



F.H. LLANO ALONSO, *Homo excelsior. Los límites etico-jurídicos del transhumanismo*, Tirant Lo Blach, Valencia, 2018, pp. 238*.

Homo excelsior. *Los límites etico-jurídicos del transhumanismo* del Prof. Fernando Llano Alonso è un libro importante. In circa duecento pagine, l'Autore ricostruisce e commenta una grande mole di testi che afferiscono a una letteratura in costante espansione e ancora poco conosciuta.

Impreziosendo la riflessione con puntuali e abbondanti riferimenti alla cultura classica, di cui l'Autore è pure un grande esperto (si ricordano in particolare gli studi dottorali dedicati al maestro bolognese Guido Fassò e il bel volume sul pensiero filosofico-giuridico di Cicerone), ma utilizzando anche il patrimonio letterario e cinematografico che spesso ha saputo anticipare dilemmi e questioni fondamentali relativamente al rapporto tra umanità e sviluppo delle tecnologie, il Prof. Llano identifica e sviluppa una serie di nodi centrali per il dibattito contemporaneo, decisivi per il futuro prossimo, sull'“eccezionalismo” umano amplificato dalle tecnologie, nonché sui suoi limiti etici e giuridici – come indicato dall'ottimo titolo dell'opera, che si propone come deliberatamente «ambiguo» (p. 17).

In primo luogo, è proposta un'analisi degli studi sul transumanesimo (culturale, biologico e cibernetico), all'epoca della postmodernità e della “realtà liquida”.

In secondo luogo, vengono illustrati una serie di miti e di narrazioni simboliche che situano il desiderio umano di superare i limiti della morte, dell'invecchiamento e delle vulnerabilità corporali all'interno di una cornice storica ampia quanto la stessa storia dell'umanità.

In terzo luogo, è approfondito il tema della “Singolarità” e dunque di un sistema educativo elitario, escludente e “determinista” capace di selezionare gli *aristoi* del domani, producendo nuovi privilegi e drammatici divari.

In quarto luogo, vengono affrontate alcune problematiche che ineriscono al rapporto tra robot e persone, a cominciare dal problema della qualificazione giuridica della “personalità elettronica” e della natura “ibrida” di alcuni esseri umani (o forse dovremmo dire cyborg?) che si avvalgono di protesi e/o di dotazioni robotiche funzionali, ad esempio nel settore dello sport agonistico.

* Contributo sottoposto a *peer review*.

In quinto luogo, viene ricostruito l'interessante dibattito tra gli argomenti "bioprogresisti" e "bioconservatori" a proposito delle esigenze di bilanciamento tra il diritto allo sviluppo della scienza e delle tecnologie e il diritto-dovere di conservazione della specie umana.

Infine, in sesto luogo, è proposto un approfondimento sul tema della medicina genetica prenatale, indagata mediante una prospettiva comparatistica, volta a disvelare le numerose differenze che sussistono tra gli ordinamenti europei sopra le tematiche di rilevanza bioetica, sintomo di una complessità del tutto priva di "verità certe" o di "principi condivisi" chiaramente definibili.

Tra i fili rossi che aiutano a dipanare una così complicata, e ricca, matassa, due autori forniscono interessanti spunti interpretativi e, combinati assieme, presentano una possibile chiave di lettura per l'intero testo: José Ortega y Gasset e Immanuel Kant.

Da un lato, sta l'"umanesimo tecnologico" di José Ortega y Gasset, che concepisce le moderne tecnologie come un poderoso «aparato ortopédico» (p. 53) capace di superare i limiti del progetto umanista, pur collocandosi nel suo medesimo solco. Scrive Llano: «el humanismo de Ortega no es arqueológico ni regresivo, sino un neohumanismo que ensaya y vislumbra el porvenir de lo humano» (p. 57).

Dall'altro lato, si situa il pensiero kantiano sopra la dignità umana, che pare l'unico punto che è possibile fissare stabilmente (ancorché l'Autore ricordi il tentativo di Nick Bostrom di giustificare una "dignità postumana", p. 32). Allo stato dell'arte, tuttavia, pare che l'intera conoscenza tecnologica debba essere concepita come antropocentrica e antropogenica, come ricorda altresì la recentissima Risoluzione del Parlamento Europeo del 20 ottobre 2020 che stabilisce il "quadro etico sull'intelligenza artificiale, la robotica e le tecnologie correlate" nell'ambito della giurisdizione dell'Unione europea.

In questi termini, l'uomo, inteso come un «centauro ontologico» (p. 40) di *orteguiana* memoria, è determinato dalla tecnica ma resta dotato di un *quid* che nessuna macchina potrà mai possedere: una dignità in senso kantiano, dunque associata alla sua libertà, alla sua natura "morale", all'autonomia e alla sua capacità di *pensare*.

