

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2024/1

gennaio-giugno 2024 • Anno XXX • Numero 1

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE
SEZIONE DI TORINO

INTELLIGENZA ARTIFICIALE (E DINTORNI)
ALLA PROVA DI FILOSOFIA E TEOLOGIA

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino
Anno XXX – 2024, n. 1

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologitorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2024

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l'acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

Sommario

Intelligenza artificiale (e dintorni) alla prova di filosofia e teologia

Introduzione	
<i>Mauro Grosso – Luca Peyron</i>	» 7
Uomo e tecnica.	
Spunti per una riflessione nel pensiero medievale	
<i>Amos Corbini</i>	» 13
Dal mondo al dato, dal dato al codice.	
Sulla necessità di una teoria della conoscenza	
e del linguaggio nel rapporto con il mondo	
<i>Luca Margaria</i>	» 35
Tra umano e digitale: un contributo dalla metafisica	
<i>Mauro Grosso</i>	» 55
Senza entrare in competizione:	
intelligenza umana e intelligenza artificiale	
<i>Alberto Piola</i>	» 73
La teologia morale alla prova del mondo digitale	
<i>Alessandro Picchiarelli</i>	» 89
Il capitalismo dell'intelligenza artificiale (IA)	
<i>Antonio Sacco</i>	» 107

Lavorare e scrivere con le proprie mani: tecnica e tecnologia al servizio della missione paolina <i>Gian Luca Carrega</i>	» 129
I padri della Chiesa e la «tecnologia»: fra giudizio (<i>krisis</i>) e buon uso (<i>chrēsis</i>) <i>Alberto Nigra</i>	» 145
Dalla soggettività all'oggettività: la filosofia di Bernard Lonergan come fondamento per il design sensibile ai valori <i>Steven Umbrello</i>	» 161
<i>Intelligenza artificiale e medicina: sfide tecniche ed etiche</i> <i>Alessandro Mantini</i>	» 173
Teologia dell'educazione. Come educare al tempo dell'IA, come insegnare teologia al tempo dell'IA <i>Marco Sanavio</i>	» 199

RECENSIONI

M. FERRARIS – G. SARACCO, <i>Tecnosofia. Tecnologia e umanesimo per una scienza nuova</i> (O. Aime)	» 217
L. PEYRON, <i>Incarnazione digitale. Custodire l'umano nell'infosfera</i> (C. Corbella)	» 220
Y. BERIO RAPETTI, <i>La società senza sguardo. Divinizzazione della tecnica nell'era della teocnocrazia</i> (M. Grossi)	» 222
P. BENANTI <i>Human in the Loop. Decisioni umane e intelligenze artificiali</i> (P. Simonini).....	» 226
J.C. DE MARTIN, <i>Contro lo smartphone. Per una tecnologia più democratica</i> (P. Simonini).....	» 230
L. FLORIDI, <i>Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide</i> (G. Zeppegno)	» 233
M. PRIOTTO, <i>L'itinerario geografico-teologico dei patriarchi di Israele (Gen 11–50)</i> (G. Galvagno)	» 236

B. KOWALCZYK, <i>La «Vetus Syra» del vangelo di Marco. Commento e traduzione</i> (G.L. Carrega)	»	238
T. HALÍK, <i>Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare</i> (O. Aime)	»	242
E. IULA, <i>La pazienza del vasaio. La riparazione a confronto con la modernità</i> (P. Mirabella)	»	245
H. DE LUBAC – H.U. von BALTHASAR, <i>Conversazioni sulla Chiesa. Interviste di Angelo Scola</i> , a cura di J.-R. ARMOGATHE (L. Casto).....	»	248
M.V. CERUTTI (a cura di), <i>Allo specchio dell'altro. Strategie di resilienza di «pagani» e gnostici tra II e IV secolo d.C.</i> (A. Nigra)	»	254
L. BERZANO, <i>Senza più la domenica. Viaggio nella spiritualità secolarizzata</i> (O. Aime)	»	260
M. CONDÉ, <i>Il vangelo del nuovo mondo</i> (M. Nisii)	»	263

SCHEDE

G. PALESTRO – M. ROSSINO – G. ZEPPEGNO, <i>Uomo e ambiente. Movimenti ambientalisti e proposta cristiana a confronto</i> (F. Casazza)	»	269
S. RONDINARA (a cura di), <i>Metodo</i> (A. Piola)	»	270

Tra umano e digitale: un contributo dalla metafisica

Mauro Grosso

Chiamo «metafisiche» le riflessioni che seguono, perché esse vertono sulla natura delle cose e non soltanto sul loro aspetto fenomenico. Quando utilizzerò l'aggettivo «ontologico», significa che il discorso si situa sul piano dell'essere di una data cosa, ovverosia sulla sua identità profonda,¹ su ciò che ne costituisce la natura propria.²

Mi soffermerò sul rapporto tra essere umano e dispositivi tecnologici digitali dotati di sistemi di calcolo, codifica e, in qualche misura, decisione. Per brevità, chiamerò semplicemente «macchine» questi ultimi, includendo dunque tutto ciò che va dagli elaboratori di dati ai sistemi di intelligenza artificiale generativa.

