

Intelligenza artificiale e intelligenza umana: contributi della teologia cristiana e della filosofia della persona

*Mons. Antonino Raspanti, Laura Palazzani**

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND HUMAN INTELLIGENCE: CONTRIBUTIONS OF CHRISTIAN THEOLOGY AND PHILOSOPHY OF THE PERSON

ABSTRACT: The article focuses attention on the questions that AI and robotics, as an embodiment of AI, pose to Christian theology, with particular reference to origin, creation, and the limit. According to Christian theology, it is not conceivable that the act of producing AI machines and its result are comparable with the creative act for which the human exists, with a dignity that is ultimately based on its transcendence and destination to the communion with God. Christian theology considers it useful and necessary that we discover aspects and dynamics of the human / machine relationship, which could project us into ways of living that are also very different from those we are used to until now, with a vigilant objective discernment of the good and evil in human action. Philosophy integrates theology by seeking, within the horizon of reason complementary to faith, to delimit the boundaries of the person and of human nature with respect to the machine. The answer of the philosophy of the person justifies a human-centric vs. a techno-centric horizon, recognizing at the center the dignity of the human person that cannot be reduced to a machine or functions.

KEYWORDS: Cristian theology; philosophy of the person; ethics of AI; human/machine interaction; human-centric approach

ABSTRACT: L'articolo punta l'attenzione sugli interrogativi che l'IA e la robotica, in quanto incarnazione dell'IA, pongono alla teologia cristiana, con particolare riferimento all'origine, alla creazione e al limite. Secondo la teologia cristiana, non è concepibile che l'atto di produrre macchine di intelligenza artificiale e il suo risultato siano paragonabili all'atto creativo per il quale esiste l'umano, con una dignità che si fonda in ultima analisi sulla sua trascendenza e destinazione alla comunione con Dio. La teologia cristiana ritiene utile e necessario che si scoprano aspetti e dinamiche del rapporto uomo/macchina, che possano proiettarci in modi di vivere anche molto diversi da quelli a cui siamo abituati fino ad ora, con un vigile discernimento oggettivo del bene e del male nell'azione umana. La filosofia integra la teologia cercando, nell'orizzonte della ragione complementare alla fede, di delimitare i confini della persona e della natura umana rispetto alla macchina. La risposta della filosofia della persona

* Mons. Antonino Raspanti, Vescovo di Acireale. Mail: ninoraspanti@gmail.com. Laura Palazzani, Professoressa ordinaria di Filosofia del diritto, Università Lumsa di Roma. Mail: palazzani@lumsa.it. Contributo sottoposto a doppio referaggio anonimo.

giustifica un orizzonte umanocentrico vs. tecnocentrico, riconoscendo al centro la dignità della persona umana che non può essere ridotta a macchina o funzioni.

PAROLE CHIAVE: teologia cristiana; filosofia della persona; etica dell'IA; interazione uomo/macchina; approccio incentrato sull'uomo

SOMMARIO: 1. L'uomo e la macchina nell'era della tecnoscienza – 2. Le domande della teologia cristiana: il problema dell'origine e del limite – 3. Le domande della filosofia della persona e della natura umana – 3.1. L'artificiale "oltre" il naturale: la prospettiva tecno-centrica – 3.2. Che cosa resta dell'umano nell'epoca della IA: la prospettiva umano-centrica – 4. L'umanesimo tecnologico: il contributo della teologia cristiana e della filosofia della persona.

1. L'uomo e la macchina nell'era della tecnoscienza¹

La rapida evoluzione delle tecnologie dell'intelligenza artificiale (IA), negli ultimi anni, è caratterizzata da un progresso dirompente, a causa della complessità, ampiezza delle applicazioni e velocità di sviluppo, grazie all'aumento della potenza di calcolo, alla disponibilità di enormi quantità di dati (*big data*) e allo sviluppo di algoritmi. L'intelligenza artificiale comprende tutte le macchine che simulano determinati aspetti dell'intelligenza umana, quali ragionare e prendere decisioni con gradi crescenti di "indipendenza" e "autonomia".

L'obiettivo è ambizioso: progettare macchine che imitano l'uomo fino a sostituirlo. Emerge l'interrogativo: potrà una macchina agire e pensare come l'uomo?

I nuovi sviluppi dalla Intelligenza Artificiale (IA) classica, che si concentra sulla costruzione effettiva nel mondo reale di agenti artificiali in grado di eseguire comportamenti intelligenti², alla Intelligenza Artificiale Incorporata, che aspira a simulare in un mondo virtuale competenze cognitive naturali di alto livello, tipicamente ascritte alla mente umana³, sempre più mirano a riprodurre tratti di comportamenti umani o a far interagire l'uomo e la macchina non solo in vista di un potenziamento dell'umano, ma anche per una sua possibile sostituzione se non superamento. Per non dire dei tentativi percorsi dalla bio-informatica di creare vita virtuale e reale, dove si fa riferimento esplicito a parole-concetti come quello di creazione⁴. Una parte quindi dei sostenitori della IA nel suo insieme, quella cosiddetta "forte", si pone l'obiettivo ambizioso di progettare macchine simili all'uomo.

¹ Gli autori hanno redatto l'articolo nel modo seguente: Mons. Antonino Raspanti il paragrafo 2; Laura Palazzani il paragrafo 1 e 3; le conclusioni sono state redatte insieme. Ogni autore ha rivisto anche i paragrafi redatti dall'altro autore.

² M.C. CARROZZA, C. ODDO, S. ORVIETO, A. DI MININ, G. MONTEMAGNI, *AI: profili tecnologici. Automazione e Autonomia: dalla definizione alle possibili applicazioni dell'Intelligenza Artificiale*, in *Rivista di Biodiritto, Journal of BioLaw*, online first, 3, 2019, 237-54.

³ Cf. M. PROPERZI, *Interazione e Genesi dell'esperienza. Un contributo fenomenologico all'Intelligenza artificiale incorporata*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, XXIII, 2021, [pubblicato: 31/07/2021], disponibile su World Wide Web: <https://mondodomani.org/dialegesthai/>.

⁴ Cf. M. DI BERNARDO, *Simulazione informatica e vita artificiale. È possibile per l'uomo creare la vita reale?*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, IX, 2007, [pubblicato: 30/12/2007], disponibile su World Wide Web: <https://mondodomani.org/dialegesthai/>.



L'introduzione di tecnologie per sostituire parti del corpo e il corpo nella sua integralità, la sostituzione artificiale del pensiero (con le tecnologie informatiche, che consentono di costruire una macchina che riproduca, tramite dei circuiti integrati, le stesse identiche funzioni del cervello umano), la creazione di robot, automi con corpo-macchina e mente-computer (secondo i nuovi scenari delineati dalla robotica), seguendo l'idea lanciata dai teorici dell'intelligenza artificiale o teoria computazionale della mente che riduce il funzionamento del cervello al funzionamento del computer, apre «tecno-profeticamente» un orizzonte futuro⁵ che potrebbe portare a una alterazione radicale della natura umana. Si tenta, infatti, di mettere in correlazione il corpo umano (materia organica) con i computer (materia inorganica), sino alla totale artificializzazione dell'umano sostituendo corpo e mente con sussidi meccanici ed informatici.

