno titolo nelle relazioni sociali.

<sup>110</sup> G. MONTANARI VERGALLO, L. LEONARDINA CAMPANOZZI, M. GULINO, L. BASSIS, P. RICCI, S. ZAAMI, S. MARINELLI, V. TAMBONE, P. FRATI, *How Could Artificial Intelligence Change the Doctor–Patient Relationship? A Medical Ethics Perspective*, in *Healthcare*, 13, 18, 2025, 2340.