In questione non pongo che cosa faccia una macchina. Essa, se ad esempio è allenata a riconoscere che l'espressione $A = A$ non è solo una tautologia, ma esprime l'identità nella sua profondità,³ identifierà anche lei questa realtà in tal modo; non come la pensa un essere umano, ma nel suo modo di «pensare». Del resto, anche l'uomo si istruisce a pensare, attraverso l'insegnamento e l'apprendimento. Quel che qui piuttosto mi interessa rilevare è l'alterità sul piano dell'essere tra macchina e umano.

Lascio naturalmente ogni valutazione morale e di valore ai saperi competenti. Tuttavia, sono convinto che l'etica non possa essere a fondamento delle proprie prospettive, perché è un sapere che si occupa di una porzione dell'essere, quella appunto che ne valuta la moralità. È necessario che

¹ Con «identità» intendo l'insieme delle caratteristiche che definiscono un essente, non il concetto metafisico che esprime la «relazione che ciascuna entità ha con sé stessa e con nessun'altra»: M. CARRARA – C. DE FLORIO – G. LANDO – V. MORATO, *Introduzione alla metafisica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2021, 59.

² La differenza e la distinzione tra metafisica e ontologia non sono oggi sempre chiare: cf. il quadro offerto da P. GILBERT, *Ontologia*, in O. AIME ET AL. (a cura di), *Nuovo dizionario teologico interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, 553-558. La mia prospettiva è esattamente quella del pensiero capace d'analizzare e poi di giudicare sinteticamente, «metafisico» od «ontologico» che dir si voglia.

³ Cf. V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando, Roma 2004, 130.

la metafisica le offre strumenti e argomenti ontologici, che si fondano cioè su una riflessione generale sull'essere delle cose. I nodi tematici che mi permetto di delineare in questo articolo vogliono essere un modesto contributo in tal senso.

1. Relazione e informazione: essere e funzionamento

La realtà nella quale siamo immersi e della quale facciamo parte è relazione? Ovverosia, ha la caratteristica relazionale come elemento costitutivo della propria identità? La filosofia dell'essere,⁴ con i suoi concetti cardine di analogia e partecipazione, può offrire una risposta affermativa in tal senso. Infatti, il rapporto che intercorre tra l'essere degli essenti contingenti e l'essere del fondamento necessario è una relazione in senso profondo e al massimo grado, perché comporta un reciproco coinvolgimento sul piano ontologico e non soltanto su quello funzionale. L'Essere (il fondamento necessario) dà l'essere agli essenti contingenti ed è coinvolto nella loro esistenza in quanto essi partecipano al suo essere; gli essenti sono nella misura in cui partecipano all'essere del loro fondamento. Questa relazione mette in gioco l'identità di entrambi, giacché incide sul loro essere e lo definisce;⁵ pertanto, essa si colloca sul piano ontologico,

⁴ Nell'impossibilità di fornire qui una descrizione di cosa si intenda per «filosofia dell'essere», rimando al lodevole volume di V. POSSENTI, *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, Armando, Roma 2019, 11-58.

⁵ Cf. P. DONATI, *L'enigma della relazione e la matrice teologica della società*, in P. DONATI – A. MALO – G. MASPERO (a cura di), *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, Edizioni Santa Croce, Roma 2016, 23-72, che afferma una dimensione ontologica della relazione e non solo una sua dimensione funzionale: la realtà è caratterizzata dalla relazione e non è soltanto il luogo in cui si danno relazioni. Scrive l'autore: «La sostanza e la relazione sono co-principi originari dell'essere» (53). Concordo con questa impostazione, come pure con G. SERRANO, *Le promesse religiose del digitale*, in P. SEQUERI (a cura di), *Iniziare dai molti. Orizzonti del pensiero fraterno*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, 213-233, secondo cui il rapporto tra l'uomo e il mondo è di tipo responsivo: «la loro relazione induce una trasformazione reciproca del mondo e del soggetto» (227). Si tratta esattamente di un rapporto di tipo relazionale come quello tra l'Essere e gli essenti descritto dalla metafisica dell'essere. Interessanti sono pure le riflessioni di G. SIMONDON, *Epistemologia della cibernetica* (1953), in *aut aut* 68/377 (2018), 12-35, che distingue struttura e operazione sul piano dell'essere (15, 21, 34-35). Cf. a tal proposito F. SUNSERI, "Cibernegetica" simondoniana, in *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, 18/1 (2023), 73-87. [doi: 10.13135/2385-1945/7833], che mostra come in Simondon si trovi un'«ontologia relazionale [...] in cui l'essere è operativo, dinamico e mai identico a se stesso», per cui «l'essere, non è soltanto struttura, ma anche insieme di operazioni» (79).

