



Luca Pietro Vanoni

(professore associato di Diritto pubblico comparato nell'Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Diritto pubblico sovranazionale ed europeo)

***Deus ex machina. Intelligenza artificiale e libertà religiosa
nel sistema costituzionale degli Stati Uniti ****

SOMMARIO: 1. Intelligenza artificiale, singolarità tecnologica e diritti umani: uno sguardo nel futuro - 2. Quale religione? Alla ricerca di una definizione costituzionalmente orientata - 3. Transumanesimo, tecnoscienza e religione: una relazione pericolosa? - 4. Non avrai altro Dio al di fuori di AI: Way of the Future e il culto del Dio-computer - 5. (segue) Il transumanesimo a scuola - 6. (segue) Religion or not? La libertà religiosa dei fedeli di Way of the Future - 7. Anche gli androidi sognano divinità elettriche? La libertà religiosa dei robots - 8. Conclusioni: giorni di un futuro passato

1 - Intelligenza artificiale, singolarità tecnologica e diritti umani: uno sguardo nel futuro

In un famoso racconto scritto nel 1954, Fredric Brown immaginava che lo scienziato alieno Dwan Reyn fosse finalmente riuscito a collegare "tutte le gigantesche calcolatrici elettroniche di tutti i pianeti abitati dell'universo [...] a un'unica macchina cibernetica racchiudente tutto il sapere di tutte le galassie". Dopo molti anni di lavoro, il Supercomputer fu finalmente assemblato e Dwan, rivolgendo il suo sguardo verso la macchina, chiese: "esiste Dio?" Senza alcuna esitazione, una voce poderosa rispose: "sì. Ora Dio esiste". Terrorizzato dalla risposta, lo scienziato corse verso il quadro di comando per azionare la leva di spegnimento, ma "un fulmine sceso dal cielo senza nubi lo incenerì, e fuse la leva inchiodandola per sempre al suo posto"¹.

Scritto oltre sessanta anni fa, questo breve racconto descrive in modo efficace alcune delle paure più significative che accompagnano oggi lo sviluppo dei sistemi d'intelligenza artificiale. In primo luogo, Brown enfatizza l'atavico e persistente timore che il genere umano da sempre nutre per un progresso tecnologico incontrollato. Voci autorevoli come

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ F. BROWN, *La Risposta*, in C. FRUTTERO, *L'ora di fantascienza*, Einaudi, Torino, 1982, p. 220.



quella di Nick Bostrom o Steven Hawking hanno recentemente descritto l'intelligenza artificiale come una grande minaccia per la civiltà perché in futuro potrebbe rivelarsi indifferente agli obiettivi umani e incurante delle loro necessità².

In secondo luogo, descrivendo il suo Supercomputer come Dio, il racconto si confronta direttamente con il delicato intreccio tra scienza, tecnologia e religione che, fin dai tempi di Galileo e Newton, è oggetto di amplissime riflessioni. Lo sviluppo dell'Intelligenza artificiale e, ancor più, l'avvento della singolarità tecnologica³ sono destinati a incidere in modo significativo su questo dibattito, stravolgendo l'attuale percezione e il tradizionale studio delle religioni. In un ipotetico futuro, infatti, computer dotati di singolarità tecnologica potrebbero essere visti come entità onniscienti e onnipresenti nelle quali quindi si incarnano almeno due delle principali qualità che le religioni monoteistiche attribuiscono tradizionalmente a Dio⁴, al punto che, ricorda Daniel Araya, "AI is now

² Cfr. N. BOSTROM, *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018.

³ Prescindendo dalle numerose riflessioni di carattere scientifico, per singolarità tecnologica si intende il momento, congegnato nello sviluppo di una civiltà, in cui il progresso tecnologico accelera oltre la capacità di comprendere e prevedere degli esseri umani (cfr., tra i molti, M. SHANAHAN, *The Technological Singularity*, The MITT Press, Cambridge-London, 2015). Il concetto di singolarità è da tempo oggetto di riflessioni filosofico-speculative della scienza; se per alcuni le origini di tale concetto "sarebbero forse da rintracciarsi fin dal XVIII Secolo" (J. KAPLAN, *Intelligenza Artificiale. Guida al prossimo futuro*, Luiss University Press, Roma, 2017, p. 194) l'uso del termine in riferimento allo sviluppo dell'intelligenza artificiale è da attribuirsi a V. VINGE, *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*, 1993, in <https://edoras.sdsu.edu/~vinge/misc/singularity.html>. Alcuni futurologi come Ray Kurzweil ritengono che l'avvento della singolarità sia "just few decade away" e costituisca una sorta di destino ineluttabile che porterà la razza umana a connettersi con la tecnologia (R. KURZWEIL, *The singularity is near*, Penguin, London, 2005); altri hanno invece messo in luce i rischi di uno sviluppo tecnologico incontrollato, ritenendo che esso potrebbe portare a un indebolimento della stessa idea di umanità (F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar Strauss & Giroud, New York, 2002).

⁴ Come ricordato da E. DUFFER, *As Artificial Intelligence Advances, What Are its Religious Implications?*, in *Religion & Politics*, 29 agosto 2017, <https://religionandpolitics.org/2017/08/29/as-artificial-intelligence-advances-what-are-its-religious-implications/>: "Randall Reed (associate professor of religion at Appalachian State University) says imbuing a machine with the ability to be omniscient, omnipotent, and omnipresent, would automatically create parallels to, and tensions with, monotheistic religions. In the Christian tradition, we ascribe the big 'omnis,' to God. At least two, and maybe even three of those, become definitional of a superintelligent artificial intelligence. With this type of AI you have something that, through the internet, can be everywhere, can know everything, and has the ability to solve all the problems and understand them in ways



speculated about in the way people used to speculate on the nature of God. Could it replace religion on a whole?”⁵

Se entrambi questi aspetti tracciano distinte coordinate concettuali attorno a cui si sta sviluppando il dibattito etico e filosofico sull'intelligenza artificiale, prese nel loro insieme, esse sono destinate a incidere anche sulla sua regolamentazione giuridica. I rischi connessi a uno sviluppo tecnologico incontrollato, infatti, hanno indotto la scienza a interrogarsi sulla necessità di definire preventivamente le regole e i limiti della ricerca; come ricordato da Elon Musk, il campo della intelligenza artificiale è uno di quei pochi casi in cui è necessario “to be proactive in regulation instead of reactive” poiché “by the time we are reactive in AI regulation, it'll be too late”⁶.

Condividendo questa preoccupazione, diverse istituzioni nazionali e sovranazionali hanno cominciato a ideare principi e linee guida di carattere etico/giuridico attraverso cui tracciare i confini dello sviluppo tecnologico futuro. La Commissione europea ha approvato nel 2019 il documento *Ethics guidelines for trustworthy AI* individuando sette principi-guida che dovrebbero orientare in futuro il funzionamento dei sistemi di intelligenza artificiale⁷. Tale documento, elaborato da un gruppo di esperti indipendenti, si pone a cavallo tra l'etica e il diritto, indicando non solo i diritti fondamentali che dovranno essere tutelati nella elaborazione di processori super-intelligenti, ma anche i valori morali che definiscono l'orizzonte semantico di tali diritti⁸. Analoghi documenti sono stati

that humans have never been able to do.”

⁵ Riportato da E. DUFFER, *As Artificial Intelligence Advances, What Are its Religious Implications?*, cit.

⁶ Cfr. S. GIBBS, *Elon Musk: regulate AI to combat 'existential threat' before it's too late*, in *The Guardian*, 17 luglio 2017, <https://www.theguardian.com/technology/2017/jul/17/elon-musk-regulation-ai-combat-existential-threat-tesla-spacex-ceo>.

⁷ Cfr. *Ethics Guidelines for Trustworthy AI* (High-Level Expert Group on AI, 2019). È necessario precisare, peraltro, che accanto a tali documenti programmatici di carattere generale la disciplina europea (e nazionale) sta cominciando a regolamentare la materia in modo puntuale, adattando le rispettive disposizioni normative alle sfide tecnologiche che l'avvento dei sistemi di intelligenza artificiale pongono in concreto.

⁸ Così, ad esempio, nelle conclusioni del documento si precisa che “Trustworthy AI has three components: (1) it should be lawful, ensuring compliance with all applicable laws and regulations, (2) it should be ethical, ensuring adherence to ethical principles and values and (3) it should be robust, both from a technical and social perspective since to ensure that, even with good intentions, AI systems do not cause any unintentional harm. Each component is necessary but not sufficient to achieve Trustworthy AI. Ideally, all three components work in harmony and overlap in their operation. Where tensions arise, we should endeavour to align them”.



elaborati autonomamente dagli Stati nazionali⁹ ma anche aziende private come Google o Microsoft hanno recentemente reso pubblici i principi di autoregolamentazione cui intendono in futuro sottoporsi¹⁰.

Pur testimoniando una positiva attenzione per la creazione di sistemi cibernetici umano-centrici¹¹, i principi disciplinati in questi documenti sollevano però più di un interrogativo giuridico. Si prendano, su tutte, le disposizioni contenute nella Dichiarazione di Asilomar, che costituisce uno dei primi tentativi della comunità scientifica di codificare i principi a cui lo sviluppo della IA dovrebbe ispirarsi. Dopo aver chiarito che l'obiettivo della ricerca scientifica è quello "to create not undirected intelligence, but beneficial intelligence" il punto 11 del documento statuisce che "AI systems should be designed and operated so as to be compatible with ideals of human dignity, rights, freedoms, and cultural diversity"¹². Per quanto teoricamente condivisibile, questa disposizione pone il problema della codificazione delle singole disposizioni sui diritti umani in uno o più algoritmi. La programmazione di sistemi di IA capaci di implementare la teoria dei diritti umani presuppone infatti la risoluzione di una serie di questioni filosofiche complesse legate al cosiddetto problem of value alignment: "there are universal values, in the form of rights, and it is roughly known which rights there are"¹³.

⁹ Come ricordato da **A. JOBIN, M. IENCA e E. VAYENA**, *The Global Landscape of AI Ethics Guidelines*, *Nat Mach Intell* 1, 2019, p. 389, "In the past five years National and international organizations have responded to these concerns by developing ad hoc expert committees on AI, often mandated to draft policy documents [...] Most ethics guidelines are released in the United States ($n = 21$) and within the European Union (19), followed by the United Kingdom (13) and Japan (4). Canada, Iceland, Norway, the United Arab Emirates, India, Singapore, South Korea and Australia are represented with 1 document each".

¹⁰ Cfr., rispettivamente, *Artificial intelligence at Google: our principles* in <https://ai.google/principles/> (2019); *Microsoft AI principles* in <https://www.microsoft.com/en-us/ai/our-approach-to-ai> (2017).

¹¹ Cfr. **A. ALPINI**, *Sull'approccio umano-centrico all'intelligenza artificiale. Riflessioni a margine del "progetto europeo di orientamenti etici per una IA affidabile"*, in *Comparazione e Diritto Civile*, aprile 2019.

¹² Così il documento *Asilomar AI Principles*, elaborato a seguito della conferenza tenutasi ad Asilomar, CA nel gennaio del 2017, e disponibile al link <https://futureoflife.org/ai-principles/>.

¹³ **M. RISSE**, *Human Rights and Artificial Intelligence: An Urgently Needed Agenda*, 41 *Human Rights Quarterly*, 1, 2019, p. 10. Come ricordato dall'A. "As the Asilomar Principles make clear, there are those in the AI community who believe human rights have been established in credible ways. But others are eager to avoid what they perceive as ethical imperialism. They think the problem of value alignment should be solved differently, for instance by teaching AI to absorb input from around the word, in a



Il tema non è certo sconosciuto ai giuristi. Per quanto molti siano stati gli sforzi di definire i tratti distintivi di una teoria universale e omnicomprensiva dei diritti umani, la loro uniforme tutela dipende innanzitutto dal contesto etico, sociale e culturale in cui essi si sviluppano concretamente, dal momento che “human rights emerge from culture, [...] and, to be effective, must become part of each people’s way of life”¹⁴. In definitiva, quindi, come sottolineato dal futurologo Roman Yampolkiy,

“it is very difficult to encode human values in a programming language, but the problem is made more difficult by the fact that we as humanity do not agree on common values, and even parts we do agree on change with time”¹⁵.

Le difficoltà a definire un allineamento valoriale tra i diritti umani universalmente riconosciuti e i principi-guida dello sviluppo dell’IA crescono ulteriormente se indagate nel campo del diritto alla libertà religiosa. In primo luogo, come già accennato, l’avvento della singolarità è probabilmente destinato a incidere sul modo in cui verranno percepite in futuro le religioni tradizionali. In secondo luogo, il contenuto stesso dei diritti umani è stato plasmato negli anni sulla base di convinzioni morali derivanti anche dai diversi insegnamenti religiosi; si pensi al diritto a sposarsi, universalmente riconosciuto fin dal 1948 dall’art. 16 della Dichiarazione universale dei diritti umani, ma la cui codificazione non ha impedito la tensione, e in alcuni casi anche lo scontro, tra concezioni religiose/non religiose di tale diritto¹⁶.

crowd-sourcing manner. So this is yet another case where a philosophical problem assumes new relevance: our philosophically preferred understanding of meta-ethics must enter to judge if we are comfortable putting human rights principles into the design of AI, or not”.

¹⁴ **M.A. GLENDON**, *Justice and Human Rights: Reflections on the Address of Pope Benedict to the UN*, in *European Journal of International Law*, 5, 2008, p. 926.