È la prospettiva di un futuro della produzione di un uomo- macchina, promettendo immortalità e perfezione illimitata. Una progettazione tecnoscientifica che apre scenari di oggettificazione dell'umano, pretendendo il superamento dell'*homo sapiens*. L'impianto nel corpo umano di materiali che con-crescono organicamente, determinando una sorta di fusione produttiva uomo-macchina, la costruzione di corpi "imbottiti" di protesi efficienti, la progettazione di robot autonomizzati delineano una nuova possibile oggettivazione tecnica della natura umana.

La teoria funzionalistica della persona che riduce epistemologicamente la persona all'esercizio delle funzioni cognitive e volitive, ha aperto a tematizzare la disincarnazione del soggetto: la persona è identificabile nell'esistenza di un individuo in grado di esercitare determinate funzioni a prescindere dall'esistenza biologica di un corpo e dell'appartenenza ad una determinata specie. È la profezia di H. Moravec⁶ e di N. Bostrom⁷ che ritengono che la filosofia debba sostenere tali nuovi percorsi, riconoscendo semmai come unico limite a tali sviluppi tecnologici ed informatici i problemi economici⁸. In tale prospettiva è giustificato il diritto a creare *cyborg* in quanto lo si considera un miglioramento della natura dell'uomo; semmai l'unico problema potrà essere quello di evitare la discriminazione tra uomini e trans-uomini⁹.

Il pensiero post-umanista e trans-umanista si richiama alla concezione del dualismo antropologico, che da Platone attraverso Cartesio ha caratterizzato parte della riflessione occidentale. La considerazione del corpo come "peso" (Platone parlava di tomba dell'anima), la separazione del corpo dalla mente (*res cogitans* e *res extensa* in Cartesio) sono alla base di tale orientamento di pensiero¹⁰ che, a partire da una svalutazione della corporeità, giustifica la fungibilità del corpo oggettificato, ridotto e ridicibile

⁵ D. LECOURT, *Humain post Humain*, Paris, 2003.

⁶ H. MORAVEC, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford University, Oxford, 1999.

⁷ Vedi N. BOSTROM, *In defense of Posthuman Dignity*, in *Bioethics*, 19, 3, 2005, 202-214.

⁸ A.C. AMATO MANGIAMELI, *Biofabbriche. Sul "futuro della natura umana"*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 4, 2004, 549ss.

⁹ Nel J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Londra 1957, 13-17.

¹⁰ Platone disprezza il corpo umano che definisce come la tomba dell'anima. Vedi: GORGIA, 493a, «Ho già sentito dire dai sapienti che noi ora siamo morti, che il nostro corpo è una tomba»; CRATILO, 400c 1-2, «Alcuni lo dicono tomba dell'anima, in quanto nella vita presente essa vi è sepolta»; FEDONE, 82d-e 1: «Quelli che amano il sapere sanno che la filosofia, perdendo la loro anima completamente legata e incollata al corpo, costretta ad indagare gli enti per mezzo di esso, come da una prigioniera, e non per conto suo, ma invischiata in completa ignoranza; e accorgendosi che questa prigioniera è terribile perché opera mediante il desiderio, in modo che chi è legato più contribuisce ad essere legato».



a macchina mediante le nuove biotecnologie, e della stessa mente con le nuove tecnologie di IA. La post-umanità segnerà, secondo tale prospettiva, l'epoca della liberazione totale dal corpo umano, verso una artificializzazione dell'umano, grazie al dominio della tecnica e della tecnologia sulla natura umana che consentirà il superamento dei limiti (identificati nel corpo). Il corpo viene ridotto alla condizione di puro oggetto, modificabile e manipolabile, programmabile e riprogrammabile, assoggettato ad un controllo di qualità¹¹.

Molti si dichiarano fortemente preoccupati del velocissimo sviluppo della tecnologia in questa direzione. Questi timori si inscrivono nell'orientamento che D. Lecourt definisce del «biocatastrofismo tecnofobico» (in contrapposizione al «bioprofetismo tecnofilo»), un discorso che denuncia le biotecnologie per il loro potenziale distruttivo, evocando il pensiero di Nietzsche, svalutando le biotecnologie ed esaltando il corpo.

Di fronte a questi scenari futuri possibili una riflessione teologica cristiana e filosofica della persona nella prospettiva ontologica (non funzionalista) può offrire un percorso di riflessione che giustifica i limiti delle biotecnologie informatiche, senza esaltare la tecnologia disprezzando il corpo né esaltare il corpo disprezzando la tecnologia: l'obiettivo è quello di consentire interventi biotecnologici e informatici sul corpo umano senza snaturarne l'identità, evitando trasformazioni irrimediabili della corporeità umana e della mente umana. La teologia cristiana e la filosofia della persona offrono una prospettiva sull'uomo che ne mostra e giustifica la non equiparazione alla macchina, la sua centralità e dignità¹².

2. Le domande della teologia cristiana: il problema dell'origine e del limite

Queste frontiere di ricerca scientifica e tecnologica pongono radicali domande alla teologia, forse non del tutto nuove; proviamo ad elencarne alcune, cercando di indicare spiragli sui quali si può incamminare una riflessione compiuta. Sono domande radicali perché interpellano *in radice* capitoli della teologia come quello delle origini, che include, se non in vero parte dal compimento cristologico, nel quale non solo si svela con pienezza il disegno divino, ma si comprende anche la profonda lacerazione del vissuto umano e cosmico che riassumiamo nell'inclusiva questione del male. La teologia cattolica nella prima metà del Novecento ha posto le basi per una revisione della concezione sull'evento della creazione e sulla concezione della "natura", acquisendo nuovi approcci ermeneutici ai testi scritturistici. Si è accantonata l'ipotesi di una "natura" esistente e autonoma sulla quale sopraggiunge in modo estrinseco un "soprannaturale" che la destina alla comunione con Dio. Peraltro, dopo gli scontri frontali con le teorie evoluzioniste, che si sono contrapposte a quelle fissiste che la teologia sposava, assumendole da posizioni filosofiche, una nuova convergenza tra la teologia, la scienza e la filosofia si è fatta strada.

¹¹ L'esaltazione postumanista del *cyborg*, del robot e dell'androide, non va confusa con la concezione meccanicistica dell'umano del XVII secolo (LAMETTRIE, HELVETIUS, D'HOLBACH) che si caratterizzavano per il biologismo ed il determinismo, affermando la superiorità della *res extensa* convertita in *res cogitans*, ossia la macchina che pensa, ritenendo che l'umano sia e debba essere non superato.

¹² I. SANNA (a cura di), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Roma, 2005; R. MARCHESINI, *Post-uman. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, 2002.