è oggetto d'indagine metafisica e va al di là della mera comunicazione informazionale.

Possiamo addurre alcuni esempi di rapporti di tipo relazionale. L'attività conoscitiva è di questo tipo, perché modifica l'essere umano: il conoscente diventa ciò che conosce, è trasformato da ciò che conosce.⁶ Ancora, in tal senso le interazioni microscopiche tra oggetti fisici descritte dalla meccanica quantistica sono relazionali, perché operano una trasformazione reciproca tra tali oggetti.⁷ Così orientano a pensare il cosiddetto «effetto tunnel»;⁸ il collasso della funzione d'onda, con la modificazione prodotta dal sistema di misura sulla grandezza da misurare; l'esperimento della doppia fenditura, che induce la materia a comportarsi o come insieme di punti o come insieme di onde.⁹ Anche la parola performativa dei sacramenti è di tipo relazionale, perché trasforma ciò a cui è applicata in qualcosa di diverso sul piano dell'essere, pur nella permanenza degli aspetti materiali.

I rapporti di connessione o di informazione o di comunicazione si situano invece su un altro piano, quello della trasformazione fisica, senza coinvolgere l'essere degli essenti interessati – o almeno uno di loro – in alcuna trasformazione o definizione di sé. Ogni trasmissione o elaborazione di informazioni è infatti procedura, operazione algoritmica, lavorazione di dati, e realizza connessioni e collegamenti. Questi non compiono una modificazione sul piano ontologico, perché non creano qualcosa di nuovo, non operano una trasformazione o definizione in un essente.¹⁰

Possiamo indicare alcuni esempi di rapporti non relazionali. Uno è la registrazione di dati su un supporto digitale, il quale non agisce sul piano

⁶ Cf. J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia ³2013, 142: «un soggetto [che conosce] non esiste più soltanto di un'esistenza limitata a ciò che esso è in quanto cosa rinchiusa in un genere, in quanto soggetto esistente per sé, ma esiste di un'esistenza illimitata nella quale esso è o diviene, in forza della sua stessa attività, se stesso e gli altri». Il supporto digitale che registra dati non è trasformato in tal senso. Del resto, non diremmo che un disco fisso conosce i dati che registra.

⁷ Cf. la ricostruzione di F. CERAGIOLI, *La meccanica quantistica e le sue interpretazioni. Ai confini tra fisica, filosofia e teologia*, in *Archivio Teologico Torinese* 27/2 (2021), 383-392, che evidenzia come la meccanica quantistica forzi a pensare tutto in termini di relazioni (388), con riferimento al pensiero di Carlo Rovelli (388-389) e Bernard d'Espagnat (389-392).

⁸ Cf. C. ROSSETTI, *Rudimenti di meccanica quantistica*, Levrotto & Bella, Torino ²2011, 230 e, in dettaglio, 481-486.

⁹ Cf. G. GIONTI, *La meccanica quantistica. Genesi di una teoria dagli inizi alla sua sistematizzazione finale*, in *Archivio Teologico Torinese* 27/2 (2021), 375-376.

¹⁰ Cf. Y. BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo. Divinizzazione della tecnica nell'era della teocnocirazia*, Mimesis, Milano-Udine 2021, 147-151, il quale distingue con acume procedura da apertura, algoritmo da pensiero. Concordo con l'analisi dell'autore. Infatti, nella prospettiva che propongo, la struttura dell'essere, cui appartengono l'apertura e il pensiero, è relazionale, mentre le operazioni, come procedura e algoritmo, non lo sono.

dell'essere di tale supporto, ma semplicemente sul piano funzionale, perché la capacità di registrazione è funzione propria del supporto digitale in questione. Il rapporto tra il supporto e i dati che esso registra non è una relazione, perché non insiste sul piano ontologico. Un altro esempio è dato dall'elaboratore che gestisce una gran massa di dati, correlandoli fra loro, facendo previsioni circa il futuro: esso non è tuttavia modificato dal mondo da cui gli provengono quei dati; non attribuendogli significati, non entra in relazione con esso.¹¹ Ancora, v'è il caso del codice genetico: esso è bensì l'informazione base di un essere vivente, ma produce un vivente della stessa specie di quello da cui proviene, non un nuovo tipo di vivente. Anche la parola meramente descrittiva non trasforma ciò che descrive; oppure la parola appartenente a un linguaggio sconosciuto al ricevente non trasforma quest'ultimo, perché non veicola alcuna possibile conoscenza. Come si vede, sono tutti rapporti non relazionali, che non operano alcuna trasformazione sul piano ontologico. Ciò spiega perché possiamo ritenere relazionale l'intelligenza umana e funzionali i sistemi di intelligenza artificiale.¹²