Questo corollario riporta alla mente le riflessioni di un'altra pensatrice che molto fu influenzata da Kant, Hannah Arendt, la quale individuò con chiarezza la rilevanza dell'attività, tipicamente umana, del pensare come elemento imprescindibile anche nel rapporto con le tecnologie: «Se la conoscenza si separasse irreparabilmente dal pensiero», scrive ne *La condizione umana* (Bompiani, Milano, 2017, p. 36), «allora diventeremmo esseri senza speranza, schiavi non tanto delle nostre macchine quanto della nostra competenza, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile».

Nel saggio *Alcune questioni di filosofia morale* (in EAD., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino, 2010, p. 83), Arendt aggiunge che il pensiero concerne l'«essere sé stessi e giudicare sé stessi», nell'ambito di un «dialogo silenzioso tra me e me» che ella chiama «solitudine» e che ricorda l'*ensimismamiento*, il raccoglimento in sé stessi, di Ortega.

Questo aspetto dell'umano, questa coscienza di sé, questo raccoglimento riflessivo che include la memoria e il giudizio sulle proprie azioni, sembra dunque il tratto che ci distingue in modo

netto dalle macchine e dalla loro forma di “intelligenza”, che è viceversa statistica, non creativa, né causale bensì strettamente accidentale, predittiva ma regressiva (perché basata sull’analisi di una grandissima mole di informazioni già “date” nella quale indentificare correlazioni, ancorché estremamente complesse e talvolta non umanamente intelligibili).

Tuttavia, questa consapevolezza si rivela un porto scarsamente sicuro, per almeno tre ordini di motivi.

In primo luogo, sussiste il problema della volontà. Come ricorda la *Leggenda del Grande Inquisitore*, che Dostoevskij fa esporre da Ivàn Karamàzov al fratello Aleksej in pagine celeberrime, è legittimo domandarsi se l’umanità voglia o meno la libertà, oppure se preferisca delegarne la responsabilità ad altri, che in questa epoca potrebbero essere i guru transumanisti, gli *aristoi* formati nelle loro scuole attraverso tecniche di neuropotenziamento e di bioingegneria genetica avanzata, o addirittura le stesse macchine, nella cornice del sogno utopistico dell’automazione come liberazione dalla schiavitù del lavoro e anche come affrancamento dalle necessità della scelta.

In secondo luogo, si può riproporre l’intuizione di Günter Anders (*Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, 2008) che, riflettendo sui conturbanti effetti della bomba atomica, affermava che lo “scarto prometeico” dell’uomo contemporaneo non attiene più allo iato tra carne e spirito, corpo e anima, bensì tra la capacità di produzione tecnologica e la capacità di immaginazione degli effetti dei nostri prodotti tecnologici. In altre parole, sussisterebbe una distanza incolmabile tra la tecnologia contemporanea e le sue conseguenze, non più “prevedibili” – nei termini in cui Weber qualificava l’etica della responsabilità.

Questo *vacuum* creerebbe un problema, estremamente insidioso, rispetto al regime della responsabilità. In effetti, in terzo luogo, Llano non manca di sottolineare il rischio di una «renuncia al sentido de responsabilidad humana a favor de los robots» soprattutto «en el mercado laboral y el sistema productivo, las transacciones financieras o la estrategia militar» (p. 30).

In questo senso, come sottolineava il Prof. Antonio Enrique Pérez Luño nella *lectio* di apertura di un Convegno internazionale su “intelligenza artificiale e diritto” organizzato proprio dal Prof. Llano lo scorso dicembre (Univ. de Sevilla, 10-13 dicembre 2020), la deresponsabilizzazione dell’uomo dinnanzi allo sviluppo delle macchine dovrebbe essere in ogni modo scongiurata, anzi, al contrario, è proprio la cultura umanista (e all’interno di questa, quella giuridica in particolare) che dovrebbe farsi carico del compito di dotare di coscienza critica i prodotti tecnologici.

In questi termini, la responsabilità umana dovrebbe essere aumentata, non ridotta. Emerge così il fronte dei doveri, correlati ai diritti inerenti allo sviluppo tecnologico, come, innanzitutto, il dovere di garantire la continuazione della specie umana a beneficio delle generazioni future – di cui scriveva già Hans Jonas, ne *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, nei termini di un “dovere che ci sia l’umanità”.

Dunque, fermi restando i problemi (di non poco conto) della volontà e della capacità di immaginazione, è compito dell’umanità, e del suo costitutivo “pensare”, assumersi l’onere della responsabilità e quindi della delimitazione e dello sviluppo ordinato della produzione tecnologica.

Questa conclusione, in linea con gli indirizzi più recenti espressi dal Parlamento Europeo proprio sul regime della “responsabilità civile per l’intelligenza artificiale” (22/10/2020), conferma il posizionamento orteguiano-kantiano scelto dall’Autore, nella misura in cui riconosce all’uomo una posizione preminente, una sua “eccellenza” nel rapporto con le macchine che è il frutto più maturo e più tenace della sua *humanitas* – e non, dunque, di una qualche forma di *trans-humanitas*.

Serena Vantin