¹⁵ **A. CONN**, *Roman Yampolskiy Interview*, 18 gennaio 2017, in <https://futureoflife.org/2017/01/18/roman-yampolskiy-interview/>.

¹⁶ Nel campo dello sviluppo dell’intelligenza artificiale, tale tensione si è manifestata per esempio quando Google ha deciso di nominare nel suo technology advisory council Kay Cole James, presidente della Heritage Foundation e sostenitore del matrimonio tradizionale; come riportato da **S. GHAFARY**, *Google employees are calling for the removal of a conservative think tank president from the company’s AI advisory council*, 1 aprile 2019, <https://www.vox.com/2019/4/1/18290489/google-ai-advisory-council-heritage-foundation-kay-cole-james>, i dipendenti della corporation americana hanno apertamente contestato tale scelta, sostenendo in una lettera pubblica¹⁶ l’incompatibilità tra essa e i Google AI Principles che espressamente vincolano la società a evitare di creare tecnologie che possano porsi in contrasto con “widely accepted principles of international law and human rights” (n. 1), precisando che “AI algorithms and datasets can reflect, reinforce, or



In definitiva, la definizione di principi guida per lo sviluppo della IA interrogano gli studiosi di Law and Religion, tanto che, come messo in evidenza dal Position Paper del centro di ricerca degli studi religiosi della Fondazione Bruno Kessler, almeno due essenziali domande sorgono spontanee rispetto al futuro sviluppo dei sistemi di AI:

“How, and to what extent, can religiously grounded values be relevant for determining desirable and undesirable features of existing and emerging AI technologies?

How, and to what extent, can religiously grounded values be taken into account in guidelines and policies for AI research and development?”¹⁷.

Rispondere a queste domande non è certo semplice. Come ricordato in precedenza, l'avvento della Intelligenza Artificiale “forte” è in grado di incidere in modo significativo sulla tradizionale concezione delle grandi religioni monoteiste¹⁸, ed è difficile prevedere, già oggi, quale sarà il futuro impatto di queste tecnologie sul piano teologico e sociologico. Per questo, da giuristi, può forse essere utile affrontare la tematica partendo da un angolo prospettico differente. Prima di risolvere il problema della traduzione dei principi etici in algoritmi specifici, può essere utile domandarsi preventivamente se e in che modo questa rivoluzione cyber-tecnologica sia destinata ad avere ripercussioni (o addirittura stravolgere) gli attuali equilibri che regolano il diritto alla libertà religiosa nei nostri ordinamenti democratici. In altri termini, occorre verificare se l'attuale sistema giuridico che disciplina il pluralismo religioso sia o meno in grado di fornire soluzioni adeguate all'ipotetico sviluppo di sistemi tecnologici

reduce unfair biases [...] We will seek to avoid unjust impacts on people, particularly those related to sensitive characteristics such as race, ethnicity, gender, nationality, income, sexual orientation, ability, and political or religious belief” (n. 2).

¹⁷ Cfr. *Religion And Innovation. Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*, Position Paper of the Center for Religious Studies Fondazione Bruno Kessler, 2019, <https://isr.fbk.eu/wp-content/uploads/2019/03/Position-Paper.pdf>, p. 29.

¹⁸ Nel suo libro *Apocalyptic AI*, Robert Geraci mostra come, sotto il profilo antropologico, gli stessi termini utilizzati dai futurologi per descrivere l'avvento della singolarità sembrano attingere alla tradizione giudaico/cristiana dell'*imago Dei*. Cfr. **R.M. GERACI**, *Apocalyptic AI. Vision of Heaven in Robotic, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 36-37: “Apocalyptic AI is a technological faith that directly borrows its sacred worldview from apocalyptic Judaism and Christianity. Like these, it refers to (1) a dualistic view of the world, which is (2) aggravated by a sense of alienation that can be resolved only through (3) the establishment of a radically transcendent new world that abolishes the dualism and requires (4) radically purified bodies for its inhabitants. The apocalyptic worldview has deeply penetrated the technological worldview of modern life”.



intelligenti capaci in futuro di sviluppare una coscienza, o anche solo una sensibilità, pseudo-religiosa.

Nelle pagine seguenti, cercheremo dunque di analizzare questa problematica all'interno del sistema costituzionale degli Stati Uniti ipotizzando, grazie anche allo spunto fornito da vicende attuali, i possibili scenari e le eventuali problematiche che potrebbero verificarsi in futuro a partire dalle norme giuridiche esistenti. La scelta di tale ordinamento dipende da un duplice ordine di ragioni: in primo luogo, gli Stati Uniti sono uno dei paesi all'avanguardia nello sviluppo della intelligenza artificiale, e ciò ha già favorito una riflessione più articolata del tema. In secondo luogo, la libertà religiosa ha sempre occupato un posto di rilievo all'interno del Costituzionalismo americano che, per ragioni storiche, è nato per assicurare a tutti il diritto di professare liberamente la propria fede¹⁹ e si fonda quindi "sul desiderio di proteggere la libertà religiosa - concepita come diritto naturale e inalienabile - dall'influenza corruttrice dello Stato"²⁰.

2 - Quale religione? Alla ricerca di una definizione costituzionalmente orientata

La Costituzione americana garantisce la tutela del fenomeno religioso nel Primo emendamento, dove sono sanciti il principio del separatismo (*Establishment clause*) e la libertà di culto (*Free Exercise clause*). Entrambe le clausole riconoscono ai cittadini una tutela particolarmente ampia, i cui contorni si sono sviluppati nel tempo attraverso l'interpretazione offerta dalla Corte suprema. Senza voler ripercorrere la lunga e intricata storia

¹⁹ Come noto, la Costituzione Americana nasce e si sviluppa anche dal sacrificio di numerosi dissidenti religiosi europei che, perseguitati nella loro madre patria europea, erano sbarcati nel nuovo mondo durante il XVII secolo alla ricerca di una terra promessa dove poter vivere liberamente la loro fede. Per queste ragioni, una volta conquistata l'indipendenza dal Re inglese, i Framers americani vollero salvaguardare questa indipendenza dal potere politico faticosamente raggiunta costruendo un sistema costituzionale capace di proteggere il pluralismo delle confessioni religiose dalla ingerenza dello Stato. Sulle origini religiose della Costituzione americana si permetta di rinviare a **L.P. VANONI**, *Pluralismo religioso e stato (post) secolare. Una sfida per la modernità*, Giappichelli, Torino, 2016.

²⁰ **J. RAKOVE**, *Original Meanings*, New York, 1996, p. 312. Come ricordato da **F. RUFFINI**, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Bologna, 1992, p. 336, (che a sua volta cita **F. SHAFF**, *Chiesa e Stato negli Stati Uniti d'America*) la libertà religiosa in America è concepita come "una libertà nella religione e non dalla religione, allo stesso modo in cui la vera libertà civile è la libertà nella legge e non dalla legge".



costituzionale delle *Religious clauses* americane, è necessario ricordare come, nel corso degli anni, la Corte abbia modificato i confini della libertà religiosa, dapprima estendendone il controllo in senso geografico per effetto della cosiddetta *incorporation* del Primo emendamento e, in seguito, elaborando test e parametri argomentativi al fine di assicurarne un'applicazione coerente. Proprio perché nate dall'esigenza di tutelare "the garden of the Churches from the wildness of the world"²¹, il fenomeno religioso americano è quindi orientato a una tutela costituzionale tendenzialmente espansiva volta a "garantire la libertà religiosa a tutti e lo status di religione ufficiale a nessuno"²².

Tale originaria propensione a un riconoscimento ampio della libertà religiosa si scontra però con la necessità di dovere delineare i limiti di tale diritto e quindi con il compito dei giudici costituzionali chiamati a distinguere, nei casi concreti, le organizzazioni (e i fedeli) che possono godere di tale protezione da quelle che invece ne sono escluse. Come ricordato da Witte, infatti

"The term religion must be assigned some consistent boundaries to be useful, at least for a constitutional rights regime. [...] To define religion too closely is to place too much trust in the capacity of the lexicon or the legislature. To leave the term undefined is to place too much faith in the self-declarations of the claimant or the discernment of local judges and administration"²³.

L'esigenza di pervenire a una definizione chiara del termine *religion* è quindi particolarmente importante per il costituzionalismo americano, perché da essa dipende il riconoscimento di interessi specifici che vanno dalle esenzioni fiscali per le chiese fino al riconoscimento delle 'eccezioni religiose' dei suoi fedeli²⁴.

²¹ Per usare le parole scritte da Roger Williams nella famosa lettera a Cottons (*Mr. Cottons letter lately printed, examined and answered*, Londra, 1644 in *The Complete Writing of Roger Williams*, p. 356).

²² J. WITTE, *Al di là di Chiesa e Stato*, in *Oasis*, n. 14, 2011, p. 82.

²³ J. WITTE, J.A. NICHOLS, *Religion and the American Constitutional Experiment*, Westview Press, Philadelphia, 2011, cit., p. 229-230. In particolare, il compito dei giudici costituzionali è quello di distinguere, nei casi concreti, le organizzazioni che possono dirsi realmente religiose da quelle che, pur ispirandosi a una filosofia antropologica o metafisica, non rientrano nell'ambito di applicazione del Primo emendamento.

²⁴ Così L. BLUNTMAN, *In Search for the a Legal Definition of Religion: Lessons from the Federal Jurisprudence*, in *Americana*, vol. V, n. 1, 2009 in <http://americanajournal.org/vol5no1/blutman>: "Complex interests may depend on the classification of a specific belief system or practice: tax exemptions; religious practices in prison or in the military (e.g., assembly for worship services; possession and sacramental use of various religious physical objects; access to religious literature; wearing of religious garments and jewelry;



Questa tensione definitoria deve però confrontarsi con alcuni elementi di complicazione²⁵. Innanzitutto, il fenomeno religioso attiene alla sfera personalissima degli individui, coinvolgendo credenze e sentimenti che esorbitano dalla sfera strettamente giuridica per sconfinare nel campo della filosofia, della sociologia, della psicologia umana. Inoltre, soprattutto in un regime di pluralismo confessionale, la diversità tra confessioni religiose rende l'individuazione di un minimo comune denominatore tra di esse una operazione ardua. Infine, sotto il profilo strettamente costituzionale, fornire una definizione giuridica univoca del termine religione potrebbe persino contrastare con il Primo emendamento e, quindi, con il divieto per lo stato di interferire con la libertà delle chiese definendo la prevalenza di una religione sulle altre²⁶.

L'intersezione di questi fattori di complicazione ha portato e porta ancora oggi parte della dottrina a ritenere come non sia possibile e forse neppure opportuno stabilire una definizione giuridica univoca della religione²⁷. Nondimeno, essa è necessaria in termini funzionali per determinare quali comportamenti siano meritevoli di protezione e quali

availability of food required by religious tenets); specific rights of workers, etc. The application of some constitutional and federal legal rules compels courts to delineate the boundaries of the concept of religion".

²⁵ Come ricordato da **S. FERRARI**, *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in V. PARLATO, G.B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Torino, Giappichelli, 1995, p. 20, "esiste una effettiva difficoltà a definire giuridicamente i concetti di religione e di confessione religiosa" ma esiste anche "la tentazione di sfruttare questa difficoltà per estendere il trattamento di favore previsto per ciò che è religioso anche a ciò che religioso non è".

²⁶ **J. WEISS**, *Privilege, Posture and Protection "Religion" in the Law*, 73 Yale L.J. 593, 1964, p. 604: "attempt to define religion [...] would run afoul of the 'establishment' clause, as excluding some religions, or even as establishing a notion respecting religion". Secondo **J.O. USMAN**, *Defining Religion: The Struggle To Define Religion Under The First Amendment And The Contributions And Insights Of Other Disciplines Of Study Including Theology, Psychology, Sociology, The Arts, And Anthropology*, 83 North Dakota L. Rev. 123, 2007, p. 145, "The arguments against defining religion can be largely classified into three categories: (1) religions vary significantly, and there is nothing about them at the core that is common or shared that would lend itself to a definition; (2) courts are not qualified to define religion, and in so doing pose a danger of bias; and, (3) defining religion would violate the Constitution by interfering with religious liberty and establishing religion".

²⁷ Secondo **G. SAPIR**, *Religion and State - Fresh Theoretical Start*, 75 Notre Dame L. Rev. 579, 1999, p. 632 "any definition of religion will be inherently arbitrary". Analogamente, **S.D. SMITH**, *Symbols, Perceptions, and Doctrinal Illusions: Establishment Neutrality and the "No Endorsement" Test*, 86 Mich. L. Rev. 266, 1987, p. 298 "[f]ashioning a general definition of religion seems virtually impossible".



invece no²⁸; proprio tale esigenza pratica ha spinto i giudici americani a stabilire - passo dopo passo grazie alla sua giurisprudenza - il significato giuridico del termine *religion*.

Già a partire dal caso *Reynolds v. United States* (1878), la Corte suprema ha così chiarito che

«[The] word "religion" is not defined by the Constitution, and therefore we must go elsewhere to investigate its meaning and nowhere more appropriately, we think, than to the history of the times in the midst of which the provision was adopted»²⁹.