Il mondo scientifico, per suo conto, ha chiarito meglio i vari livelli di discorso (quello dei dati documentari, quello delle teorie esplicative specifiche e quello delle visioni totalizzanti)¹³.

Pur consapevoli che le varie tribù ebraiche conoscessero e condividessero la credenza dei popoli circostanti circa l'esistenza di un Dio che avesse originato il mondo, la teologia biblica di area protestante e, in seguito, anche cattolica hanno evidenziato come gli ebrei siano pervenuti a una precisa visione di quel Dio dell'alleanza che è il creatore di tutto, quale fonte inesauribile e costante del suo essere e del suo operare. Questo non toglie nulla all'esistenza di una vita intelligente, che esige una compiuta intelligibilità di sé e del creato intero, e un suo ineliminabile riferimento a un orizzonte di trascendenza. Inoltre, la vita intelligente comporta la responsabilità umana nel creato, anzi la rende possibile e la sollecita nella ricerca di un senso universale che la provoca e la invita.

Da questa prospettiva ci si avvicina all'origine della vita umana, alla possibilità di riprodurla e, pertanto, all'eventuale limite con un trans-umano di qualsiasi genere. Questi tentativi sembrano soltanto una narrazione, puro frutto di aspirazioni umane, mai nascoste nel cammino storico, che si costruisce partendo dalle proprie scoperte o queste ultime sono guidate, almeno in parte, secondo quelle aspirazioni ed espresse in una narrazione avveniristica e, come sempre, con una visione del futuro idilliaca? Come individuare quel limite?

Secondo la rivelazione possiamo immaginare questo limite come una linea che, in quanto tale, separa nettamente e nello stesso tempo congiunge indissolubilmente le due parti: Dio e uomo/donna. Come attestano gli studi esegetici della Bibbia, gli autori ispirati pur assumendo pezzi delle narrazioni umane circolanti nei contesti culturali locali dell'epoca, smontarono il racconto totalizzante, ricreando una nuova narrazione che fotografava il tessuto storico similmente alle radiazioni che attraversano insensibilmente la materia, facendone conoscere le profondità meno manifeste. Dai racconti genesiaci all'ampia letteratura veterotestamentaria la sovranità *ab-soluta* del Dio di Abramo e di Mosè rispetto a qualsiasi creatura è continuamente affermata, con un cammino che va dall'enteismo al monoteismo e con la corrispondente battaglia anti-idolatra combattuta per secoli dai profeti.

Nell'incontro con la filosofia ellenistica questa sovranità sarà tradotta con la trascendenza e la piena immaterialità del Dio dei padri, il quale con la sua sapienza tutto crea, ordina e pervade, mantenendolo in vita ma anche sotto il suo giudizio. Tale concezione rigorosamente monoteista si è "scontrata" fino a ricomprendersi con l'evento Cristo e l'impensabile unione tra divino e umano, che quest'ultimo effettua, introducendo un'articolazione vitale trinitaria all'interno della divinità. La comprensione della persona di Gesù Cristo avvenuta nei quattro secoli successivi ha sancito la perfetta unione tra Dio e uomo, implicante la piena solidarietà tra i due, insieme alla loro netta distinzione, e con la non-identità Padre-Figlio spiega la possibilità di una creazione libera, autonoma eppure destinata alla partecipazione alla relazione interna alla divinità.

¹³ Cfr. S. MURATORE, *Creazione*, in G. BARBAGALLO, G. BOF, S. DIANICH (a cura di), *Teologia*, Cinisello Balsamo, 2002, 313. Sono ormai classici alcuni trattati: C. WESTERMANN, *Creazione*, Brescia, 1974; J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Brescia, 1986; P. GISEL, *La creazione*, Genova, 1987; A. GANOCZY, *Teologia della natura*, Brescia, 1997; J. ARNOULD, *La teologia dopo Darwin. Elementi per una teologia della creazione in una prospettiva evolutivista*, Brescia, 2000. Qualche pubblicazione più recente: M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona» — *Una teologia della creazione*, Brescia, 2009; R. WILLIAMS, *Cristo, cuore della creazione*, Brescia, 2020; S.T. BONINO, G. MAZZOTTA (a cura di), *Dio creatore e la creazione come casa comune — Prospettive Tomiste*, Roma, 2017.





«Dio ha creato l'uomo: come va pensato questo evento? – nella misura in cui lo possiamo pensare?»¹⁴, si chiede Guardini. Egli risponde non solo ricordando che se Dio come un artista allestisse un'opera e poi la lasciasse a se stessa, l'uomo affonderebbe nel nulla; al contrario, lo mantiene costantemente fuori dal nulla. Inoltre, l'uomo è rapporto a Dio, incomprendibile se si partisse dal basso. La chiave di sé non è in mano all'uomo, perché egli è frutto di un atto sovrano, non necessitato, libero e autonomo, di Dio, un atto che non è "nel" tempo, ma istituisce il tempo e lo mantiene in essere. Per altro, affidando all'uomo e alla donna la cura dell'intero creato, è legittimata, con una chiara visione desacralizzata di esso, anche ogni possibilità di plasmarlo totalmente, di cooperare all'atto creativo di Dio, rimanendo il limite/trascendenza dentro l'umano medesimo e tra il tutto, umano compreso, e Dio. Non c'è pertanto un limite all'azione dell'umano sul creato; da questo punto di vista la ricerca scientifica e le applicazioni tecnologiche sono aperte e opportune. Se si apre la strada alla violenza e alla distruzione, ciò avviene perché il vero limite non è stato riconosciuto e rispettato. Tanzella-Nitti aggiunge il guadagno della nozione di partecipazione, che il pensiero cristiano ha rielaborato dal platonismo, per avere una migliore comprensione dell'autonomia del creato e del rapporto d'indipendenza dal Creatore. La suprema causalità di Dio permette ad ogni effetto creato di partecipare dell'essere e delle sue perfezioni trascendentali «prendendone parte, senza esserne una parte». Solo Dio può partecipare l'essere in questo modo incomposto perché, essendo una causa staccata dal mondo, è capace di crearlo *ex nihilo*, dal nulla. La nozione di partecipazione risolve in modo definitivo la visione panteista, chiarendo che Dio è l'essere di ogni cosa non come costitutivo essenziale, bensì come causa¹⁵.

Da qui la domanda converge sulla natura di quel limite, ma anche sulla sua riconoscibilità, se sono due (tra Dio e il creato, tra l'uomo e le altre creature) o uno solo. La rivelazione lega strettamente una signoria/trascendenza umana sulle creature alla signoria/trascendenza divina su tutto il creato. Quella umana è ovviamente costituita e donata dalla divina. L'israelita/umanità impara la propria signoria/trascendenza rispetto alle altre creature scendendo verso le proprie origini tramite l'esperienza del Dio della liberazione, del rovetto che arde e non si consuma, che guida le sorti dei popoli, che tutto ha posto, conserva e domina, resistendo ai superbi e facendo grazia agli umili. Sperimentando un Dio signore/trascendente, dovremmo dire propriamente «tre volte santo», egli è condotto a sapere la propria signoria e impara di essere ad immagine e somiglianza di lui. Sperimenta persino che quegli si fa difensore e custode dell'uomo/donna, anche quando questi fosse assassino e gli si ribellasse, ma guarda dall'alto la pretesa di costruire dal basso una torre che giunga fino a lui, disperdendone il tentativo con un piccolo soffio, che suona ancora come protezione dell'umano da se stesso.