Dunque, possiamo concludere che la relazione è una dimensione ontologica della realtà, mentre invece l'informazione non lo è.¹³ Infatti, se

¹¹ Cf. A. ROMELE, *Digital Hermeneutics. Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, Routledge, New York 2020, 140, il quale, commentando H. DREYFUS – S. DREYFUS, *Making a Mind Versus Modeling the Brain: Artificial Intelligence Back at a Branchpoint*, in *Daedalus* 117/1 (1988), 15-43, nota come «artificial neural networks' abstractions are not by force similar to human abstractions». Così, R. BODEI, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Il Mulino, Bologna 2019, 309-314, parla di «pensieri ciechi» a proposito delle elaborazioni delle macchine, le quali non pensano, ma manipolano simbolicamente quanto è computabile, lasciando agli uomini il riflettere su se stessi e sul senso delle cose. A. GARAPON – J. LASSÈGUE, *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Il Mulino, Bologna 2021, 48, ritengono ideologico pensare che il mondo parli da sé, per mezzo della mera elaborazione di una gran quantità di dati. Cf. F. BIANCHINI, *Le trasformazioni del Test di Turing da Cartesio a Leibniz*, in *Discipline Filosofiche* 17/1 (2007), 191-240: «l'intenzionalità, considerata come la caratteristica qualificante del mentale, non può essere ottenuta attraverso il mero, formale, inumano potere computazionale dei calcolatori» (199).

¹² Cf. L. FLORIDI, *AI as Agency without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models*, in *Philosophy and Technology* 36/1 (2023) [doi: 10.2139/ssrn.4358789].

¹³ Non sono d'accordo con l'impostazione della filosofia del digitale che considera l'informazione come dimensione ontologica accanto alla materia e alla psiche: a tal proposito, cf. la pregevole sintesi di S. TAGLIAGAMBE, *Filosofia del digitale: ontologia o epistemologia?*, in L. TADDIO – G. GIACOMINI (a cura di), *Filosofia del digitale*, Mimesis, Milano-Udine 2020, 47-68, qui in part. 59-60. Ritengo errato elevare l'informazione a dimensione ontologica, per rendere conto della sostanziale interconnessione quantistica di tutto l'universo, considerando l'universo come il supporto materiale dell'informazione. Piuttosto, per le ragioni evidenziate, la relazione è una dimensione ontologica, la quale non ha bisogno di un supporto, ma permea la natura stessa della realtà (e dunque delle singole cose). Il rapporto tra informazione e universo è di tipo funzionale, in quanto l'universo è il supporto sul quale si regge l'informazione; mentre

qualcosa riduce l'aspetto relazionale di una data realtà, si produce un impoverimento sul piano dell'essere, anche se vi fosse un incremento sul piano della connessione e dell'informazione. Prendiamo come esempio il raffronto tra comunità umane digitali e fisiche.¹⁴ Nelle comunità digitali, la connessione e lo scambio di informazioni sono assai ampi, mentre invece sono molto ridotte le possibilità di attivare processi di conoscenza di tipo *we-mode*,¹⁵ perché tali comunità raggruppano individui che nutrono i medesimi interessi e condividono le stesse conoscenze. Così, al loro interno non avviene l'incremento dell'essere che si dà quando è prodotta nuova conoscenza. Al contrario, le comunità umane fisiche creano un'identità sociale, cioè qualcosa di nuovo che non esisteva prima che la comunità si formasse, uniscono i diversi, modificano i pregiudizi: tutte manifestazioni d'incremento dell'essere e dunque riconducibili a rapporti relazionali e non meramente funzionali.

invece il rapporto tra relazione e universo è di tipo strutturale, perché la relazione rende conto dell'essere dell'universo. Infine, è riduttivo parlare di universo, a meno che si intenda con questo nominare l'intera realtà; ma, in tal caso, si rischia di chiamare il tutto con il nome della parte, almeno stando a quanto correntemente s'intende quando si parla di «universo». La filosofia del digitale si propone inoltre come epistemologia, offrendo, per mezzo della definizione dell'«oggetto digitale», uno sguardo d'insieme sulla realtà, che descrive come realtà informazionale caratterizzata da un continuo scambio interdisciplinare: cf. *ivi*, 61-64. Sul piano ontologico, cioè dell'identità delle cose, lo scambio o il passaggio di informazioni non costituiscono una determinazione ontologica, perché non hanno la caratteristica della trasformazione, propria della relazione. L'«oggetto digitale» costituito da dati (contenuto dell'informazione) e metadati (strumenti per utilizzare i dati) (cf. *ivi*, 63) non può descrivere la natura del reale con la pretesa di offrire uno sguardo d'insieme, perché dati e metadati sono funzionali e non relazionali.