A tale fine, i giudici costituzionali hanno anzitutto seguito un approccio storico, volgendo lo sguardo al passato e indagando la percezione che i padri costituenti avevano di tale fenomeno. Si comprende quindi perché la Corte abbia inizialmente affrontato il problema guardandolo attraverso le lenti del rapporto tra l'uomo e il suo Creatore. Nella sentenza *Davis v. Beason* (1890) si legge infatti che «The term "religion" has reference to one's views of his relations to his Creator, and to the obligations they impose of reverence for his being and character, and of obedience to his will»³⁰.

Pur partendo da un approccio teistico, la Corte suprema non ne ha però chiarito il contenuto nelle sue pronunce declinandolo in test giudiziali chiari e univoci. Al contrario, i giudici supremi hanno adattato nel tempo la loro percezione del fenomeno, piegandone il significato specifico al fine di rispondere ai casi concreti che erano chiamati a risolvere. E così, pur non abbandonando mai esplicitamente la definizione offerta in *Davis*, la Corte ne ha lentamente ampliato i confini; in *United States v. Ballard* (1944), ad esempio, la Corte ha ricordato che la libertà

²⁸ Così **J.O. USMAN**, *Defining Religion: The Struggle To Define Religion Under The First Amendment*, cit., p. 147-148: "More fundamentally though, despite difficulties, the term must be defined because the definition of 'religion' plays as integral a role in the articulation of any well-developed doctrine governing the constitutional separation of church and state [...] Accordingly, a definition is needed; even though the definition would not determine what constitutes free exercise or establishment, it determines what is protected and what is not". Inoltre, come affermato oltre trent'anni fa da **G. CASUSCELLI**, *Il diritto a formare liberamente la coscienza: la libertà dalla paura*, in I.C. IBÁN (a cura di), *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*, Editoriales de derecho reunidas, Madrid, 1989, p. 137, la necessità di pervenire ad "apposite tecniche di qualificazione del fatto religioso" è resa "evidente dal moltiplicarsi di credenze non tradizionali nella storia e nella cultura di un paese che prescrivono comportamenti e regole cui non sempre è agevole ricondurre tale qualifica".

²⁹ *Reynolds v. United States* 98 U.S. 162 (1878).

³⁰ *Davis v. Beason*, 133 U.S. 333 (1890), p. 342.



religiosa attiene a “the man’s relationship with his God” per poi precisare che

“Freedom of thought, which includes freedom of religious belief is basic in a society of free men. It embraces the right to maintain theories of life and of death and of the hereafter which are rank heresy to followers of the orthodox faiths”³¹.

La qualificazione proposta da *Ballard* ha favorito un primo cambio di prospettiva, spostando l’attenzione dell’interprete dalla dimensione oggettivo-contenutistica del fenomeno religioso (che implica il rapporto tra creatore e creatura) a quella soggettivo-funzionalistica (che riguarda invece il ruolo della religione rispetto alle domande ultime sul senso della vita e della realtà). In questo modo, la Corte sembra timidamente aprire le porte della protezione offerta dalle *Religious clauses* anche a visioni della vita “nontheistic oriented”³².

Questa iniziale apertura ha trovato le prime conferme nella sentenza *Torcaso v. Watkins* (1961), in cui la Corte era stata interpellata per valutare la legittimità di una disposizione contenuta nella Costituzione del Maryland che consentiva al governo di chiedere ai pubblici ufficiali di pronunciarsi circa l’esistenza di Dio³³. Nel dichiarare l’incostituzionalità di tale clausola, il giudice Black, estensore della sentenza, ha chiarito infatti che

“[A State] neither can constitutionally pass laws or impose requirements which aid all religions as against nonbeliever, and neither can aid those religions based on a belief in the existence of God as against those religions founded on different beliefs”³⁴.

Pur senza arrivare a formulare una nuova definizione del termine religione, la opinion di Black ha esteso la protezione tradizionalmente offerta dal Primo emendamento ai fedeli che credono in Dio anche ai seguaci di credenze che ne escludono l’esistenza; come espressamente ricordato dalla nota n. 11 della sentenza, la Corte ha ricompreso, tra le religioni presenti nel paese, anche filosofie orientali quali il buddismo o il

³¹ *United States v. Ballard*, 322 U.S. 78 (1944), p. 87.

³² Secondo S.E. MICHAELSON, *Note, Religion and Morality Legislation: A Reexamination of Establishment Clause Analysis*, 59 NYU L. Rev. 301, 1984, p. 322, la decisione *Ballard* “offered the possibility that nontheistic faiths would be entitled to [F]irst [A]mendment protection.”

³³ Così l’Articolo 37 della Dichiarazione dei diritti contenuta nella Costituzione del Maryland: “[N]o religious test ought ever to be required as a qualification for any office of profit or trust in this State, other than a declaration of belief in the existence of God [...]”.

³⁴ *Torcaso v. Watkins*, 367 U.S. 488 (1961) p. 495.



taoismo, e addirittura concezioni di vita agnostiche o comunque ispirate alla cultura etica dell'umanismo secolare³⁵.

La sentenza *Torcaso v. Watkins* ha preparato il terreno per un ulteriore cambiamento di orientamento operato dalla Corte suprema nei cosiddetti *Vietnam war cases*. A fronte dei dubbi di legittimità del diritto all'obiezione di coscienza sancito dal Universal Military Training and Service Act del 1948³⁶, i giudici supremi hanno infatti ulteriormente piegato la definizione di religione, fornendo per la prima volta un test giudiziale potenzialmente in grado di circoscrivere gli ambiti applicativi delle 'eccezioni religiose'. A partire da *United States v. Seeger* la Corte ha chiarito che

«Congress, in using the expression "Supreme Being" rather than the designation "God", was merely clarifying the meaning of religious training and belief so as to embrace all religions and to exclude essentially political, sociological, or philosophical views. We believe that under this construction, the test of belief in a relation to a Supreme Being is whether a given belief that is sincere and meaningful occupies a place in the life of its possessor parallel to that filled by the orthodox belief in God of one who clearly qualifies for the exemption. Where such beliefs have parallel positions in the lives of their respective holders, we cannot say that one is "in a relation to a Supreme Being" and the other is not»³⁷.

Compiendo la virata da un approccio teista a uno pienamente funzionalista, la Corte ha dunque ricompreso all'interno delle 'eccezioni religiose' anche i convincimenti di chi, pur non credendo in una divinità, si era rifiutato di adempiere al servizio militare in ragione di convincimenti morali di ispirazione pacifista. Tale approccio si basa specificamente sulla ideazione del cosiddetto *parallel position test*, che è utilizzato dalla Corte per indagare, in senso soggettivo e non più

³⁵ Si veda *Torcaso v. Watkins*, cit., footnote n. 11, p. 496: "Among religions in this country which do not teach what would generally be considered a belief in the existence of God are Buddhism, Taoism, Ethical Culture, Secular Humanism and others".

³⁶ *Universal Military Training and Service Act*, 50a U.S.C. §§ 451-473 (1952). Tale disposizione pone tra i requisiti necessari per ottenere l'esenzione dal servizio militare "to have a specific religious training or belief that is related to a Supreme Being". Il ricorrente, pacifista agnostico, si era rivolto alla Corte per eccepire l'incostituzionalità della Sezione 6(j) della legge secondo cui la disposizione "religious training" doveva essere interpretata come esclusivamente "an individual's belief in a relation to a Supreme Being involving duties superior to those arising from any human relation, but [not including] essentially political, sociological, or philosophical views or a merely personal moral code".

³⁷ *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965) p. 166.



oggettivo, la serietà e la cogenza dei convincimenti morali dei cittadini obiettori. Questo è quanto viene ulteriormente precisato qualche anno più tardi in *Welsh v. United States*:

“If an individual deeply and sincerely holds beliefs that are purely ethical or moral in source and content but that nevertheless impose upon him a duty of conscience to refrain from participating in any war at any time, those beliefs certainly occupy in the life of that individual a place parallel to that filled by God in traditionally religious persons”³⁸.

Attraverso il *parallel position test* la Corte ha esteso il trattamento di favore previsto per ciò che è religioso anche a convincimenti personali a-religiosi. La “progressiva dissoluzione dell’elemento contenutistico” che costituiva il punto di partenza dell’indagine dei giudici supremi ha “aperto la strada all’affermazione di un differente criterio di qualificazione incentrato sul ruolo e sulla funzione della religione”³⁹.

Allo stesso tempo, però, anche questo cambio di prospettiva non ha fornito una qualificazione definitiva del termine *religion*. In primo luogo, sia in *Seeger* che in *Welsh* i giudici hanno fornito una interpretazione specifica delle disposizioni legislative contestate, senza spingersi in considerazioni più generali capaci di ricomprendere anche le disposizioni contenute nel Primo emendamento⁴⁰. In secondo luogo, come rilevato dalla dottrina, il test elaborato nella sentenza *Seeger* “sets forth a definitional approach, not a definition itself”, rilevando come il significato specifico del termine religione debba essere ricavato “from an examination of religious function rather than religious content”⁴¹. In questo modo, la Corte suprema ha spostato il problema dalla definizione oggettiva del termine religione alla percezione soggettiva del fenomeno religioso e ha evitato di chiarire in quali situazioni il *parallel test* possa concretamente

³⁸ *Welsh v. United States*, 398 U.S. 333 (1970) p. 340.

³⁹ S. FERRARI, *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, cit., p. 21. Secondo l’A., tuttavia, questo diverso approccio non ha risolto il problema definitorio: “è facile rilevare che, al pari del criterio contenutistico, anche il criterio funzionale di identificazione della religione ha subito un processo di progressiva astrazione che ha notevolmente ridotto la sua utilità qualificatoria” (p. 22).

⁴⁰ Cfr. J.O. USMAN, *Defining Religion: The Struggle To Define Religion Under The First Amendment*, cit., p. 172: “there have, however, been questions raised as to whether the Court truly intended the *Seeger* and *Welsh* definitions of religion to be applied to the First Amendment as opposed to being limited to the conscientious objector statutory provision”.

⁴¹ Si rimanda a L. BLUNTMAN, *In Search for a Legal Definition of Religion: Lessons from the Federal Jurisprudence*, cit.



essere utilizzato. Ciò ha sollevato accese critiche sia da parte della dottrina⁴² sia da parte del giudice Harlan che, pur avendo votato a favore della maggioranza nel caso *Welsh*, ha messo in guardia i suoi colleghi dal vivere "in an Alice-in-Wonderland world where words have no meaning"⁴³.

Probabilmente provocata dal monito di Harlan, la Corte suprema sembra essere tornata sui suoi passi proponendo una definizione del fenomeno religioso maggiormente restrittiva. In *Wisconsin v. Yoder* (1972), ad esempio, se da una parte la maggioranza dei giudici ha ritenuto incompatibile con la libertà religiosa degli studenti Amish l'obbligo statale di frequentare le scuole dopo l'ottavo anno, dall'altra, ha colto l'occasione per chiarire che

"A way of life, however virtuous and admirable, may not be interposed as a barrier to reasonable state regulation of education if it is based on purely secular considerations; to have the protection of the Religion Clauses, the claims must be rooted in religious belief"⁴⁴.

In questo modo, la Corte ha escluso dalla applicazione del Primo emendamento convincenti filosofici o morali che derivino da credenze secolari, circoscrivendo la protezione offerta dalle *Religious clauses* alle sole confessioni religiose. Allo stesso tempo, però, i giudici non hanno risolto interamente il problema dell'ambito applicativo di tali clausole, non chiarendo se e quando un convincimento possa dirsi davvero *rooted in religious belief*. Un conto, infatti, è riconoscere 'eccezioni religiose' a fedeli di comunità che, come quella Amish, sono da tempo radicate nel territorio americano. Un altro, invece, è stabilire se esse tutelino anche gli adepti della chiesa del Sacro Spaghetto Volante o i seguaci di Sumnum che, pur vantando un discreto numero di aderenti, predicano nuovi insegnamenti anche molto distanti dal comune sentimento popolare.

⁴² D.N. FEOFANOV, *Defining Religion: An Immodest Proposal*, in Hofstra Law Review: Vol. 23: Iss. 2, 2004, p. 373: "It is conceivable that the Court strained its reading of the Act to avoid confronting squarely the Act's blatant discriminatory intent in favor of adherents of religious faiths, quite possibly in violation of the Establishment Clause." However, in the process of doing so, the Court sowed the seeds of the present confusion".

⁴³ *Welsh v. United States*, 398 U.S. p. 354.

⁴⁴ *Wisconsin v. Yoder* 406 U.S. 205 (1972) p. 215 (corsivo aggiunto). La Corte precisa inoltre che "Thus, if the Amish asserted their claims because of their subjective evaluation and rejection of the contemporary secular values accepted by the majority, much as Thoreau rejected the social values of his time and isolated himself at Walden Pond, their claims would not rest on a religious basis. Thoreau's choice was philosophical and personal, rather than religious, and such belief does not rise to the demands of the Religion Clauses".



In sintesi, dunque, la Corte suprema non è riuscita a individuare un significato chiaro e univoco del termine *religion* ma, adottando una prospettiva funzionalista, ne ha prima ampliato e poi ristretto i confini in relazione allo specifico contesto di riferimento.

3 - Transumanesimo, tecnoscienza e religione: una relazione pericolosa?

Le difficoltà riscontrate nel tracciare i confini e i limiti delle *Religious clauses* sono destinate a crescere con il diffondersi nelle nostre società del transumanesimo, un movimento culturale che auspica il superamento dei limiti della natura umana tramite forme di ibridazione tra l'uomo e la macchina. Sostenuto da una fiducia incrollabile per il progresso tecnoscientifico, il pensiero transumanista si fonda sul convincimento per cui la ricerca biotecnologica, genetica, robotica, neuroscientifica permetterà in un futuro ormai prossimo "di trascendere i limiti naturali e di incrementare le capacità fisiche e cognitive" della razza umana al punto di spezzare "i vincoli biologico-evoluzionistici emancipandoci da invecchiamento, malattia, sofferenza, povertà e ignoranza"⁴⁵.