Questa signoria/trascendenza dell'uomo su tutte le creature trova soprattutto il fondamento nella chiamata alla comunione con Dio, destinazione già contenuta nell'atto creatore. Tale realizzazione suprema e definitiva è conosciuta soltanto alla luce dell'incarnazione del Figlio eterno in forma umana. «La relazione del Figlio al Padre non è superabile da alcun'altra forma di rapporto con Dio [...] L'uomo già come tale è ormai elevato al di sopra del mondo della natura e in certo senso al di sopra dei rapporti di potere vigenti nel mondo sociale. Il fatto che egli sia destinato alla comunione con Dio rende la sua

¹⁴ R. GUARDINI, *Antropologia cristiana*, Brescia, 2013, 37-38.

¹⁵ Cf. G. TANZELLA-NITTI, *Creazione*, <https://disf.org/creazione>.

vita, nella persona di ciascun individuo, inviolabile. È essa quella che giustifica una dignità che noi riconosciamo propria e imperdibile in ogni persona umana».¹⁶

Se nella risurrezione di Cristo questo compimento del destino umano è definitivo, allora l'intera causa umana, e del creato che in lui si riassume, è messa al sicuro da ogni minaccia o, quanto meno, dalla possibilità che la minaccia raggiunga il suo scopo. Non solo, pertanto, la chiave del proprio esistere non è nelle mani dell'umano, e ancor meno lo è la sua conoscenza, a lui soltanto rivelata, ma non è neanche nelle sue mani la distruzione di sé.

Di contro, però, assistiamo a una catena inarrestabile di violenza e morte in ogni angolo della storia, alla presenza spesso dominante del dolore e del disordine, con la trafiggente percezione di non riuscire ad aver ragione degli effetti devastanti di ciò che possiamo riassumere con il termine "male". «La tematizzazione biblica, e soprattutto cristiana, del male come peccato, cerca le radici del male nell'uomo stesso, anzi in linea di principio in ciascun uomo, e non semplicemente negli altri»¹⁷, o all'esterno in strutture sociali. Ciò mostra che la questione è legata a quella della signoria/trascendenza, che è dentro l'uomo stesso, al tentativo di ignorare il fatto che essa è donata, appropriandosene come "ab-soluta". La conseguenza è il totale disorientamento, compreso il fatto di non individuare più l'esistenza e la collocazione di un limite.

Il cristianesimo per male/peccato non intende soltanto fenomeni manifesti, anche perché raramente esso si manifesta in tutta la sua virulenza, né intende solo le colpe attuali dei singoli, che altrimenti potrebbero essere facilmente estirpabili bloccando e condannando costoro. Il cosiddetto peccato originale intende l'universalità e, quindi, la solidarietà di tutti con il male che precede ogni agire individuale e che la legge fa emergere. Con Agostino d'Ippona il cristianesimo ha individuato la radice di ogni male nell'arbitrarietà umana con la quale egli si pone al centro il proprio "io", sfruttando ogni creatura come mezzo in vista della propria affermazione, un «*amor sui propter se*», direbbe Bernardo di Chiaravalle. Ecco perché la radice in ultimo è svelata come un tentativo di farsi eguali a Dio, un vedere Dio come qualcuno che sbarrava la strada all'umano verso la propria felicità, senza riconoscere che in questa spinta alla felicità si nasconde una brama di affermazione di sé, percorribile grazie al libero arbitrio ricevuto, ma letale negli esiti. Cadendo la signoria/limite/trascendenza divina cade contemporaneamente quella umana, e cade insieme la capacità di riconoscere tutto questo, oltre a non poter porvi rimedio. L'uomo non conosce più il dono, la gratuità e la correlativa libertà. Questa dinamica si rende pienamente manifesta nel processo che conduce alla condanna e all'uccisione dell'uomo-Dio, Gesù di Nazareth. Lì emerge contemporaneamente quel che dalle prime pagine delle Scritture si narra, che cioè Dio interviene continuamente e dalle origini a «salvare», a porre rimedio a questo processo che sembrerebbe avviato alla catastrofe.

Nella capacità di autonomia creaturale che l'uomo ha ricevuto è insita la possibilità di non tener conto e trasgredire il limite; si innesca così la dinamica del male/peccato il cui aspetto tragico risiede nella differente gradualità del suo manifestarsi e, soprattutto, nell'incapacità umana di individuarne nettamente i contorni e la natura. Questo nuovo modo di vedere, cieco ed empio negli esiti, secondo le Scritture, crede di sapere quali vie conducono alla felicità, all'affermazione di sé, pervenendo allo scontro frontale con la legge di Dio, giudicandola sprezzante della vita. La sua cecità non sa che «il salario

¹⁶ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica 2*, Brescia, 1994, 204.

¹⁷ *Ibidem*, 273.



del peccato è la morte», come afferma san Paolo (*Rm 6, 23*), cui fa eco Guardini: «una nebbia infernale rende indistinta ogni cosa»¹⁸. Da un sapere che la propria signoria e libertà è costituita nella sovrana volontà di Dio, da cui gli vennero diritto e potere d'andare avanti nel proprio esistere; da un vivere la finitezza quale felicità e potenzialità capace d'ogni adempimento con coraggio e fiducia e gioia (ne è espressione l'Eden), l'uomo passa all'angoscia, in cui non sopporta il suo esser finito; pretende di non esser più immagine, bensì archetipo, ossia d'essere infinito-assoluto. Così facendo egli rimane bensì finito, perde però la connessione con la propria origine. Ora la fiducia si capovolge in *hybris*, e il coraggio in paura¹⁹.

La rivelazione cristiana non fa che illuminare gli abissi di un'iniquità, percepibile indipendentemente dalla conoscenza di fede; se così non fosse, ricorda Pannenberg, «i discorsi cristiani che si fanno sul peccato dovrebbero accettare l'accusa che viene da Nietzsche e dai suoi seguaci, cioè di essere finalizzati a screditare la vita stessa»²⁰. Barsotti, parlando di una rivelazione cosmica di Dio, insiste sull'ascoltare il linguaggio divino insito nel creato, rifiutando il quale si rifiuta Dio e alla fine se stesso: «tolta la creazione Dio non ha rapporto con l'uomo, né l'uomo può stabilire un rapporto reale con Dio. Per questo nella *Leggenda del Grande Inquisitore* la parola diviene puro silenzio»²¹.