¹⁴ Cf. G. RIVA – B. K. WIEDERHOLD – F. MANTOVANI, *Searching for the Metaverse: Neuroscience of Physical and Digital Communities*, in *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* (2023), *Online ahead of print* [doi: 10.1089/cyber.2023.0040], con ampia bibliografia. Cf. É. SADIN, *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*, Luiss, Roma 2019, 108: «nell'eliminazione di certe dimensioni inerenti alla socialità esiste una forma di messa al bando dell'essenza di noi stessi». SERRANO, *Le promesse religiose del digitale*, 228, ritiene che un rapporto senza relazione faccia diventare tutto muto e sordo, anche se «la sensibilità spirituale rimane desta negli ambienti digitali come forma originaria comune a tutta l'umanità» (cf. *ivi*, 224-225).

¹⁵ Prospettiva d'interazione sociale focalizzata sul punto di vista in prima persona plurale degli individui coinvolti, per espandere il potenziale di comprensione e azione sociale di ciascuno. Cf. M. GALLOTTI – C.D. FRITH, *Social Cognition in the We-mode*, in *Trends in Cognitive Sciences* 17/4 (2013), 160-165.

2. Le macchine, immagine dell'uomo

Se per «immagine» si intende la proprietà che una cosa ha di rappresentare, riproducendola più o meno fedelmente, un'altra cosa, allora si può dire che le macchine sono immagine dell'essere umano. Esse, infatti, ne riproducono alcune operazioni specifiche: calcolare, codificare la realtà circostante, assumere decisioni operative. Seppur con modalità proprie, sia macchine sia esseri umani fanno questo.¹⁶ Infatti, possiamo considerare la digitalizzazione della realtà operata da dispositivi digitali, sistemi di intelligenza artificiale e reti neurali artificiali, per mezzo dei loro programmi operativi, come rappresentazione dell'attività del pensiero umano e la scrittura, per mezzo della quale avviene questa digitalizzazione, come immagine del linguaggio umano. Strutture e processi che li producono sono certo diversi nell'essere umano e nella macchina e la complessità dell'uomo non è riducibile all'operatività delle macchine;¹⁷ ma altrettanto certamente possiamo considerare quest'ultima come immagine della prima, nel senso di una sua rappresentazione tecnologica.

Ora, vale per la macchina ciò che vale per qualsiasi immagine, cioè che essa somiglia (perché raffigura) e differisce (perché è altro) dalla realtà di cui è immagine: «il suo essere non è altro da quello di ciò di cui è immagine e insieme è, invece, altro da esso».¹⁸ La macchina, infatti, non può darsi senza l'essere umano, sia perché è un suo prodotto tecnologico sia perché calcola, codifica e agisce raffigurando le medesime operazioni umane: per questo, il suo essere non è altro da quello di ciò di cui è rappresentazione; nello stesso tempo, però, la macchina è altro rispetto all'essere umano,

¹⁶ Una macchina non è certo immagine dell'uomo in senso figurativo, alla maniera di un'opera artistica; ma può esserlo in termini di pensiero e di linguaggio. Circa la distinzione tra immagine come opera figurativa, come pensiero e come linguaggio, cf. C. CIANCIO, *Ontologia dell'immagine*, Mimesis, Milano-Udine 2022, 32-33; 65-67; 131-136; 171-174. In questo studio ci sono riflessioni che possono avere un'interessante applicazione in campo ontologico, circa il rapporto tra uomo e mondo digitale. Vorrei provare ad abbozzare alcune direttive di ricerca. Per una lettura critica del saggio di Ciancio, cf. L. GHISLERI, *Libertà originaria e incremento ontologico. Note a margine del libro di Claudio Ciancio Ontologia dell'immagine*, in *Per la Filosofia* 39/116 (2022), 109-115 [doi: 10.19272/202205103009]. Trovo interessante il possibile confronto con la teoria della copiatura, di cui parla CARRARA – DE FLORIO – LANDO – MORATO, *Introduzione alla metafisica contemporanea*, 278 e relativa bibliografia.

¹⁷ Cf. le considerazioni critiche avanzate con proprietà da GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 44-46; 53-56; 94-96.