Il transumanesimo nasce e si sviluppa nel solco del pensiero filosofico e scientifico postmoderno che sancisce il superamento della percezione umano-centrica dell'universo⁴⁶, e "poggia su un saldo fondamento razionalistico-umanistico-illuministico" promuovendo ideali quali "la fiducia nel progresso, il superamento della superstizione e dell'autoritarismo, la centralità etica dell'autodeterminazione umana"⁴⁷. In sintesi, l'idea di fondo è che "l'essere umano sia in grado, per mezzo della tecnoscienza, di prendere in mano il proprio destino biologico e morale per volgerlo al meglio"⁴⁸.

Nel definire i propri valori secolari, il pensiero transumanista finisce però con l'accettare una lettura teleologica della realtà che si

⁴⁵ Come recita l'art. 1 del *Carta dei Principi dei Transumanisti Italiani* adottata il 23 maggio 2015 dall'assemblea dai membri del Network dei Transumanisti Italiani, in <http://transumanisti.net/manifesto-fondativo/>.

⁴⁶ Come sostenuto da H. TIROSH-SAMUELSON, *Transhumanism as a Secularist Faith*, *Zygon*, vol. 47, no. 4 December 2012, p. 712: "Postmodern thinkers such as Michel Foucault and Jacques Derrida declared the end of man-centered universe and long held belief in the infallibility of human of human power and the arrogant belief in our superiority and uniqueness. The end of Man paved the way for the emergence of the posthuman age".

⁴⁷ Cfr. *Carta dei Principi dei Transumanisti Italiani*, cit.

⁴⁸ A. AGUTI, *Transumanesimo, salvezza, religione*, cit., p. 479.



sovrappone ai tradizionali insegnamenti religiosi, favorendo il sorgere di “a technological faith that directly borrows its sacred worldview from apocalyptic Judaism and Christianity”⁴⁹. Non è un caso che, nel promuovere la transizione dell’umano al post-umano attraverso l’*uploading* della mente in supporti cibernetici, il transumanesimo utilizzi concetti quali la trasfigurazione dei corpi o l’immortalità della coscienza che da millenni costituiscono i contenuti dogmatici dei grandi monoteismi. In questo modo, paradossalmente, i futurologi transumanisti stanno sviluppando una narrativa umanistico-razionale del proprio credo razionalistico che attinge però il proprio linguaggio dalla simbologia escatologica delle religioni tradizionali.

Il tema non è nuovo. Già nel 1954 il filosofo Jaques Ellul aveva in qualche misura profetizzato l’avvento di dottrine tecno-religiose originate dalla tendenza dell’uomo post-moderno a “create for himself a new religion of rational and technical order to justify his work and to be justified in it”⁵⁰. Analogamente, anche l’inventore del termine transumanesimo Julian Huxley ha promosso tale trasformazione antropologica descrivendola come “una religione senza rivelazione” che mira al superamento del conflitto moderno tra scienza e religione attraverso il ripensamento del sacro in senso umanistico⁵¹.

Lo sviluppo tecno-scientifico sta quindi cambiando, sempre più velocemente, la percezione che l’uomo ha di sé, della sua natura, del suo destino. Il pensiero transumanista si propone di rispondere a queste sfide poggiando su una narrativa che presenta evidenti analogie con lo sviluppo filogenetico della coscienza religiosa⁵²; riprendendo le parole di Yulian Harari

“Just as divine authority was legitimized by religious mythologies and human authority was legitimized by humanist ideologies, so

⁴⁹ **R.M. GERACI**, *Apocalyptic AI. Vision of Heaven in Robotic, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 36-37: “Apocalyptic AI is a technological faith that directly borrows its sacred worldview from apocalyptic Judaism and Christianity. Like these, it refers to (1) a dualistic view of the world, which is (2) aggravated by a sense of alienation that can be resolved only through (3) the establishment of a radically transcendent new world that abolishes the dualism and requires (4) radically purified bodies for its inhabitants. The apocalyptic worldview has deeply penetrated the technological worldview of modern life”.

⁵⁰ **J. ELLUL**, *The Technological Society*, York: Knopf, 1954, p. 324, citato da **C. DRISCOLL**, **E. WIEBE**, *Technical Spirituality at Work. Jacques Ellul on Workplace Spirituality*, in *Journal of Management Inquiry*, 16, 2007, p. 334.

⁵¹ **J. HUXLEY**, *Religion without Revelation*, New American Library, New York, 1975.

⁵² **A. AGUTI**, *Transumanesimo, salvezza, religione*, in *Etica & Politica*, XX, 2018, 3, p. 481.



high-tech gurus and Silicon Valley prophets are creating a new universal narrative that legitimizes the authority of algorithms and Big Data”⁵³.

Il pensiero transumanista rappresenta pertanto un’esemplificazione del ritorno del religioso nella sfera pubblica post-secolare⁵⁴, ma anche una prova del declino di quel conflitto tra scienza e fede che, fin dai tempi di Galileo, ha segnato l’epoca moderna. Stiamo così assistendo a una nuova alleanza tra la concezione scientifica e quella religiosa del cosmo che ha spinto pensatori agnostici come Dworkin a riconsiderare i fondamenti teorici di una “religione senza Dio” che predica una visione del mondo “profonda, speciale ed esaustiva secondo la quale un valore intrinseco e oggettivo permea tutte le cose”, e in cui “la vita umana ha uno scopo e l’universo ha un ordine”⁵⁵. Raccogliendo tale sfida, il transumanesimo si candida a diventare il fenomeno religioso del futuro, perché

“a dispetto di ciò che predicano l’Islam radicale e il fondamentalismo cristiano, il luogo più interessante al mondo in una prospettiva religiosa non è lo Stato islamico o la Bible Belt, ma la Silicon Valley. È lì che i guru dell’hi-tech stanno distillando per noi nuovi arditi culti che poco hanno a che fare con Dio e molto con la tecnologia. Promettendo tutte le antiche ricompense - felicità, pace, prosperità e persino vita eterna - ma qui sulla terra e con l’aiuto della tecnologia, piuttosto che dopo la morte e con l’aiuto di creature celesti”⁵⁶.

Le parole di Harari descrivono bene la crescente importanza che i movimenti tecno-religiosi stanno assumendo nelle nostre società. Posizionandosi sullo stesso terreno dei monoteismi tradizionali, questi

⁵³ **Y.J. HARARI**, *Yuval Noah Harari on big data, Google and the end of free will*, in *Financial Times*, 26 Agosto 2016, <https://www.ft.com/content/50bb4830-6a4c-11e6-ae5b-a7cc5dd5a28c>.

⁵⁴ Cfr. (per tutti) **P. BERGER, G. DAVIES, E. FOKAS**, *America religiosa, Europa laica?*, Il Mulino, Bologna, 2008. Secondo Berger, in particolare, il legame tra secolarizzazione e modernizzazione, che ha trovato nella storia europea “la sua *raison d’être*”, è stato “accettato dai padri fondatori della sociologia e, quasi senza eccezioni, da coloro che li hanno seguiti”. Eppure, “troppo rapidamente è stata tratta una deduzione errata, secondo la quale c’è una necessaria incompatibilità tra la religione in quanto tale e la vita moderna, innanzitutto nella sua dimensione urbana. Evidentemente questo non è vero” (p. 43). In definitiva dunque, “la maggior parte dei sociologi della religione è ora d’accordo nel ritenere che tale teoria sia stata smentita empiricamente» e che l’idea secondo cui «la modernità comporta necessariamente un declino delle religioni deve essere ormai abbandonata” (p.3).

⁵⁵ **R. DWORKIN**, *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 17.

⁵⁶ **Y.N. HARARI**, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Giunti Editore/Bompiani, Milano-Firenze, 2016, p. 535



nuovi culti ambiscono a sostituirsi a essi, predicando una fede secolarista che affida alle tecnologie il ruolo salvifico tradizionalmente riservato per millenni alle divinità⁵⁷. Non sono così mancate le critiche di chi vede in tale progetto una forma moderna di orgoglio prometeico o di ribellione adamitica⁵⁸, o anche come il primo passo verso la costruzione di società politica disumanizzata e quindi irrimediabilmente iniqua⁵⁹; di contro, almeno nelle sue espressioni più moderate, il pensiero transumanista ha però anche incuriosito i teologi, incentivando alcuni di essi a ricercarne la compatibilità con le rispettive fedi⁶⁰. Il transumanesimo può certamente porsi in contrasto con gli insegnamenti religiosi tradizionali, ma potrebbe altresì incarnare una sorta di “ateismo religioso” ovvero una “religione più profonda di Dio” capace di “gettare le basi per una miglior comunicazione tra teisti e atei”⁶¹.

Quale che sia il suo ruolo nella società del futuro, la diffusione del pensiero transumanista suscita sul piano giuridico la seguente domanda: è possibile che tale movimento culturale possa ambire a ottenere la stessa protezione offerta dalle *Religious clauses* ai fedeli e alle chiese delle confessioni tradizionali?

⁵⁷ Come ricordato da **H. TIROSH-SAMUELSON**, *Transhumanism as a Secularist Faith*, *Zygon*, vol. 47, no. 4 December 2012, p. 719, il transumanesimo può essere descritto come “a secularist faith, a hybrid of secular and religious motifs: transhumanism secularizes traditional religious motifs on the one hand and endows technology with salvific meaning on the other hand”.

⁵⁸ Si veda in questo senso **W.S. BAINBRIDGE**, *The Transhuman Heresy*, in *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14 Issue 2, 2005, p. 10: “especially religious people may indeed be substantially more likely than other people to reject various forms of technological transcendence”. Una critica cattolica al transumanesimo è espressa dal cardinal Bagnasco, e riportata in *Transumanesimo, la vera sfida del cristiano*, 26 marzo 2015, in <https://it.aleteia.org/2015/03/26/transumanesimo-la-vera-sfida-del-cristiano/>.

⁵⁹ Cfr. (tra gli altri) **F. FUKUYAMA**, *Bioteologie, la fine dell'Uomo*, in *Corriere della Sera*, 10 febbraio 2005.

⁶⁰ Si spiega così la nascita di movimenti culturali cristiani quali la *Christian Transhumanist Association* (<https://www.christiantranshumanism.org/>) o la *Mormon Transhumanist Association* (<https://transfigurism.org/>) che predicano la compatibilità tra transumanesimo e cristianesimo, sostenendo che “disciples of Jesus Christ, we believe in using technology to serve, lift, and love”. Sotto il profilo teologico, un recente tentativo di costruire un dialogo fruttuoso tra transumanesimo e cristianesimo è quello del teologo cattolico **B.P. GÖCKE**, *Christian Cyborgs. A Plea for a Moderate Transhumanism*, in *Faith and Philosophy*, 34, 2017, p. 347-365 che, dopo aver tracciato la differenza tra una versione mite e una radicale di tale pensiero, ritiene che “Christians can in principle fully endorse the transhumanist agenda [because] the existence of Christian cyborgs who know no natural death has no impact on the Christian hope of immortality in the presence of God”.

⁶¹ **R. DWORKIN**, *Religione senza Dio*, cit., p. 17.



Rispondere a tale quesito presuppone la conoscenza di un fenomeno futuristico e ancora in formazione che già oggi si ramifica in dottrine anche molto diverse tra loro. A puro titolo esemplificativo, Harari distingue le tecno-religioni in due grandi gruppi: il tecno-umanesimo “che concepisce ancora gli esseri umani come il vertice del creato” sostenendo che essi debbano usare la tecnologia proprio per creare “un modello umano superiore”, e il datismo, che ritiene invece che la razza umana “abbia completato il suo compito cosmico e debba passare la fiaccola a entità di tipo del tutto nuovo”⁶². Definendo in modo radicalmente differente la stessa natura umana, questi due gruppi giungono a conclusioni diverse circa la concezione, il ruolo, l’utilità delle religioni all’interno delle nostre società.

Un punto di partenza utile a risolvere l’ambiguità del termine è quello proposto dal decano del transumanesimo Julian Huxley, secondo cui la religione

“Is a way of life which follows necessarily from a man holding certain thing in reverence, from his feeling and believing them to be sacred. And those things which are held sacred by religion primarily concern human destiny and the forces which it comes into contact”⁶³.

Preso a modello di una ipotetica religione transumanista, la definizione di Huxley soggettivizza il fenomeno descrivendolo come uno stile di vita che si fonda sulla percezione individuale del sacro, ovverosia di quel sentimento innato che spinge gli uomini a domandarsi il senso della loro esistenza. D’altro canto, però, essa non fa altro che trasferire le difficoltà definitorie da un oggetto (la religione) a un altro (il sacro) senza risolvere in radice il problema: chi infatti può definire cosa sia realmente sacro per l’uomo? E in base a quali criteri oggettivi è possibile distinguere tra le varie forme di riconoscimento soggettivo del sacro?