Come per altri percorsi della ricerca scientifica e tecnologica umana, non meraviglia se assistiamo ad atteggiamenti compresi tra il sospetto, la paura o il rifiuto e l'apertura, la curiosità o l'entusiasmo nei riguardi dell'ampio e complesso mondo della IA. Il cammino di quest'ultima è tanto complesso e intrigato quanto lo è quello della vicenda umana, perché il nodo drammatico non sta nelle cose ma dentro l'umano, che nondimeno perviene a sé mediante l'interazione con l'intero creato. Per l'uomo la ricerca di sé non è im-mediata, ma sempre intessuta di un travagliato e continuo discernimento rispetto a scelte e azioni storiche che vanno soppesate e non operate secondo la loro prima apparenza, laddove possono essere accolte senza comprendere le letali conseguenze che recano o essere bandite e persino demonizzate, precludendo o ritardando grandi benefici per l'umanità.

Non è minimamente ipotizzabile che l'atto della produzione di macchine di IA e il suo risultato siano comparabili con l'atto creativo per il quale esiste l'umano, con una dignità che in ultimo si fonda nella sua destinazione alla comunione con Dio. Ma è senza dubbio utile e doveroso che si scoprano aspetti e dinamiche delle creature, compresa quella umana, che ci sono ignoti, che ci potrebbero proiettare in modi di vivere anche molto diversi rispetto a quelli cui siamo abituati fino ad ora, con i rischi talvolta dolorosi che il cammino umano conosce e talvolta rimuove e dimentica. Rimane sempre per tutti quale supremo compito etico il vigilante discernimento di quel che si annida e nasconde nel cuore umano e che si oggettiva nelle opere delle sue mani.

3. Le domande della filosofia: il problema della persona e della natura umana

Se la teologia cristiana pone al centro della riflessione del rapporto uomo-macchina la questione dell'origine (della creazione) e del limite (all'arbitrio dell'uomo che vuole farsi Dio), la filosofia integra

¹⁸ *Antropologia cristiana*, 53.

¹⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Accettare se stessi*, Brescia, 1992, 21.

²⁰ *Teologia sistematica 2*, 272.

²¹ DOSTOEVSKIJ, *La passione per Cristo*, Padova, 2003, 197.

la teologia cercando, nell'orizzonte della ragione complementare alla fede, di delimitare il confine della persona e della natura umana rispetto alla macchina.

Emerge l'interrogativo: potrà una macchina pensare come l'uomo? Si tratta di un interrogativo tecnico se per "possibile" si intende "tecnicamente realizzabile". Ma non è di questo che si occupa la filosofia. La domanda della filosofia è antropologica: l'uomo è riducibile a macchina? La domanda morale si può articolare nel modo seguente: ammesso che la macchina possa diventare tecnologicamente simile all'uomo, è bene che la "macchina diventi umana" o "l'uomo diventi macchina"?²².

3.1. L'artificiale "oltre" il naturale: la prospettiva tecno-centrica

I tecnofili nell'orizzonte di una visione tecno-scientista, favorevoli ad ogni intervento di tecnologicizzazione del corpo e della mente, delineano orizzonti in cui l'artificiale diviene sempre più simile al naturale e tende a "con-fondersi", per annullare intenzionalmente la differenza tra uomo e macchina, in una simbiosi tra uomo e tecnologia, tra vita organica ed inorganica. I tecnofili spingono nella direzione di uno sviluppo delle tecnologie convergenti e della robotica/IA (ove il robot è l'*embodiment* o incorporazione della IA) che sostituisca e superi l'umano, unica strada per superare i limiti biologici del corpo e i limiti neurologico-cognitivi della mente verso una perfezione trans-umana, post-umana, o anche "super-umana".

L'elaborazione del concetto di "persona tecnologica/elettronica/artificiale", nella duplice direzione dell'uomo che si artificializza e della macchina che si umanizza antropomorficamente²³, presuppone filosoficamente una concezione riduzionistica, funzionalista e dualista.

Una concezione riduzionistica parte dalla visione materialistica e meccanicista dell'uomo, che si riduce a oggetto o somma di parti anche producibili e assemblabili dalla tecnologia: il corpo si riduce a parti modificate e sostituibili meccanicamente e la mente a componenti neurali modificate e sostituibili informaticamente. La tecnologicizzazione del corpo (robotica) e la digitalizzazione della mente (IA) sostituiscono le funzioni umane (movimento e intelligenza) con funzioni artificiali.

La visione riduzionistica è strettamente connessa alla concezione del funzionalismo che ritiene che l'esercizio delle funzioni è ciò che conta per identificare la persona, a prescindere dalla natura, considerata irrilevante. La natura dell'organismo vivente umano si svuota ontologicamente. Ciò che conta sono le funzioni espresse o esibite: è indifferente se di un uomo o di una macchina.

Materialismo, riduzionismo, funzionalismo sono propri di una prospettiva non cognitivista, che nega la possibilità per la ragione di conoscere "oltre" i fatti, gli unici che possono dirsi veri o falsi in quanto verificabili o falsificabili empiricamente. Si torna al dualismo antropologico corpo/mente di derivazione platonico-cartesiana: Secondo questa visione la persona è scissa in corpo e mente, ove l'essere "incarnato" in un corpo biologico è considerato un "peso", che può e deve essere superato dalla macchina,

²² M. COECKELBERGH, *AI Ethics*, Cambridge (Mass.), 2020; M.A. BODEN, *AI: Its Nature and Future*, Oxford, 2016. Con particolare riferimento alle sfide etiche per il diritto: A. PAJNO, M. BASSINI, G. DE GREGORIO, M. MACCHIA, F. PAOLO PATTI, O. POLLICINO, S. QUATTROCOLO, D. SIMEOLI, P. SIRENA, *AI: profili giuridici Intelligenza artificiale: criticità emergenti e sfide per il giurista*, in *Rivista di Biodiritto — BioLaw Journal*, 3, 2019, 205 ss.

²³ P. BENANTI, *The cyborg. Corpo e corporeità nell'epoca del postumano*, Assisi, 2012; A. SANTOSUOSSO, R. BATTISTON, M. GHALLAB, P. TRAVERSO, M.C. CARROZZA, F. FAGGIN, O. STOCK, M. LUCIANI, A. PAJNO, O. POLLICINO, S. QUINTARELLI, A. SIMONCINI, S. GARATTINI, G. MUTO, L. TOSCO, E. STRADELLA, *Forum: Law and Artificial Intelligence*, in *Rivista di Biodiritto — BioLaw Journal*, 1, 2020, 469-515.



in grado di esercitare la funzione razionale e cognitiva senza corporeità biologica (la “mente disincarnata”), oppure con una corporeità meccanicizzata (robot). L’alterazione tecnologica diviene un “dovere evolutivo” (la *enhancing technological evolution*²⁴) che consente la “scorciatoia tecnologica” (*technological shortcut*) per il miglioramento dell’umano e della specie e un “imperativo tecnologico”, la cui omissione può essere considerata colpa e negligenza.

Si aprirebbe tecno-profeticamente un orizzonte futuro che dovrebbe portare ad un’alterazione radicale della natura dell’uomo, sino alla totale artificializzazione dell’umano sostituendo corpo e mente con sussidi meccanici ed informatici. La convergenza delle tecnologie diverrebbe convergenza umano/artificiale. Il condizionale è d’obbligo: trattasi di scenari futuribili e meramente speculativi.