¹⁸ CIANCIO, *Ontologia dell'immagine*, 15. Personalmente, preciserei l'affermazione in questi termini: l'immagine ha il suo proprio essere, il quale dipende da quello di ciò di cui essa è immagine.

perché esegue tali operazioni con modalità proprie e, ovviamente, ha la propria identità ontologica.

In quanto dotata di una tale identità, la macchina arricchisce la realtà finita, ma non costituisce un incremento ontologico, per due ragioni. La prima è che un incremento ontologico avviene solo quando si dà una «diversa e nuova modalità di porsi dell'essere originario»,¹⁹ la quale modalità provenga dalla libertà e sia essa stessa libertà.²⁰ È il caso del rapporto tra Dio e l'uomo: Dio è libertà e crea l'essere umano libero; la libertà dell'uomo è immagine della libertà divina: è identica a questa, ma irriducibile ad essa, e proprio in questa irriducibilità consiste l'incremento ontologico.²¹ Non essendo attualmente le macchine agenti liberi, esse non possono rappresentare similmente l'originario in una nuova e inedita modalità. Ne consegue che, se esistesse una macchina agente liberamente, allora essa costituirebbe un incremento ontologico. Tuttavia, la libertà di tale macchina sarebbe identica a quella dell'essere umano e irriducibile ad essa, ma sul piano dell'essere tale macchina non sarebbe pari all'uomo, per la stessa ragione per cui, sempre sul piano dell'essere, l'uomo non è pari a Dio: l'immagine, pur essendo dotata di una propria identità ontologica, sempre dipende da ciò di cui è immagine e il suo essere, pur non potendo esistere indipendentemente, si situa però ad un grado inferiore rispetto all'essere di ciò da cui dipende.²² In altre parole, la macchina, in quanto prodotto tecnologico dell'essere umano e sua immagine, sempre dipende dall'essere umano.

¹⁹ *Ivi*, 226. Cf. GHISLERI, *Libertà originaria e incremento ontologico*, 111-113.

²⁰ Cf. CIANCIO, *Ontologia dell'immagine*, 217: «Ciò che proviene dalla libertà non è espressione di ciò da cui proviene, non è semplice attuazione di sue potenzialità [...], quando sia un'immagine che non solo proviene dalla libertà ma è essa stessa libertà». Ciancio fa ruotare tutto intorno al concetto pareysoniano di libertà. Naturalmente, per accettare tale posizione bisogna accogliere per vero l'orizzonte della sua filosofia della libertà. Una discussione critica in merito esulerebbe dagli intenti della presente ricerca. Interessanti spunti allo scopo si possono trovare in BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 239, seppur il pensiero di Pareyson non trovi qui alcun riferimento esplicito.

²¹ Cf. BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 26-32, 219-221; GHISLERI, *Libertà originaria e incremento ontologico*, 113. Per altre vie teoretiche, ma giungendo a conclusioni simili, si esprime BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 239-240: formulazione e impianto mi paiono robusti.

²² L'uomo, immagine di Dio, partecipa dell'essere divino, ma il suo essere non è al livello di pienezza d'essere dell'essere divino. Pur costituendo un incremento dell'essere, l'uomo non ha l'essere ad un livello d'essere pari a quello divino. Così pure, un'immagine non ha l'essere allo stesso livello d'essere di ciò del quale è immagine, proprio perché è immagine. Per comprendere questa dinamica, non si può fare a meno del concetto di analogia dell'essere (in particolare dell'analogia di proporzionalità), proprio delle filosofie dell'essere, che in una filosofia della libertà d'impianto pareysoniano sembra non trovare posto o adeguato sviluppo. La valutazione della possibilità di un'integrazione tra le due sarebbe interessante. Cf. le osservazioni critiche di GHISLERI, *Libertà originaria e incremento ontologico*, 114-115.

La seconda ragione per cui una macchina non produce un incremento ontologico è che essa non rende più autenticamente se stesso l'essere umano che rappresenta, del quale è immagine.²³ Infatti, le macchine spingono ben oltre i limiti umani le capacità che riproducono (calcolo, codificazione, decisione), con un auto-potenziamento che sembra infinito. Questo non rende l'uomo più uomo, ma anzi ne frustra la natura e l'identità, caratterizzata proprio dalla finitudine.²⁴ In buona sostanza, le macchine si discostano via via dall'originale che imitano, con la tendenza ad invertire addirittura la situazione, per cui è chiesto all'essere umano di conformarsi ad esse. Dunque, la macchina non può costituire un incremento ontologico, perché non fa essere più se stesso ciò di cui è immagine.²⁵