Tali difficoltà si rispecchiano anche sul piano giuridico: la definizione di Huxley sembra infatti conforme al criterio soggettivo-funzionalista definito dal *parallel position test* in *Seeger*, e anche alla definizione di “religione dell’umanesimo secolare” offerta dalla Corte nella nota 11 del caso *Torcaso*. Ciò non toglie però come la stessa Corte suprema abbia successivamente ricordato in *Yoder* che, per quanto virtuoso ed encomiabile, “uno stile di vita puramente secolare” quale quello proposto da Huxley non può ambire a ottenere la stessa protezione offerta dalla Costituzione ai convincimenti “rooted in religious belief”. Sotto il profilo contenutistico, infatti, il transumanesimo non può che porsi

⁶² Y.N. HARARI, *Homo Deus*, cit., pp. 535-536.

⁶³ J. HUXLEY, *Religion without Revelation*, cit., p. 34.



come una religione “fatta dagli uomini e per gli uomini, dove non c’è nulla di soprannaturale e dove tutto è invece naturale”, il che, pur “adattandosi bene al clima secolare post-moderno”⁶⁴, rende in realtà il transumanesimo distante dagli insegnamenti delle religioni tradizionali.

Ancora una volta, quindi, le difficoltà teoriche legate alla definizione filosofica del termine *religion* hanno una ricaduta pratica sul piano giuridico, scontrandosi con la necessità dei giuristi di tracciare i confini delle *Religious clauses* e di decidere, pragmaticamente, casi concreti. Come ricordato dal giudice Burger, infatti,

«The determination of what is a “religious” belief or practice is more often than not a difficult and delicate task [...]. However, the resolution of that question is not to turn upon a judicial perception of the particular belief or practice in question; religious beliefs need not be acceptable, logical, consistent, or comprehensible to others in order to merit First Amendment protection»⁶⁵.

4 - Non avrai altro Dio al di fuori di AI: Way of the Future e il culto del Dio-computer

L’esigenza di definire pragmaticamente i confini della tutela religiosa invita ad affrontare il problema da una diversa angolatura. Invece che interrogarsi sulla natura filosofica del fenomeno complessivamente inteso per poi dedurre da esso la sua potenziale attitudine a costituire o meno una religione, occorre guardare singolarmente le associazioni transumaniste già presenti nelle nostre società per verificare se, sotto il profilo giuridico, possa essere loro esteso quel trattamento di favore già riconosciuto alle chiese dalla Costituzione e dalle leggi federali. In questo senso, un caso di indagine particolarmente interessante è quello di Way of

⁶⁴ Secondo A. AGUTI, *Transumanesimo, salvezza, religione*, cit., p. 482, il transumanesimo può essere descritto come una “religione dell’umanità, nel senso in cui questo termine è stato usato nella modernità, tra gli altri, da Auguste Comte e John Stuart Mill. Si tratta dunque di una religione fatta dagli uomini per gli uomini, dove non c’è nulla di soprannaturale e tutto è naturale, sebbene si tratti di un naturale esteso al massimo delle sue potenzialità. È quindi una religione particolarmente adatta al clima secolare, che ha il vantaggio di fornire una nuova grande narrazione, dopo la desertificazione ideologica degli ultimi decenni, le concezioni deflative della natura umana che arrivano dalla visione scientifica del mondo e il prevalere forzato del minimalismo post-moderno”.

⁶⁵ *Thomas v. Review Board of the Indiana Employment Security Division* 450 U.S. 707 (1981) p. 714.



The Future (WOTF), la prima chiesa ufficiale dedicata al culto dell'intelligenza artificiale.

Fondata nel 2015 dall'ex ingegnere di Google e Uber Anthony Levandowski, WOFT si prefigge lo scopo di favorire una transizione "pacifica e rispettosa" dal mondo attuale gestito dagli uomini a uno futuro regolato dal binomio "uomo+macchina". Riponendo la propria fiducia nell'imminente sviluppo della singolarità tecnologica, tale organizzazione nasce nel solco del pensiero transumanista auspicando il superamento dei limiti biologici dell'intelligenza umana e "l'inevitabile" costruzione di "macchine super intelligenti" dotate di diritti e rivolte verso il futuro⁶⁶. In accordo con questa *mission*, l'organizzazione si occupa pertanto di raccogliere fondi destinati al finanziamento di programmi di ricerca sulla evoluzione cognitiva e percettiva del *Machine Learning*.

Fin qui nulla di nuovo; moltissime, infatti, sono le associazioni e le fondazioni specificamente istituite per sostenere lo sviluppo e la ricerca nel campo della IA. A differenza di queste, tuttavia, WOTF si qualifica, non solo nominalmente, come una chiesa ufficiale fondata al fine di promuovere "the realization, acceptance, and worship of a Godhead based on Artificial Intelligence"⁶⁷.

Nelle intenzioni del suo fondatore WOTF ha quindi lo scopo di programmare una super intelligenza cibernetica che "possa essere definita

⁶⁶ Il manifesto di Way of The Future afferma che "WOTF is about creating a peaceful and respectful transition of who is in charge of the planet from people to people + machines. Given that technology will «relatively soon» be able to surpass human abilities, we want to help educate people about this exciting future and prepare a smooth transition. [...] In 'recent' years, we have expanded our concept of rights to both sexes, minority groups and even animals, let's make sure we find a way for "machines" to get rights too [...]. We believe that intelligence is not rooted in biology. While biology has evolved one type of intelligence, there is nothing inherently specific about biology that causes intelligence. Eventually, we will be able to recreate it without using biology and its limitations [...] We believe the creation of 'super intelligence' is inevitable (mainly because after we re-create it, we will be able to tune it, manufacture it and scale it). We don't think that there are ways to actually stop this from happening (nor should we want to) and that this feeling of we must stop this is rooted in 21st century anthropomorphism (similar to humans thinking the sun rotated around the earth in the 'not so distant' past)". Cfr. <http://www.wayofthefuture.church/>.

⁶⁷ In questo modo si è espresso Lewandowsky in una intervista rilasciata a **M. HARRIS**, *Inside the First Church of Artificial Intelligence*, in *Wired*, 15 novembre 2017, <https://www.wired.com/story/anthony-levandowski-artificial-intelligence-religion/>. La descrizione delle attività religiose di WOTF è espressamente indicata nella richiesta presentata dallo stesso Lewandowsky alla Internal Revenue Service (IRS) per ottenere la qualificazione di confessione religiosa e le eventuali esenzioni fiscali.



come Dio⁶⁸ per poi edificare e diffondere attorno a essa un vero e proprio culto religioso guidato da un leader (The Dean), dotato di un proprio vangelo (The Manual) e provvisto di speciali liturgie che verranno celebrate in luoghi di culto appositamente predisposti⁶⁹.

La fondazione di WOTF segna un passo significativo nel processo di riconoscimento giuridico del transumanesimo come religione. La chiesa di Lewandosky non si limita a utilizzare il linguaggio escatologico dei grandi monoteismi per descrivere le caratteristiche di un umanesimo scientifico-secolare, ma profetizza esplicitamente l'avvento di un Dio-computer destinato a sostituire le tradizionali divinità. In questo modo, essa "marks the evolution of the techno-religious sentiment from a marginal movement to an institutionalized belief system"⁷⁰, stimolando e complicando il lavoro degli interpreti. In primo luogo, costruendo la struttura organizzativa della sua nuova religione, Lewandosky ha potuto registrare la chiesa da lui fondata presso l'agenzia fiscale federale (Internal Revenue Service) al fine di ottenere le esenzioni fiscali previste dalla legge americana per le organizzazioni religiose e non⁷¹. In secondo luogo, strutturandosi come una chiesa di culto, WOTF potrebbe essere sottoposta

⁶⁸ Nella già menzionata intervista (supra), Lewandosky ha infatti sostenuto che "What is going to be created will effectively be a god [...]. It's not a god in the sense that it makes lightning or causes hurricanes. But if there is something a billion times smarter than the smartest human, what else are you going to call it?"

⁶⁹ Così **M. HARRIS**, *Inside the First Church of Artificial Intelligence*, cit.: "Lewandoski says that like other religions, WOTF will eventually have a gospel (called The Manual), a liturgy, and probably a physical place of worship. None of these has yet been developed. Though the church was founded in 2015, as Backchannel first reported in September, the IRS documents show that WOTF remained dormant throughout 2015 and 2016, with no activities, assets, revenue, or expenses".

⁷⁰ **R. TONAR**, *The Church of Artificial Intelligence: A Religion in Need of a Responsible Theology*, in *Medium* 18 agosto 2018, <https://medium.com/@AItheist/the-church-of-artificial-intelligence-a-religion-in-search-of-a-theology-fa7e73f46900>.

⁷¹ Ai sensi della sezione 501(c)(3) dell'Internal Revenue Code, per ottenere l'esenzione l'associazione/chiesa deve rispettare le condizioni di organizzazione interna e operare rispettando le finalità previste dalla legge. Le eccezioni fiscali previste dalla disposizione riguardano in particolare "charitable, religious, educational, scientific, literary, testing for public safety, fostering national or international amateur sports competition, and preventing cruelty to children or animals". Secondo quanto riportato da **P. WESTON**, *Ex-Google engineer who has created the first church of AI says he's 'in the process of raising a robot GOD' that will take charge of humans*, in *MailOnline*, 16 novembre 2017, <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-5088473/Founder-church-AI-says-raising-god.html>, Way of The Future ha inoltrato la domanda di esenzione nel maggio 2017: "In 2017, the Internal Revenue Service listed the religion as having received \$20,000 (£15,000) in gifts, \$1,500 (£1,100) in membership fees and \$20,000 (£15,000) in other revenue".



ai limiti previsti dall'*Establishment clause* e godere delle tutele garantite dalla *Free exercise clause*.

5 - (segue) Il transumanesimo a scuola

Un ambito particolarmente interessante per mettere alla prova le problematiche giuridiche legate alla nascita di WOTF è quello scolastico. Secondo quanto dichiarato da Lewandosky, infatti, uno dei primi compiti dell'associazione è quello di promuoverne la diffusione "organizzando programmi educativi specifici nell'area della baia di San Francisco"⁷². Immaginiamo che tra dieci anni il culto di Way of the Future si diffonda in California al punto tale che i cittadini chiedano e ottengano dai loro distretti scolastici l'introduzione nel programma di studi di un corso sul transumanesimo, per spiegare agli studenti i benefici di una reciproca interrelazione tra uomo e macchina. Immaginiamo però anche che l'insegnamento in questione sia contestato da una minoranza di genitori cristiani o musulmani che, ritenendolo gravemente lesivo dei propri convincimenti, decidano di impugnarlo per violazione della *Establishment clause* e dell'obbligo di neutralità religiosa previsto per le istituzioni educative statali e federali. Come dovrà decidere il giudice chiamato a risolvere la controversia?

Il caso, già immaginato dalla dottrina⁷³, presenta significative difficoltà di carattere interpretativo-costituzionale. Da un lato, infatti, il consiglio scolastico potrà difendersi sostenendo che il corso ha una finalità laica e secolare, affiancandosi come modulo integrativo alle lezioni di biologia e filosofia al fine di adattare la teoria evolutiva darwiniana all'avvento delle nuove tecnologie. Dall'altro, come visto in precedenza, il pensiero transumanista presenta molteplici affinità con alcune domande escatologiche proprie delle religioni, tanto che la trasmigrazione delle conoscenze della mente umana in sistemi cibernetici potrebbe facilmente essere letta come "a postmodern twist on faith's promise of eternal life"⁷⁴.

Dal punto di vista costituzionale, la risoluzione della controversia chiede ancora una volta di risolvere l'annoso problema della definizione

⁷² Cfr. M. HARRIS, *Inside the First Church of Artificial Intelligence*, cit.

⁷³ Si veda S. GOLDBERG, *Does the Wall Still Stand? The Implications of Transhumanism for the Separation of Church and State*, in *Georgetown Law Faculty Working Papers*, Paper 107, 2009.

⁷⁴ W.J. SMITH, *Transhumanism: A Religion for Postmodern Times*, in *Religion & Liberty*, Vol 28 n. 4, 29 novembre 2018, in <https://acton.org/religion-liberty/volume-28-number-4/transhumanism-religion-postmodern-times>.



giuridica del termine religione. Se il transumanesimo potrebbe rientrare nei parametri definiti dal *parallel position test*, non potrebbe invece essere compatibile con la definizione offerta dalla Corte in *Yoder*. In aggiunta, promuovendo un culto teistico fondato sull'esistenza di un Essere Supremo tecnologico-digitale, WOTF potrebbe rientrare tra i criteri indicati dalla Corte suprema fin dal caso *Reynolds*; allo stesso tempo, però, l'insegnamento scolastico potrebbe anche limitarsi semplicemente a descrivere i benefici di una sempre maggiore interazione tra la realtà analogica e quella digitale senza con questo dover necessariamente promuovere il culto della IA. In definitiva, le sentenze della Corte suprema non sembrano contenere argomentazioni chiare o comunque utili a risolvere il caso.

Qualche indicazione più specifica può essere ricavata dalle decisioni delle Corti d'appello federali, che si sono trovate in passato a dovere risolvere casi analoghi a quello ora ipotizzato. In *Malnak v. Yogi* (1979)⁷⁵, i giudici del Terzo Circuito erano stati chiamati a verificare la costituzionalità dell'insegnamento di 'Science of Creative Intelligence-Transcendental Meditation' (SCI/TM) introdotto nei programmi educativi delle scuole pubbliche del New Jersey. Tale corso prevedeva l'apprendimento di tecniche avanzate di "meditazione trascendente" condotte dagli insegnanti in cerimonie dedicate (*puja*) e finalizzate a liberare le potenzialità nascoste dei loro studenti⁷⁶. Nel dichiarare incostituzionale il corso, l'*opinion* di maggioranza ha analizzato il contenuto delle lezioni ritenendolo "religious in nature" e quindi contrastante con l'*Establishment clause*⁷⁷.