Il trans-umanesimo, teoria presente nel dibattito contemporaneo, promuove eticamente l’abbandono del biologico e la transizione verso il virtuale/artificiale/digitale al fine di espandere le capacità umane, per avere vite migliori e menti migliori. Il movente del trans-umanesimo²⁵ è la desiderabilità sovraumana e iper-umana del perfezionamento, che si esprime in modo moderato²⁶ nella ricerca di aumentare bellezza, resistenza fisica e aspettativa di vita (il potenziamento estetico, fisico e biologico); in modo radicale con la cancellazione della condizione umana stessa, percepita e vissuta come limite. L’obiettivo è espresso nella Massima Centrale del Transumanesimo (MCT): «è etico e desiderabile utilizzare mezzi tecnoscientifici per superare la condizione umana (data)». In questa prospettiva il potenziamento dell’uomo si realizza nella «condizione tecno-umana» che si compie con l’evoluzione tecnologica²⁷. Dal potenziamento delle funzioni umane si passa al potenziamento dell’uomo inteso come uomo potenziato (*enhanced human*) post-umano²⁸ o uomo come macchina. È l’orizzonte teorico che tenderà a svuotare i corpi umani in carne ed ossa, riducendoli a componenti biotecnologiche meccaniche ed elettroniche, a flussi di informazioni mutanti in grado di assistere fino a sostituire i processi vitali dell’organismo promettendo una perfezione illimitata. Ciò che conta è che la funzione “funzioni” il più perfettamente possibile, il corpo non è necessario, se non come involucro della funzione. Nella convergenza delle tecnologie è l’uomo stesso che diventa tecnologia in una sorta di «pan-tecnologismo»²⁹.

²⁴ J. HARRIS, *Enhancing evolution, The Ethical Case of Making Better People, Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, 2007.

²⁵ World Transhumanist Association, *Transhumanism Declaration*, <http://humanityplus.org/learn/philosophy/transhumanist-declaration>; N. BOSTROM, *Superintelligence*, Oxford, 2014.

²⁶ M.J. MCNAMEE, S.D. EDWARDS, *Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slope*, in *Journal of Medical Ethics*, 32, 2006, 513-514.

²⁷ Cfr. FM-2030, *Are you a Transhuman?*, London, 1989; N. BOSTROM, *Welcome to a World of Exponential Change*, in P. MILLER, J. WILSDON (a cura di), *Better Humans? The Politics of Human Enhancement and Life Extension*, London, 2006, 40-50; J. SAVULESCU, H. MASLEN, *Moral Enhancement and Artificial Intelligence: Moral AI?*, in J. ROMPORTI, E. ZACKOVA, J. KELEMEN (a cura di), *Beyond Artificial Intelligence: The Disappearing Human-Machine Divide*, Switzerland, 2015, 79-96.

²⁸ R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, 2004; R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition Consciousness. Beyond the Brain*, Bristol-Portland (OR), 2003; A. PIRNI (a cura di), *Il postumano realizzato. Orizzonti di possibilità e sfide per il nostro tempo*, Novara, 2016.

²⁹ F. VIOLA, *Umano e post-umano: la questione dell’identità*, in F. RUSSO (a cura di), *Natura, cultura, libertà*, Roma, 2010, 89-98; L. GRION (a cura di), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, Bologna, 2012.

Si tratta, forse, di «fantasie sciocche o prognosi verosimili, tardivi bisogni escatologici oppure inediti modelli fantascientifici»³⁰, come sostiene J. Habermas. Sono comunque scenari che si stanno prefigurando almeno speculativamente (si pensi alle teorizzazioni della superintelligenza e della singolarità), rispetto ai quali non ci si può limitare a prenderne atto, ma è indispensabile una riflessione critica che ne colga le problematiche. Non si tratta, a fronte di paure rispetto all'avanzare di queste prospettive, di aderire al tecno-catastrofismo tecno-fobico, ma è indispensabile elaborare una riflessione filosofica critica sull'umano, sul suo significato e valore, che individui i limiti eventuali delle tecnologie. Non si tratta di esaltare la tecnologia disprezzando l'uomo o di esaltare l'uomo disprezzando la tecnologia: l'obiettivo è quello di consentire interventi sull'umano senza snaturarne l'identità, evitando trasformazioni irrimediabili.

Partendo da una considerazione: la tecnologia non è un "destino", ma siamo noi che costruiamo la tecnologia. In questo senso non dobbiamo limitarsi a prendere atto di cosa "resta umano" delle tecnologie, ma spingerci oltre e considerare anche e soprattutto cosa "deve restare umano" con le tecnologie.

3.2. Che cosa resta dell'umano nell'epoca della IA: la prospettiva umano-centrica

Per quanti avanzamenti abbia compiuto la ricerca di una macchina che imiti e riproduca la complessa organizzazione cerebrale e che possa imitare tutte le caratteristiche dell'intelligenza umana, sembra lontana dalla portata degli sviluppi tecnici realisticamente prevedibili. Certamente le macchine (i *software* e i programmi informatici) sono oggi in grado di compiere funzioni e operazioni considerevolmente complesse comparabili – o in alcuni ambiti, anche superiori – a quelle umane: si pensi in particolare alla raccolta e selezione e catalogazione/archiviazione di informazioni in tempi più veloci che siano umanamente possibili, la capacità di calcolo³¹. Più complessa da realizzare e dispendiosa sia finanziariamente che energeticamente la mobilità del robot³².

I tecno-ottimisti pensano che sia solo un problema di tempo, ma il progetto è chiaro: quello a breve di sostituire ogni funzione per superare i limiti fisici, di un corpo fragile e mortale, che si possa meccanizzare antropomorficamente con costruzioni robotiche; i limiti di una mente che si potrebbe estendere quantitativamente e qualitativamente in modo indefinito e indefinibile a operare come e oltre l'umano in ogni contesto, ambito e situazione.

Ma, esistono differenze qualitative o essenziali tra intelligenza artificiale e intelligenza umana? Potranno le macchine sostituire interamente l'uomo? E, ammesso che sia tecnologicamente possibile, sarebbe auspicabile? La domanda riguarda la possibilità e auspicabilità di riprodurre macchine che in *qualsiasi ambito* di pensiero e azione tipicamente umani possano sostituire l'umano, la possibilità o auspicabilità di riprodurre *interamente* l'intelligenza umana e anche oltrepassarla. Ossia, riprodurre le funzioni/operazione e la stessa struttura o la costituzione dell'intelligenza umana come substrato.

³⁰ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, 2002, 43-44.

³¹ COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, COMITATO NAZIONALE PER LA BIOSICUREZZA LE BIOTECNOLOGIE E LE SCIENZE DELLA VITA, *Intelligenza artificiale e medicina: aspetti etici*, 2020.

³² COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, COMITATO NAZIONALE PER LA BIOSICUREZZA LE BIOTECNOLOGIE E LE SCIENZE DELLA VITA, *Sviluppi della robotica e della roboetica*, 2017.



Ci sono ragioni per ritenere che sia “meglio” sul piano antropologico, ontologico, morale difendere la *non riproducibilità, la non sostituibilità e l'unicità* dell'intelligenza umana? Vi sono alcuni aspetti che rendono difficile, di fatto, pensare che un giorno le macchine potranno sostituire interamente l'intelligenza umana.

Vi è una dimensione umana che non appartiene alle macchine: la autoconsapevolezza. Le macchine pensanti non sono consapevoli di sé, non si autoidentificano. Non sono in grado di riferire la somma delle proprietà/ funzioni e la serie degli atti/operazioni che compiono ad una unità che ne costituisce la sintesi. La IA non ha un'identità nel tempo che permane alla modificazione dei caratteri.

Nell'ambito del pensiero occidentale la filosofia ha riconosciuto anche la rilevanza di affetti, emozioni, sentimenti, e “appetiti” nell'ambito della cognizione umana. Anche oggi dal punto di vista sperimentale emerge che le emozioni influiscono sui processi decisionali e razionali delle scelte. La scelta umana non deriva solo da un processo interamente logico che colleziona informazione, lavora e calcola le informazioni immagazzinate in vista della decisione che massimizzi i benefici e minimizzi i rischi. Da quanto sappiamo oggi, l'intelligenza artificiale non è in grado di riprodurre gli aspetti emotivi e affettivi: e questo pone già un limite al sogno tecnologico dell'intelligenza artificiale forte. Chi sta progettando “macchine pensanti” predilige la dimensione “razionale” e “calcolante” nella direzione della convenienza in linea con il pensiero utilitarista. Ma una macchina intelligente che volesse imitare e riprodurre integralmente l'intelligenza umana dovrebbe includere anche la generale influenza degli stati emotivo-emozionali sulla cognizione e sulla decisione. È questo un percorso che necessiterebbe di un confronto tra informatici, filosofi, psicologi, teorici della mente. Il riconoscimento della stretta connessione tra dimensione cognitiva ed emotiva, nell'ambito individuale ed interindividuale, ha evidenziato il c.d. “errore di Cartesio”³³, mettendo in luce la complessità della soggettività, irriducibile ad oggettività. In questo senso si coglie un aspetto dell'inappropriatezza delle profezie dell'avvento di “menti disincarnate”. Il presupposto da cui partono le ricerche convergenti è la possibilità di simulare e sperimentare su calcolatore il funzionamento della mente, in una prospettiva funzionalista, misconoscendo la complessità della mente umana e del rapporto cervello/mente con le emozioni, nella esperienza vissuta.

Un aspetto emergente problematico dell'intelligenza artificiale (forte) riguarda la distinzione – chiara nella filosofia del linguaggio contemporanea – tra sintassi e semantica. I calcolatori e *software*, che supportano l'intelligenza artificiale, possono operare sui legami sintattici tra simboli, mentre non potrebbero considerare la dimensione semantica, ossia interpretare i significati. Questo porrebbe un ulteriore ostacolo alla possibilità di realizzare esaustivamente un'intelligenza artificiale che possa imitare *in toto* l'intelligenza umana. La semantica non è riducibile alla sintassi e la potenza di calcolo per quanto potrà essere sempre più avanzata in futuro non sarà in grado di trattare gli aspetti semantici complessi sul piano della interpretazione possibile all'intelligenza umana. Il ragionamento umano si basa su concetti e significati. Se la sintassi è costituita da una serie di regole di composizione generali applicabili ad ampie classi di elementi linguistici senza riguardo al significato, la semantica non è solo la rete di relazioni tra termini, ma è anche *l'esperienza reale*. Su questa base, dunque, per realizzare macchine pensanti non sarebbe sufficiente la potenza di calcolo e la computazione sintattica di simboli, ma ci sarebbe bisogno di interpretare e forse anche di esperire, fare esperienza/sentire, come un essere umano (soffrire e gioire, desiderare e temere, vedere, udire, toccare, odorare e gustare). A questo

³³ A.R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, 1995.



punto, dunque, l'intelligenza artificiale dovrebbe anche essere progettata con una "vita artificiale", dunque non solo "macchine pensanti" ma anche "macchine viventi".

Vi è anche una dimensione "motivazionale" che, al momento, resta solo umana. La motivazione a cercare la verità, a conoscere la realtà, a inventare, a immaginare, a creare. Una macchina pensante che volesse riprodurre l'intelligenza umana non dovrebbe solamente essere in grado di compiere operazioni intelligenti per risolvere compiti assegnati dall'uomo, ma dovrebbe essere anche in grado di auto-assegnarsi compiti, di avere aspirazioni nella direzione della crescita della conoscenza. Oggi, reti neurali sofisticate sono in grado di compiere operazioni intelligenti (nel senso di cognitive e calcolanti) in maniera anche superiore rispetto all'essere umano, con programmi in grado di auto-modificarsi per migliorare le proprie prestazioni. Ma senza una motivazione, che deriva sempre dall'input umano, ad oggi.

Ciò che manca alla macchina e resta proprio solo dell'umano è la *possibilità di percepire se stesso come un io e di essere riconosciuto dagli altri come un tu*³⁴. L'uomo è in grado di percepire la relazionalità come un "essere" (ossia come una condizione ontologica e antropologica) e come un "dover essere" (ossia come una condizione etica e normativa). In questo senso si giustifica l'eccezionalità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi e alle macchine: solo all'uomo va riconosciuta una dignità intrinseca in quanto è l'unico essere in grado di riconoscere il suo dovere relazionale, dunque è in grado di agire moralmente (rispetto agli altri esseri, simili e dissimili da lui). In questo senso l'uomo, e non la macchina, è propriamente autonomo, in quanto in grado di darsi una norma morale, mentre la macchina può al massimo essere imprevedibile, mediante gli algoritmi.

Le dimensioni emotiva-emozionale, esperienziale, interpretativa, intuitiva e intenzionale-motivazionale, insieme alla autoconsapevolezza, alla libertà e alla relazionalità interpersonale, sono elementi e segni che mostrano la unicità umana, che evidenziano la differenza uomo-macchina. Una differenza che esiste ora di fatto, e che deve rimanere, di principio, per difendere la unicità dell'umano. Nella misura in cui identifichiamo la specificità umana e le *dimensioni insostituibili* dell'umano, porremo dei *limiti* alla possibilità tecnologica di costruire robot androidi o macchine pensanti: un limite al dominio tecnologico e all'aspirazione di "rifare" (*remake*) la natura, in quanto la tecnologia può anche disumanizzare e deumanizzare³⁵. L'umano va preservato, perché "conta" anche nell'epoca delle macchine.