Infine, quando un'immagine si sostituisce alla realtà che rappresenta, si distrugge, perché un'immagine, per sua natura, rimanda ad altro e non a se stessa.²⁶ Le macchine, se si svincolano da ciò di cui sono immagine per sostituirlo, si sottraggono dal rinvio all'altro di cui sono immagine.²⁷ Diventano così realtà indipendenti, non sono più rivelative e interrompono la catena di rimandi macchina-essere umano-Dio. L'immagine svincolata da ciò di cui è immagine è un'immagine autoreferenziale che significa solo se stessa,²⁸ priva «della profondità del rinvio all'originario».²⁹ Pertanto, qualora la macchina si sostituisse all'essere umano, sarebbe un'immagine depauperata nella propria identità ontologica e depauperante nei confronti di colui del quale è immagine, non rimandando più a lui. Per questo non ha senso che essa sostituisca l'essere umano oppure che l'essere umano si

²³ Cf. CIANCIO, *Ontologia dell'immagine*, 23-24: «L'immagine per Gadamer non è una copia, ma ciò in virtù del quale l'originale diventa quello che è. [...] Mentre il simbolo non porterebbe un arricchimento del contenuto d'essere del rappresentato, nell'immagine invece il rappresentato sarebbe in modo più autentico ciò che esso davvero è, e dunque con l'immagine si produce un incremento ontologico». I corsivi sono miei.

²⁴ Cf. O. AIME, *Momenti di umanità. L'uomo e la tecnica*, in Id., *La singolarità umana*, 369-391, 388: «la tecnica è sempre in superamento di sé, autodistruttiva, non lascia nulla o quasi dietro di sé»; BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 79 denuncia un «rovesciamento dei rapporti» tra uomo e macchina e *ivi*, 101 un «aumento costante del grado di disumanizzazione» operato dalla tecnica nell'uomo (cf. anche *ivi*, 104).

²⁵ Cf. GHISLERI, *Libertà originaria e incremento ontologico*, 111.

²⁶ Le immagini sono rivelative quando manifestano la cosa che rappresentano e anche ciò a cui questa cosa rimanda (doppio livello): cf. CIANCIO, *Ontologia dell'immagine*, 21-23, 201-205; inoltre, cf. *ivi*, 216: la «funzione rappresentativa [...] dotata di una potenza rivelativa [...] è propria di quelle immagini capaci di manifestare il senso profondo della realtà rivelandone la relazione all'infinito e rendendo perciò inesauribile quel senso».

²⁷ Cf. *ivi*, 214.

²⁸ Cf. *ivi*, 202. Invece, le immagini figurative, concettuali e linguistiche «sono direttamente immagini della realtà creata [l'uomo] e indirettamente dell'originario [Dio]» (*ivi*, 226).

²⁹ *ivi*, 29. È il caso delle realtà virtuali, che Ciancio cita ed esamina: cf. *ivi*, 202-206.

conformi ad essa: semmai è auspicabile il contrario, per mantenere appunto l'identità propria della macchina in quanto immagine dell'essere umano e quest'ultimo in quanto soggetto rivelabile da ciò che lo rappresenta, cioè dalle sue immagini.

3. Simulare non è essere

La filosofia del digitale considera la computazione come principio primo del reale. «Tutto è calcolabile» è l'assioma che guida la rivoluzione digitale.³⁰ Considerare ogni singolo elemento della realtà o gesto umano come riconducibile esclusivamente a un codice è però riduttivo.³¹ Infatti, un modello che descriva anche alla perfezione un determinato funzionamento non coincide ancora con la realtà stessa, perché la codificazione della cosa non è la cosa stessa.³² Ad esempio, l'algoritmo come metodo di calcolo esprime bensì una regolarità esistente in natura o nei comportamenti umani, ma l'esistenza di regolarità del genere non implica che queste siano generate da un algoritmo, il quale appartiene allo stesso livello ontologico delle cose.³³

La questione è propriamente metafisica e verte sul rapporto tra l'ordine delle cose in natura, l'intelligibilità di quest'ordine e la causa del suo essere disposto in maniera intelligente. Le cose in natura funzionano in

³⁰ Cf. G.O. LONGO – A. VACCARO, *La nascita della filosofia digitale*, in *Mondo Digitale* 13/52 (2014), 1-19; G.O. LONGO, *L'informazione principio primo? Lineamenti di filosofia digitale*, in TADDIO – GIACOMINI (a cura di), *Filosofia del digitale*, 27-46, in particolare 34-37, con riferimenti a E. FREDKIN, *Digital Mechanics. An Informational Process Based on Reversible Universal Cellular Automata*, in *Physica D* 45/1-3 (1990), 254-270; G. CHAITIN, *Life as Evolving Software*, in H. ZENIL (a cura di), *A Computable Universe. Understanding and Exploring Nature as Computation*, 2012, 277-302; S. WOLFRAM, *A New Kind of Science*, Wolfram media, Champaign 2002. Cf. anche O. AIME, *La ragione digitale e la "rivoluzione antropologica"*, in ID., *La singolarità umana. Contributi per l'antropologia filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2022, 393-407, in particolare 400-404; GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 110; E. FREDKIN, *An Introduction to Digital Philosophy*, in *International Journal of Theoretical Physics* 42/2 (2003), 189-247; A. LEROI-GOURHAN, *Évolution et techniques*, 2: *Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris 1973, 36; B. STIEGLER, *La technique et le temps*, 1: *La Faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1993, 170.