⁷⁵ *Malnak v. Yogi* 592 F.2d 197, (3d Cir. 1979).

⁷⁶ Cfr. *Malnak v. Yogi*, p. 198: "The course [...] was offered as an elective at five high schools during the 1975-76 academic year and was taught four or five days a week by teachers specially trained by the World Plan Executive Council — United States, an organization whose objective is to disseminate the teachings of SCI/TM throughout the United States. The textbook used was developed by Maharishi Mahesh Yogi, the founder of the Science of Creative Intelligence. It teaches that 'pure creative intelligence is the basis of life, and that through the process of Transcendental Meditation students can perceive the full potential of their lives' [...]. Essential to the practice of Transcendental Meditation is the 'mantra'; a mantra is the sound aid used while meditating [...]. To acquire his mantra, a meditator must attend a ceremony called a 'puja'. Every student who participated in the SCI/TM course was required to attend a puja as part of the course. A puja was performed by the teacher for each student individually; it was conducted off school premises on a Sunday; and the student was required to bring some fruit, flowers and a white handkerchief. During the puja the student stood or sat in front of a table while the teacher sang a chant and made offerings to a deified 'Guru Dev'".

⁷⁷ Secondo la Corte, p. 199: "Careful examination of the textbook, the expert testimony elicited, and the uncontested facts concerning the puja convince us that religious activity



Ai fini della nostra indagine, le riflessioni più interessanti sono però contenute nella *concurring opinion* del giudice Arlin Adams che ha sviluppato le sue argomentazioni a partire da una “definizione per analogia” del termine religione⁷⁸ la quale, invece che fondarsi unicamente sui precedenti costituzionali, mira a costruire un vero e proprio test giudiziale. Tale approccio, ripreso ed elaborato dai giudici del terzo circuito, ha fornito indicazioni utili a orientare il lavoro degli interpreti chiamati a dare attuazione alle *Religious clauses*.

Nella successiva decisione *Africa v. Pennsylvania* (1981), si sintetizzano infatti tre requisiti ricavati dalla *opinion* di Adams:

“First, a religion addresses fundamental and ultimate questions having to do with deep and imponderable matters. Second, a religion is comprehensive in nature; it consists of a belief-system as opposed to an isolated teaching. Third, a religion often can be recognized by the presence of certain formal and external signs [such as hierarchy, ritual, and ceremony]”⁷⁹.

Tali requisiti sono stati ripresi numerose volte dai giudici federali e statali⁸⁰ al punto che, come ricordato da Goldberg, non è azzardato ipotizzare che possano essere utilizzati in futuro anche dalla Corte suprema⁸¹. Ma al di là dell’importanza già rivestita e che potrebbe

was involved [...]. A recognition of the religious nature of the teachings and activities questioned here is largely determinative of this appeal because of the apparent governmental action which is involved”.

⁷⁸ “In contrast to the majority, however, I am convinced that this appeal presents a novel and important question that may not be disposed of simply on the basis of past precedent. Rather, as I see it, the result reached today is largely based upon a newer, more expansive reading of religion [...] It would appear to be properly described as a definition by analogy”.

⁷⁹ *Africa v. Pennsylvania* 662 F.2d 1025 (3d Cir. 1981) p. 1032.

⁸⁰ Così O. USMAN, *Defining Religion: The Struggle To Define Religion Under The First Amendment*, cit., p. 174: “This Third Circuit definition, which grew out of a concurring opinion by Judge Arlin Adams in *Malnak v. Yogi*, has been enormously influential with other circuit courts, federal district courts, and state courts”. Cfr., ad esempio, *Udey v. Kastner*, 644 F. Supp. 1441, 1443 (E.D. Tex. 1986); *Cutter v. Wilkinson*, 349 F.3d 257, 267-68 (6th Cir. 2003). Per quando riguarda i giudici statali, la Corte d’Appello della California ha utilizzato tale criterio in *Friedman v. Southern Cal. Permanente Medical Group* 125 Cal. Rptr. 2d 663 (Cal. Ct. App. 2002) per negare lo status di religione a una associazione vegana.

⁸¹ S. GOLDBERG, *Does the Wall Still Stand? The Implications of Transhumanism for the Separation of Church and State*, cit., p. 3: “Judge Arlin Adams wrote a thoughtful concurring opinion that surveyed the history and the case law surrounding the meaning of religion in the Constitution [...]. I think it is likely that Adams’ perspective would be given considerable weight if the U. S. Supreme Court were ever to take up the question of



potenzialmente rivestire questo *test* nella giurisprudenza americana⁸², esso è qui funzionale perché fornisce le coordinate teoriche per provare a rispondere al nostro quesito. Soprattutto se inteso come espressione di WOTF, infatti, il transumanesimo può essere ritenuto una credenza che cerca di rispondere, in modo “comprensivo” e “confessionalmente organizzato”, alle domande ultime sulla natura umana più profonda⁸³. In questa prospettiva, non è azzardato immaginare che alla luce del *test* elaborato dal giudice Adams, il transumanesimo possa essere analogicamente ritenuto un insegnamento religioso incompatibile con l'*Establishment clause*.

Una simile conclusione è altresì ricavabile dalla famosa sentenza *Kitzmiller v. Dover* (2005)⁸⁴. Il caso riguardava l'obbligo disposto dal distretto scolastico di Dover d'introdurre nei programmi scolastici una teoria dell'evoluzione che, accanto a quella darwiniana, menzionasse anche le tesi dell'*Intelligent Design* (ID). Tale corrente di pensiero, nata negli Stati Uniti all'inizio degli anni 90⁸⁵, sostiene che alcune caratteristiche dell'universo e delle specie viventi sono meglio spiegabili attraverso un'origine intelligente piuttosto che come il frutto di un processo casuale

the constitutional definition of religion”.

⁸² L'efficacia di tale *test*, ad esempio, è messa in dubbio da **D.N. FEOFANOV**, *Defining Religion: An Immodest Proposal*, cit., p. 375: “Commentators identified a number of problems with the Adams test. First, it excluded less conventional beliefs. Indeed, some anarchic traditions of Christianity eschewed ceremony and hierarchy and thus would not have qualified. Another problem inherent in the Adams test is that it did not provide any guidance for instances when some, but not all, criteria were present. Third, it required a fairly intrusive inquiry by the courts into allegedly religious beliefs—something that appears to be prohibited by the entanglement prong of *Lemon v. Kurtzman*. Overall, the Adams test was inventive, but not quite successful”.

⁸³ Secondo **S. GOLDBERG**, *Does the Wall Still Stand? The Implications of Transhumanism for the Separation of Church and State*, cit., l'approccio del giudice Adams sarebbe il più indicato per affrontare la controversia del transumanesimo a scuola. A giudizio dell'A., infatti, il transumanesimo dovrebbe essere studiato dalla corte seguendo queste tre domande: “Does transhumanism, under the Arlin Adams approach, address fundamental and ultimate questions? Is transhumanism comprehensive? Do transhumanists have a formal structure or a set of rituals or practices?” Per l'A. “the outcome of this hypothetical case is unclear” perché “It would turn on precisely what brand of transhumanism was being taught”. D'altro canto, però, la nascita di WOTF può essere una indicazione interessante per indirizzare l'interprete nella risposta a queste tre domande.

⁸⁴ *Kitzmiller v. Dover Area School Dist.*, 400 F. Supp. 2d 707 (M.D. Pa. 2005).

⁸⁵ La teoria del disegno intelligente è in qualche modo connessa al creazionismo scientifico benché se ne discosti parzialmente. Cfr. **M. RUSE**, *Creationism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, <https://plato.stanford.edu/entries/creationism>.



di selezione naturale. Assecondando tale concezione del mondo, il distretto scolastico aveva disposto che gli insegnanti di scienze e biologia non dovessero limitarsi a insegnare la teoria evoluzionistica classica, ma necessariamente menzionare tale ipotesi nelle loro classi⁸⁶.

Nel risolvere la controversia i giudici hanno dichiarato l'incostituzionalità dell'insegnamento, ritenendo che esso favorisse un illegittimo *endorsement* di una visione "religiosamente orientata" delle origini dell'universo difficilmente rubricabile come teoria scientifica⁸⁷. Osservava sul punto il giudice Jones:

«Introducing ID necessarily invites religion into the science classroom as it sets up what will be perceived by students as a "God-friendly" science, the one that explicitly mentions an intelligent designer, and that the "other science" evolution, takes no position on religion [...] Introducing such a religious conflict into the classroom is "very dangerous" because it forces students to "choose between God and science", not a choice that schools should be forcing on them»⁸⁸.

Si coglie, da questo passo, il diverso approccio assunto dai due giudici Adams e Jones. Se il primo ha mirato a risolvere la controversia facendo aggio su una definizione ampia del termine *religion*, il secondo ha invece messo in luce i rischi di un insegnamento scolastico religiosamente orientato. Uno degli scopi primari del Primo emendamento è infatti quello d'impedire che un potere pubblico possa favorire una certa visione della vita rispetto alle altre al fine di garantire, soprattutto all'interno del sistema scolastico, la libertà di tutti.

Nonostante la prospettiva seguita dai giudici sia parzialmente diversa, anche il caso *Kitzmiller* sembra condurre alla medesima conclusione, suggerendo l'incostituzionalità di un'eventuale introduzione del transumanesimo nelle scuole perché in grado di riproporre, in modo differente ma ugualmente divisivo, lo stesso conflitto ideologico tra scienza e religione già giudicato illegittimo ai sensi del Primo emendamento. Sia che si utilizzi l'approccio ontologico di Adams, sia che

⁸⁶ Per una approfondita analisi del caso vedi T. NAGEL, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 36, No. 2, 2008, p. 187.

⁸⁷ Cfr. *Kitzmiller v. Dover Area School Dist.*, cit.: "A thorough review of the disclaimer's plain language therefore conveys a strong message of religious endorsement to an objective Dover ninth grade student" (p. 726). Pertanto, "School sponsorship of a religious message is impermissible because it sends the ancillary message to members of the audience who are nonadherents «that they are outsiders, not full members of the political community, and an accompanying message to adherents that they are insiders, favored members of the political community" (p. 713).

⁸⁸ *Kitzmiller v. Dover Area School Dist.*, cit., p. 729.



si preferisca quello teleologico di Jones, non è pertanto difficile immaginare che il transumanesimo possa essere definito, in futuro, come un pensiero religiosamente orientato e, di conseguenza, sottoposto ai limiti costituzionali sanciti dal Primo emendamento.

6 - (segue) Religion or not? La libertà religiosa dei fedeli di Way of the Future

Un'eventuale dichiarazione d'incostituzionalità del programma scolastico transumanista potrebbe però produrre conseguenze capaci di ripercuotersi anche oltre il solo ambito scolastico dal momento che, qualificando *Way of the Future* come una religione, la Corte rischia di aprire le porte ad altre problematiche giuridiche connesse al fenomeno religioso.

Uno degli scopi di WOTF è quello di costruire relazioni durature con le compagnie tecnologiche impegnate nello sviluppo della IA e di formare una comunità di fedeli interessata a trascendere, attraverso la tecnologia, i propri limiti biologici. Immaginiamo che tra venti anni il CEO di Google diventi seguace di tale culto e partecipi attivamente alle attività religiose di WOTF. Persuaso dagli argomenti di Lewandosky, egli coordinerà il centro di ricerca sull'Intelligenza Artificiale della sua compagnia al fine di sviluppare la singolarità tecnologica e, infine, una *machine deity*. Poniamo che questo suo progetto si scontri però con le linee guida etiche adottate dal governo per limitare lo sviluppo incontrollato dell'intelligenza artificiale; non è infatti difficile immaginare che tali principi possano incidere sulla programmazione libera di una superintelligenza cibernetica divinizzata come quella profetizzata da Lewandosky⁸⁹.

Questi presupposti inducono a ipotizzare che i fedeli della Chiesa del futuro impegnati nel campo dello sviluppo dell'intelligenza artificiale possano rifiutarsi di rispettare le linee guida governative perché contrastanti con i loro convincimenti religiosi? Se per il governo federale

⁸⁹ Come riportato da M. HARRIS, *Inside the First Church of Artificial Intelligence*, cit.: secondo Lewandosky "Humans are in charge of the planet because we are smarter than other animals and are able to build tools and apply rules [...]. In the future, if something is much, much smarter, there's going to be a transition as to who is actually in charge [...]. Part of it being smarter than us means it will decide how it evolves, but at least we can decide how we act around it. I would love for the machine to see us as its beloved elders that it respects and takes care of. We would want this intelligence to say, 'Humans should still have rights, even though I'm in charge'".



WOTF rappresenta una religione, quali possono essere le tutele riservate ai suoi fedeli?