Anche se gli esseri umani costruiscono AI, selezionano dati, elaborano algoritmi, addestrano macchine, devono mantenere il controllo e la supervisione su ciò che progettano, programmano, applicano; le macchine dovrebbero rimanere un "supporto" alle decisioni umane, che cognitivamente "assistono" le decisioni umane, ma non le sostituiscono.

Le macchine non dovrebbero "competere", ma "completare" le azioni umane. In questo senso anche il linguaggio va mantenuto antropocentrico, considerando le macchine di IA come "automatiche" piuttosto che "autonome" nell'apprendimento. Il termine "autonomia" non può essere applicato ad artefatti, anche se sistemi complessi o cognitivi molto avanzati. La terminologia dei sistemi "autonomi" è tuttavia ampiamente utilizzata nella letteratura scientifica e nel dibattito pubblico per riferirsi al più

³⁴ F. D'AGOSTINO, *La dignità umana, tema bioetico*, in P. CATTORINI, E. D'ORAZIO, V. POCAR (a cura di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Milano, 1999, 103 ss.

³⁵ C. CASONATO, *Potenzialità e sfide dell'intelligenza artificiale*, in *Rivista di BioDiritto — BioLaw Journal*, 1, 2019, 177-82; D.M. KAPLAN (a cura di), *Readings in the Philosophy of Technology*, Lanham (MD), 2004.



alto grado di automazione e al più alto grado di indipendenza dagli esseri umani in termini di operazioni e decisioni³⁶.

La necessità di mantenere il controllo umano resta essenziale anche per evitare il possibile problema della "delega tecnologica". Un sistema esperto che diventa ottimale nel suggerire "decisioni" all'uomo pone il rischio di diminuire l'attenzione umana con la possibile conseguenza di ridurre le abilità umane (il cosiddetto fenomeno di de-professionalizzazione), riducendo la responsabilità andando verso l'artificializzazione delle scelte che possono impoverire e perfino cancellare il rapporto interpersonale. In questo senso, è importante disciplinare la sinergia produttiva come complementarità tra uomo e macchina, ricercando modalità di "sostegno" intelligente che consentano all'uomo di avere «un controllo umano significativo o significativo» (*meaningful human control*) in termini di attenzione, contributo, controllo. e responsabilità. Il dibattito sulla affidabilità, spiegabilità, tracciabilità, trasparenza e algoritica ne sono un importante esempio³⁷.

4. L'umanesimo tecnologico: il contributo della teologia cristiana e della filosofia della persona

Rifondare un umanesimo tecnologico significa evitare da un lato di "antropomorfizzare" la macchina (umanizzare la tecnologia) o artificializzare l'uomo a "macchina biologica" (tecnologizzare l'uomo). La "macchina" può essere una alleata dell'uomo e l'integrazione tra naturale ed artificiale può divenire complementare, sempre nella priorità del rispetto dell'umano, salvaguardando ciò che "conta" dell'umano.

La prospettiva cristiana ci insegna a prendere le distanze da uno sviluppo incontrollato del progresso scientifico, a causa della finitezza umana. Il peccato "originale" è un tentativo "di diventare come Dio". Quello che è male, secondo la prospettiva cristiana è l'"arroganza umana" che riguarda il tema del potenziamento quando diventa un modo di "giocare a fare Dio", di diventare Creatore (non co-creatore) e sostituire Dio (negando la Sua esistenza). La prospettiva cristiana ci ricorda che non siamo Dio,

³⁶ The High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, in *Ethics Guidelines for Trustworthy AI* (April 2019) sottolinea "human-centric" dimension of the new technologies". European Group on Ethics in Science and New afferma «the importance that humans — and not computers and their algorithms — should ultimately remain in control, and thus be morally responsible»; «The principle of human dignity, understood as the recognition of the inherent human state of being worthy of respect, must not be violated by "autonomous" technologies» (16). The EUROPEAN COMMISSION, *White Paper On Artificial Intelligence — A European approach to excellence and trust* (19 February 2020, 12) ammette che «the specific characteristics of many AI technologies, including [...] partially autonomous behaviour, may make it hard to verify compliance with, and may hamper the effective enforcement of rules of existing EU law meant to protect fundamental right». Recommendation of the Council on OECD *Legal Instruments Artificial Intelligence*, 2020. Per una riflessione generale sul rapporto etica e diritto nell'ambito della IA e robotica: C. CASONATO, *Intelligenza artificiale e diritto costituzionale: prime considerazioni*, in *Diritto pubblico comparato ed Europeo*, fascicolo Speciale, maggio 2019, 101 ss.; C. CASONATO, B. MARCHETTI, *Prime osservazioni sulla proposta di regolamento dell'Unione Europea in materia di intelligenza artificiale*, in *Rivista di Biodiritto—BioLaw Journal*, 3, 2021, 415-437.

³⁷ L. FLORIDI, J. COWLS, M. BELTRAMETTI, R. CHATILA, P. CHAZERAND, V. DIGNUM, B. SCHAFER, *AI4People—An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles, and recommendations*, in *Minds and Machines*, 28, 4, 2018, 689-707



né infiniti come Dio. Non possiamo sfuggire alla finitezza della creazione. Il tentativo finisce in una tragedia.

In questo senso, il transumanesimo attraverso il potenziamento funzionale umano cerca una sorta di "salvezza tecnologica" nella realizzazione materialistica dell'eterna immortalità sulla terra senza Dio, come nel progetto della Torre di Babele, una forma di *arroganza*, una ribellione contro la condizione umana, una ribellione contro il Creatore, allo scopo di dimostrare di essere migliore di Dio, tecnologicamente. È una prospettiva post-umanista, anti-cristiana o post-cristiana. Nella prospettiva cristiana lo scopo è la "salvezza teologica" spirituale, nell'accettazione della finitezza e della vulnerabilità come condizioni umane e come "dono" e nell'identificazione della "felicità" con la dimensione spirituale "al di là" del miglioramento materialistico e funzionalistico.

All'interno di questa prospettiva si delinea una filosofia della persona umana che, in contrapposizione alla visione funzionalista libertaria ed utilitarista (che riduce la persona all'esercizio di funzioni razionali, volitive e sensitive), ne giustifica la consistenza ontologica: la persona si identifica con l'essere umano avente natura umana a prescindere dalle funzioni esercitate e dalla loro potenza. Tale orizzonte antropologico evidenzia che la natura umana è ciò che "conta" nell'era della tecnoscienza quale riferimento che può guidare l'etica nella definizione del rapporto uomo/macchina, nel riconoscimento delle potenzialità e dei limiti, nel rispetto dell'umano e di ciò che va conservato dell'umano per ciò che "è" e non per ciò che "fa".

L'IA è progettata e prodotta da un essere umano: siamo noi che dobbiamo decidere come produrre l'IA. Non sappiamo cosa sarà fattualmente e tecnicamente possibile: ma sappiamo oggi cosa è umano e cosa vogliamo conservare di ciò che è umano in una prospettiva incentrata sull'uomo, ispirata da una visione teologica cristiana e ad una visione della filosofia della persona umana che ne possono segnare l'orizzonte valoriale di riferimento.

St. J. Van