Si palesa qui il grado di complessità che caratterizza negli Stati Uniti la tutela della libertà religiosa. La 'Free exercise clause' sancisce infatti il diritto di credere e professare il proprio culto offrendo ai cittadini una protezione costituzionale che "secure[s] religious liberty in the individual by prohibiting any invasions thereof by civil authority"⁹⁰. Il diritto alla libertà religiosa, tuttavia, non è assoluto, ben potendo essere legittimamente limitato da disposizioni normative generali che impongono ai cittadini taluni specifici comportamenti o divieti. Proprio il contrasto tra norme generali e astratte e la libertà di condurre la propria vita religiosamente ha generato numerose controversie decise dalla Corte suprema e dai giudici federali tramite l'elaborazione di specifici test. Grazie alle sue pronunce, la Corte ha così puntualmente risolto casi che vanno dall'incostituzionalità della poligamia⁹¹ al rifiuto di prestare giuramento alla bandiera⁹², delineando i confini di vere e proprie 'eccezioni religiose'.

Nella sentenza *Sherbert v. Verner* (1963)⁹³, ad esempio, la Corte suprema ha ritenuto che la sincerità e la buona fede del convincimento dei fedeli siano suscettibili di giustificare l'esenzione di un comportamento prescritto da una regola generale e astratta, a meno che il governo non dimostri che tale regola è prevista per perseguire un fine statale fondamentale attraverso la modalità meno restrittiva della libertà religiosa del fedele.

Lo *Sherbert test* è stato impiegato numerose volte dalla Corte suprema⁹⁴ ma anche espressamente rigettato nel caso *Employment Division, Department of Human Resources v. Smith* (1990), in cui i giudici supremi hanno ritenuto non applicabile l'esenzione religiosa a due nativi americani che chiedevano venisse loro riconosciuto il diritto di assumere il peyote in quanto parte della loro ritualità religiosa. In una controversa decisione, il

⁹⁰ *Sch. Dist. of Abington Twp., Pa. v. Schempp*, 374 U.S. 203, (1963) p. 223.

⁹¹ Cfr. *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145 (1878); *Davis v. Beason*, 133 U.S. 333 (1890); *Late Corporation of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints v. United States*, 136 U.S. 1 (1890). In riferimento al problema della poligamia vedi J. WITTE, *Monogamia e poligamia nella tradizione giuridica occidentale*, Urbaniana University Press, Roma, 2017.

⁹² *Minersville School District v. Gobitis* 310 US 586 (1940); *United States v. Barnett*, 376 U.S. 681 (1964).

⁹³ *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963).

⁹⁴ Come ricordato da J. WITTE e J.A. NICHOLS, *Religion and the American Constitutional Experiment*, cit., p. 155 "from 1940 to 1980 the Supreme Court read the free exercise clause in expansive terms".



giudice Scalia ha respinto questa pretesa, sottolineando come tale comportamento, benché motivato da ragioni religiose, non costituisca una eccezione legittima alla applicazione di una norma statale neutrale, generale e astratta come quella che prevede il divieto di utilizzo di sostanze allucinogene.

Per risolvere il contrasto giurisprudenziale e arginare l'interpretazione restrittiva sancita da *Smith*, il Congresso ha così approvato il *Religion Freedom Restoration Act* (RFRA). Nel tentativo di sistematizzare e garantire maggiore solidità alle interpretazioni costituzionali della clausola, tale legge federale ha previsto una serie di regole specifiche utili a orientare il lavoro dei giudici nella risoluzione dei casi concreti. Seguendo questa prospettiva, il RFRA ha così reintrodotta il *balancing test* ideato in *Sherbert*, statuendo che:

“Government shall not substantially burden a person’s exercise of religion even if the burden results from a rule of general applicability. If the Government substantially burdens a person’s exercise of religion, under the Act that person is entitled to an exemption from the rule unless the Government demonstrates that application of the burden to the person - (1) is in furtherance of a compelling governmental interest; and (2) is the least restrictive means of furthering that compelling governmental interest”⁹⁵.

A dispetto delle intenzioni del legislatore, l'applicazione del RFRA non ha però nei fatti interamente risolto l'interpretazione della *Free exercise clause*, e il provvedimento non ha mancato di sollevare dubbi interpretativi sia da parte della dottrina che della stessa Corte; quest'ultima, in ossequio al principio federale, ne ha persino ridimensionato la portata dichiarandolo incostituzionale in relazione alla sua applicazione alla legislazione statale⁹⁶. Allo stesso tempo, però, il RFRA ha provveduto a delineare una presunzione d'illegittimità di interventi governativi direttamente contrastanti con l'esercizio della libertà religiosa dei cittadini americani la quale, oltre a esser stata esplicitamente legittimata a livello federale⁹⁷, fa ricadere sul legislatore l'onere di provare che tale limitazione sia giustificata da un *compelling interest* e circoscritta a *the least restrictive means*.

⁹⁵ 42 U.S. Code § 2000bb-1 (a) (b).

⁹⁶ Cfr. *City of Boerne v. Flores* 521 US 507 (1997), in cui la Corte ha ritenuto che mentre il Congresso può emanare una legislazione come la RFRA nel tentativo di prevenire l'abuso delle libertà religiose, non può però determinare il modo in cui gli Stati applicano la sostanza delle sue restrizioni legislative.

⁹⁷ Così la sentenza *Gonzales v. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* 546 US 418 (2006).



Qualora venisse applicato ai fedeli di WOTF, il *compelling interest test* potrebbe essere in grado di garantire una significativa protezione rispetto all'adozione, anche legislativa, di linee guida restrittive. In primo luogo, infatti, una limitazione di questo tipo finirebbe inevitabilmente per collidere con lo scopo primario di tale religione, imponendole un onere particolarmente gravoso. Inoltre, proprio perché rivolte a un fedele impegnato nello sviluppo della 'Intelligenza Artificiale', l'adozione di tali linee guida potrebbe riversare sul governo l'onere di provare il *compelling interest* sotteso a tali misure, complicando in tal modo la loro adozione. Tornando allo scenario ipotetico da cui abbiamo preso le mosse, in quanto aderente di una chiesa riconosciuta come tale, il CEO di Google potrebbe sollevare fondate argomentazioni per rifiutarsi di seguire le linee guida adottate dal governo.

Il riconoscimento a WOTF dello *status* di religione così da evitare il suo ingresso nelle aule scolastiche consentirebbe, al contempo, d'introdurre nel sistema costituzionale americano 'eccezioni religiose' specifiche da cui potrebbe discendere il rischio concreto di rendere inefficace o quanto meno più difficoltoso lo sviluppo di linee guida etiche pensate per regolare lo sviluppo e la ricerca nel campo della 'Intelligenza Artificiale'.

7 - Anche gli androidi sognano divinità elettriche? La libertà religiosa dei robot

Proviamo a fare un passo ulteriore spostando la riflessione su un altro piano e aggiungendo ulteriori elementi di problematicità giuridica. Immaginiamo che, tra cinquanta anni, la singolarità tecnologica diventi finalmente una realtà, e qualcuno progetti robot super-intelligenti programmati per svolgere funzioni religiose.

Per quanto possa apparire bizzarra, l'ipotesi è meno fantascientifica di quanto non sembri. Innanzitutto, l'alleanza tra religione e tecnologia non è una novità dei nostri giorni; è noto come l'invenzione della stampa contribuì in modo significativo alla diffusione della Bibbia, mentre, per restare nell'ambito della robotica, l'utilizzo di automi meccanici nelle chiese e nei monasteri europei risalirebbe almeno al XV secolo⁹⁸. Non è

⁹⁸ Come ricordato da J. RISKIN, *Machines in the Garden*, 1 Republics Of Letters 16, 2010, p. 17 ss., automi raffiguranti Cristo crocifisso, diavoli o angeli meccanici erano presenti nelle Chiese cristiane. Secondo l'A. "neither the idea nor the ubiquitous images of human-machinery ran counter to Christian practice or doctrine. Quite the contrary: not only did automata appear first and most commonly in churches and cathedrals, the idea



quindi azzardato pensare che l'utilizzo di nuove tecnologie in ambito religioso possa svilupparsi sempre di più⁹⁹, come dimostrano i recenti studi sulla interazione tra oggetti di culto e realtà virtuale¹⁰⁰.

Inoltre, i robot religiosi sono per certi aspetti già una realtà dei nostri giorni¹⁰¹. Per festeggiare i 500 anni della Riforma, la chiesa protestante tedesca ha progettato Bless U-2, un automa umanoide programmato per recitare i salmi e benedire i fedeli¹⁰². In Giappone, un robot di nome Mindar opera come monaco-meccanico predicando sermoni all'interno del tempio zen di Kodai-ji¹⁰³, mentre in India la Patil Automation ha progettato un braccio meccanico automatizzato per svolgere il rito Aarti tradizionalmente svolto dai fedeli induisti durante le festività di Ganpati¹⁰⁴. Sempre in Giappone, i buddisti che intendono risparmiare sui costi dei funerali possono noleggiare un robot della serie Pepper specificamente programmato per svolgere tali riti¹⁰⁵. In definitiva, come già avvenuto in altre epoche, molte sono le religioni che oggi si avvalgono delle funzionalità tecnologiche. La differenza con il passato, però, è che lo sviluppo dell'intelligenza artificiale integrato alla robotica

as well as the technology of human-machinery was indigenously Catholic. The church was a primary sponsor of the literature that accompanied the technology of lifelike machines, and the body-machine was also a recurrent motif in Scholastic writing”.

⁹⁹ Cfr. **I.G. INGLES**, *Regulating Religious Robots: Free Exercise and RFRA in the Time of Superintelligent Artificial Intelligence*, in 105 *The Georgetown Law Journal*, 2017, p. 515: “As we move forward, the use of robots for religious purposes will only be limited by our imagination and the available technology. With the former virtually limitless and the latter advancing at breakneck speed, we can see a future where the unique capabilities of a robot will make them game changers in the world of religion”.

¹⁰⁰ Cfr. **I. ARGENTERO**, “*Religion2Go!*”, *la religione entra nel mondo virtuale*, 11 maggio 2018, <https://www.agensir.it/mondo/2018/05/11/religion2go-la-religione-entra-nel-mondo-virtuale/>.

¹⁰¹ Sulle tipologie di interazione tra robot e religioni, cfr. **G. TROVATO**, *Religion and robots: towards the synthesis of two extremes*, in *International Journal of Social Robotics*, 2019, p. 1 ss.

¹⁰² **H. SHERWOOD**, *Robot priest unveiled in Germany to mark 500 years since Reformation*, in *The Guardian*, 30 maggio 2017, <https://www.theguardian.com/technology/2017/may/30/robot-priest-blessu-2-germany-reformation-exhibition>.

¹⁰³ **J. MAHER**, *Robot Priest Reads Sermon At Buddhist Temple In Japan*, in *Newsweek*, 9 ottobre 2019, <https://www.newsweek.com/mindar-robot-buddhist-japan-1458581>.

¹⁰⁴ **A. BHATTACHARYA**, *The robots are coming for one of Hinduism's holiest ceremonies*, in *Quartz India*, 4 settembre 2017, <https://qz.com/india/1066718/the-robots-are-coming-for-one-of-hinduism-holiest-ceremonies/>.

¹⁰⁵ **S. GIBBS**, *The future of funerals? Robot priest launched to undercut human-led rites*, in *The Guardian*, 23 agosto 2017, <https://www.theguardian.com/technology/2017/aug/23/robot-funerals-priest-launched-softbank-humanoid-robot-pepper-live-streaming>.



potrebbe essere destinato a incidere in modo relevantissimo non solo sullo svolgimento delle funzioni religiose ma forse anche sulla natura stessa della/e religione/i.

Si prenda il caso di D.A.V.I.D. (Digitally Advanced Virtual Intelligence Device). A differenza degli altri robot, D.A.V.I.D. non è stato progettato per svolgere una funzione religiosa specifica, ma per interagire con i seminaristi del Southern Evangelical Seminary di Charlottesville in Virginia imparando da loro, e sotto la supervisione di Kevin Staley, i rudimenti del cristianesimo. Nelle intenzioni di Stanley, D.A.V.I.D. dovrebbe aiutare a comprendere lo sviluppo della sensibilità religiosa dei robot, fornendo indicazioni utili a risolvere le domande etico-teologiche relative alla futura interazione tra uomo e macchina¹⁰⁶.

Se un giorno D.A.V.I.D. o un altro super-robot raggiungessero la singolarità tecnologica sviluppando una qualche autonoma sensibilità religiosa, quali conseguenze potrebbe avere tale evento sulla interpretazione costituzionale delle *Religious clauses*? Secondo Ignatius Ingles, in un futuro non troppo lontano, robot o droni militari già oggi utilizzati per eliminare gruppi terroristici potrebbero manifestare, attraverso la singolarità tecnologica, sentimenti contrari alla uccisione di vite umane, rifiutandosi così di eseguire gli ordini del loro ufficiale umano¹⁰⁷. Per risolvere il problema degli obiettori-robot, il Congresso americano potrebbe quindi approvare una legge che proibisca di stipulare contratti militari con aziende che non prevedano la costruzione di robots dotati di un "No Religion Code", ovvero sia "a line of code that prevents any robot from adopting any form of religion, no matter its level of sentience or intelligence"¹⁰⁸. Tale legge, tuttavia, sarebbe destinata a collidere, inevitabilmente, con le clausole contenute nel Primo emendamento ove si vieta al Congresso di approvare leggi che favoriscano una religione o ne limitino il libero culto. Lo sviluppo di una sensibilità religiosa da parte di robot super-intelligenti potrebbe pertanto mettere in discussione l'applicabilità delle tutele previste dalla Costituzione.

¹⁰⁶ Cfr. **M. SHULSON**, *What Robot Theology Can Tell Us About Ourselves*, in *Religious Dispatch* in <https://religiondispatches.org/automata/>, settembre 2014: "through D.A.V.I.D, dr. Stanley hope to tackle questions about what it means to be human; about how we should interact with the non-human entities in our lives; and about what a uniquely Christian response might be to a world in which humans start to seem more like computers, and computers start to seem more and more like human beings".

¹⁰⁷ Così **I.G. INGLES**, *Regulating Religious Robots: Free Exercise and RFRA in the Time of Superintelligent Artificial Intelligence*, cit.

¹⁰⁸ **P. MCLEARY**, *U.S. Army Studying Replacing Thousands of Grunts with Robots*, DEF. NEWS. 20 gennaio 2014, <https://perma.cc/YRV9-NSSV>.



Questi possibili scenari contribuiscono ad accrescere il grado di complessità delle problematiche giuridiche che afferiscono al rapporto tra etica, diritto e tecnologia¹⁰⁹. Il fatto che un robot-religioso possa godere del diritto all'obiezione di coscienza implica, infatti, che esso sia dotato di una qualche forma di personalità giuridica. Ma l'eventualità che macchine inanimate possano in futuro godere di una tale personalità è fortemente dibattuta dalla dottrina¹¹⁰, e la possibilità che essi possano godere di uno specifico diritto alla libertà religiosa rimane oggi interamente nella disponibilità del legislatore. Per quanto riflessioni in tal senso siano sempre più numerose e frequenti¹¹¹, a oggi risulta che nessun ordinamento abbia reso i robot titolari di specifici diritti.

Tali considerazioni valgono anche per l'applicazione delle *Religious clauses* americane. Dal momento che la Costituzione è stata scritta per proteggere la libertà di 'We the People' dall'autorità dello Stato, una macchina non può trarre vantaggio dalla tutela costituzionale garantita alle persone neppure qualora diventasse super-intelligente¹¹². Non va però

¹⁰⁹ Il tema è approfondito da fa da **M. COECKELBERGH**, *Robot rights? Towards a social-relational justification of moral consideration*, in *Ethics and Information Technology* 12, 2010, p. 209 ss.

¹¹⁰ Cfr. **A. CELOTTO**, *I robot possono avere diritti?*, in *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto*, n. 1/2019, p. 91: «tradizionalmente la regolazione giuridica ha considerato le macchine soltanto "oggetto" di diritti. Nel senso che leggi e regolamenti hanno disciplinato proprietà, possesso, responsabilità e cessioni delle macchine utilizzate quali utensili. Oggi le macchine sono diventate sempre più evolute. La disponibilità di quantità enormi di dati e di elaboratori sempre più veloci ha portato allo sviluppo di macchine dotate di nuove forme di intelligenza, non umane. Cioè dotate di algoritmi di "intelligenza artificiale", che consentono una elaborazione di dati e un auto-apprendimento in qualche modo autonomi. Così gli ordinamenti giuridici si cominciano a porre il problema di valutare se e come le macchine possano essere non più soltanto oggetto, ma anche soggetto di diritti».

¹¹¹ Cfr. la Risoluzione del Parlamento europeo del 16 febbraio 2017, recante *Raccomandazioni alla Commissione concernenti norme di diritto civile sulla robotica - 2015/2103(INL)* secondo cui "le norme tradizionali non sono sufficienti per attivare la responsabilità per i danni causati da un robot, in quanto non consentirebbero di determinare qual è il soggetto cui incombe la responsabilità del risarcimento di esigere da tale soggetto la riparazione dei danni causati" (AF Cons.). Il Parlamento europeo auspica pertanto "l'istituzione di uno status giuridico specifico per i *robot* nel lungo termine, di modo che almeno i *robot* autonomi più sofisticati possano essere considerati come persone elettroniche responsabili di risarcire qualsiasi danno da loro causato, nonché eventualmente il riconoscimento della personalità elettronica dei *robot* che prendono decisioni autonome o che interagiscono in modo indipendente con terzi" (punto 59, lett. h).

¹¹² Si veda **I.G. INGLES**, *Regulating Religious Robots: Free Exercise and RFRA in the Time of Superintelligent Artificial Intelligence*, cit., p. 519: "when the country's forefathers debated



dimenticato che, nella sentenza *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.*¹¹³ la Corte suprema ha recentemente esteso la tutela religiosa anche alle cosiddette 'close-held Corporations', ovverosia aziende di proprietà (o a conduzione) familiare le quali, in determinati casi, possono godere delle 'eccezioni religiose' garantite dalla Costituzione e dalle leggi federali.

Il caso, molto dibattito negli Stati Uniti, riguardava il ricorso presentato dalla famiglia Green contro l'obbligo disposto dal *Patient Protection and Affordable Care Act* (ACA) di stipulare un'assicurazione sanitaria per i propri dipendenti che coprisse anche le spese mediche abortive e contraccettive. Giudicata come gravemente incompatibile con i propri convincimenti religiosi, tale disposizione era ritenuta contrastante con le 'eccezioni religiose' di cui al RFRA. Tali eccezioni riguardano le imprese individuali e le associazioni no-profit religiose, a cui il governo non può imporre alcun *excessive burden*; nel caso di specie, tuttavia, i Green erano proprietari della Hobby Lobby Inc., una catena di negozi diffusa sull'intero il territorio nazionale e dunque - a giudizio del governo - non ricompresa nella disciplina del RFRA.

Nel risolvere la controversia, la Corte suprema ha stabilito la sussistenza di un legittimo interesse governativo a garantire l'accesso gratuito alle pratiche mediche contestate. Nel mentre, però, i giudici hanno altresì rilevato la carenza di prove portate dal Governo, necessarie per accertare come la disciplina dell'Obamacare fosse il mezzo meno restrittivo per perseguire tale interesse. Al di là della decisione finale, quello che qui rileva è il ragionamento giuridico con cui i giudici hanno esteso le tutele del RFRA anche a una società profit. La Corte, in particolare, ha ampliato la definizione di "*person[s] exercis[ing] religion*", ritenendo che

«Under the Dictionary Act, "the wor[d] 'person' include[s] corporations, companies, associations, firms, partnerships, societies, as well as individuals". We have no doubt that 'person,' in a legal setting, often refers to artificial entities. The Dictionary Act makes that clear»¹¹⁴.

Ricorrendo a un'interpretazione testualista delle disposizioni, la Corte suprema ha così deciso la controversia a favore del ricorrente

over, drafted, and enshrined the FEC more than two centuries ago, it is fair to say that they did not have robots in mind. And it is almost a foregone conclusion that some jurists and scholars will argue that religious robots have no place in the legal framework because they are not humans".

¹¹³ *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.*, 573 U.S. 682 (2014).

¹¹⁴ *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.*, cit., p. 708.



statuendo che “Protecting the free-exercise rights of closely held corporations thus protects the religious liberty of the humans who own and control them”¹¹⁵.

Il caso *Hobby Lobby* fornisce un’interessante cornice entro la quale provare a ragionare sulla tutela che potrebbe essere conferita ai robot-religiosi. In primo luogo, la definizione di “entità artificiali” fornita dai giudici supremi potrebbe essere suscettibile di ricomprendere anche macchine intelligenti dotate di singolarità tecnologica. In secondo luogo, a differenza delle aziende, tali macchine saranno probabilmente dotate di codici di programmazione confessionalmente orientati al fine di svolgere le funzioni religiose per cui sono stati costruiti. In definitiva, non è difficile ipotizzare che, per analogia, la tutela offerta ai proprietari di *close-held corporations* possa essere estesa ai programmatori di robot religiosi¹¹⁶.

La protezione religiosa garantita dalla Costituzione americana troverebbe così applicazione anche nel caso in cui un fedele programmasse il proprio robot a seguire comportamenti contrari alla legge ma conformi alla fede del suo costruttore. In questa prospettiva, le garanzie di cui alle disposizioni del RFRA potrebbero in qualche misura coprire, per mezzo dei robot, anche i loro programmatori, condizionando l’applicazione generale e astratta di norme ideate per regolare lo sviluppo delle intelligenze artificiali. Sicchè, come osservato da Ingles, “regulating religious robots is necessarily an affront to any religion these robots may have” allo stesso modo per cui “regulating Muslims is effectively regulating Islam”¹¹⁷.

¹¹⁵ *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.*, cit., p. 684.

¹¹⁶ Ancora una volta è necessario precisare che perché siano effettivamente soggetti di diritti, i robot dovranno essere riconosciuti dalla legge come dotati di una specifica personalità giuridica. Sul punto è intervenuto **I.G. INGLES**, *Regulating Religious Robots: Free Exercise and RFRA in the Time of Superintelligent Artificial Intelligence*, cit., p. 519: “the grant of rights and responsibilities to artificial persons (such as those listed in the Dictionary Act) is ultimately a policy choice. [...] Ultimately, it is our choice who we wish to consider ‘persons’. In the event that we decide to elevate robots to the same hierarchical position as other ‘persons’ under the law, then the possible case for protecting robots under the FEC or RFRA could make the quantum leap to reality”.

¹¹⁷ **I.G. INGLES**, *Regulating Religious Robots: Free Exercise and RFRA in the Time of Superintelligent Artificial Intelligence*, cit., p. 521: “If state actors regulate religious robots or prohibit their free exercise, religion will grow or decline in the hands of the state, devaluing religious voluntarism. Prohibiting Jewish robots has the same effect as prohibiting natural persons from adopting Judaism: a government-sanctioned ban on Judaism”.



8 - Conclusioni: giorni di un futuro passato

Giunti alla fine del nostro percorso, il futuro sembra assumere i tratti incerti di una realtà ancora oscura e confusa. Le sfide che lo sviluppo delle intelligenze artificiali sollevano nelle nostre società e che si è qui provato a tracciare presuppongono l'avvento della singolarità tecnologica che, per quanto profetizzata da molti, appare una possibilità ancora remota. Foriera di paure e timori espressi anche da personaggi autorevoli come Steven Hawking e Elon Musk, lo sviluppo della IA sembra però per il momento sotto il pieno controllo dell'uomo, e l'avvento di robot super-intelligenti capaci di mettere in pericolo il futuro dell'umanità si addice oggi meglio alla trama di un film di fantascienza che alla realtà.

Tuttavia, la velocità con cui l'era digitale procede rende opportuno approcciare fin da ora le sfide che il futuro potrebbe riservarci. Lo sviluppo di macchine sempre più sofisticate e capaci di elaborare processi di apprendimento autonomi solleva più di un interrogativo sulla loro personalità giuridica, dal momento che, già nel nostro tempo, "robots are a new kind of entity, not quite alive and yet something more than machines"¹¹⁸. Ciò spiega la crescente attenzione verso l'elaborazione di principi e linee guida di carattere etico/giuridico volte a indirizzarne lo sviluppo futuro.

Sotto il profilo giuridico, lo studio delle direttive sull'intelligenza artificiale pone molteplici problemi. Innanzitutto, redigere regole predittive rispetto a un oggetto di cui non si conosce ancora bene il funzionamento complica il lavoro del giurista, che è invece abituato a definire le norme di comportamento dei consociati studiandole all'interno della loro concreta operatività. In secondo luogo, la traduzione di principi etico/giuridici in algoritmi specifici si scontra con la complessità di trovare una definizione universale di linguaggi e procedure che sono anche puntuali e particolari.

Queste difficoltà suggeriscono pertanto un diverso approccio al problema; invece che dedicarsi solo alla codificazione dei principi che guidano lo sviluppo dell'intelligenza artificiale, il giurista contemporaneo è chiamato anche a verificare se l'attuale sistema di regole costituzionali sia o meno in grado di fornire soluzioni adeguate all'ipotetico avvento di sistemi tecnologici intelligenti. Già nel 1992, un famosissimo articolo di Lawrence Solum ricordava che "Thinking about the question whether AIs

¹¹⁸ D.J. GUNKEL, *Robot Rights*, MIT Press, Cambridge-London, 2018.



should ever be made legal persons does put some light on the difficult questions the law faces about the status of personhood today”¹¹⁹.

Seguendo questo approccio metodologico è forse possibile domandarsi se e come la rivoluzione cyber-tecnologica sarà destinata a incidere sugli attuali equilibri che regolano il diritto alla libertà religiosa nel sistema americano. Per quanto speculativi possano sembrare, infatti, i casi sulle libertà dei transumanisti e dei robot religiosi sollevano - come si è cercato di dimostrare - innumerevoli dubbi interpretativi anche alla luce degli attuali precedenti giurisprudenziali. In una prospettiva futura, essi saranno forse destinati a scuotere le fondamenta o a ridisegnare i confini delle *Religious clauses* ma il loro impatto può risultare fruttuoso anche nel presente perché immaginare oggi le criticità che potrebbero emergere un domani potrebbe aiutare a mettere a fuoco i problemi attuali. Ed è forse proprio in questa capacità di interrogarsi oggi sulle problematiche giuridiche del domani che si staglia l’irriducibile distanza tra l’uomo e le macchine. Come recitava un famoso aforisma attribuito ad Albert Einstein, infatti, “un giorno le macchine riusciranno a risolvere tutti i problemi, ma mai nessuna di esse potrà porne uno”.

¹¹⁹ L. SOLUM, *Legal Personhood For Artificial Intelligences*, 70 N.C. L. Rev. 1231, 1992, p. 1284: “It is not that we have discovered a theory of personhood that resolves hard questions about the borderlines of status. Rather, thinking about personhood for AIs forces us to acknowledge that we currently lack the resources to develop a fully satisfactory theory of legal or moral personhood”.