³¹ Cf. SADIN, *Critica della ragione artificiale*, 173. GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 96, si esprime in termini di «riduzione del reale a ciò che è quantificabile»; BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 62-63, parla di finalità di natura ridotte alla finalità umana.

³² Cf. M. BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2019, 47-50, evidenzia con ragione proprietà delle cose che sfuggono a ogni modellizzazione, differenziando giustamente informazioni e conoscenze.

³³ Cf. GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 105, che critica con proprietà l'individuazione di una «parentela ontologica fra gli algoritmi e il mondo», come se essi fossero sovrapponibili.

un dato modo; questo modo presenta delle regolarità intelligibili, cioè descrivibili per mezzo di leggi formulate dall'intelligenza umana; tali leggi codificano quanto accade in natura, ma non ne sono la causa. L'intelligenza delle cose non causa infatti le cose stesse, ma è la ragione della conoscenza che l'essere umano ha di esse. Pertanto, la computazione può descrivere e spiegare come è strutturato il reale, ma non può essere il principio primo che costituisce la ragion d'essere del reale stesso.

Del resto, considerare la computazione come il principio primo del reale e dunque come ciò che ne rende ragione, implica ricondurre ad essa anche la razionalità umana.³⁴ Se è comprensibile che la tecnica tenda ad appiattire tutto sul suo piano, perché quanto non è computabile non le può appartenere, tuttavia limitare la razionalità umana al mero calcolo è riduttivo,³⁵ perché rinchiede il tutto nella parte. Ad esempio, le capacità di calcolo della ragione permettono all'essere umano l'utilizzo delle cose; ma poi l'intelligenza consente anche di considerare le cose in quanto cose. Questa seconda esperienza, propriamente intellettuale, non è questione di mera computazione.³⁶ Ridurre la razionalità umana alla capacità di calcolo costituisce pertanto una degradazione ontologica,³⁷ perché all'essere umano appartengono anche capacità superiori.³⁸ Ne è un esempio la produzione di simboli, i quali, una volta tradotti in termini computazionali, perdono la loro ricchezza e capacità rivelativa della realtà e sono ridotti a segni o, peggio, a segnali, smarrendo la complessità di ciò che rappresentavano.³⁹ Infine, se la razionalità umana risulta superiore al presunto principio primo della computazione, significa che essa può giudicare e

³⁴ Cf. ROMELE, *Digital Hermeneutics*, 138: «by creating digital machines we have also begun to interpret and shape ourselves in their image and likeness». GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 40-46 discute come i dati vengano appiattiti nel linguaggio delle macchine. Per questo la finzione diventa indistinguibile dalla realtà: cf. BODEI, *Dominio e sottomissione*, 332. È il problema del «datismo», come «logico sviluppo della trasformazione informazionale della società» (AIME, *Momenti di umanità*, 390).

³⁵ Cf. BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 225.

³⁶ Cf. H.L. DREYFUS, *Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian*, in *Artificial Intelligence* 18/171 (2007), 1137-1160, 1144: «I can be described objectively as using a certain door as a door, but I'm not experiencing the door as a door». Cf. G. CHIMIRRI, *IA Intelligenza artificiale. Etica delle macchine pensanti*, Asterios, Trieste 2021, 38.

³⁷ Cf. SADIN, *Critica della ragione artificiale*, 100-109, in particolare 104, là dove denuncia l'«allineamento delle prestazioni delle persone a quelle dei sistemi».

³⁸ Cf. BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, 52: «Attualmente, la *doxa* dominante afferma che l'unica differenza tra la macchina e il vivente è di tipo quantitativo e che tale superiorità quantitativa giustifica il dominio della macchina sul vivente».

³⁹ Cf. AIME, *Momenti di umanità*, 381-382, e anche BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, 45-48.

modificare la computazione stessa.⁴⁰ Ciò dimostra che questo principio non è primo, perché non rende conto di qualcosa, come la ragione, che dovrebbe essergli dipendente o quanto meno sussunto.

4. L'imitazione non può eliminare ciò che imita

Se è riduttivo ricondurre la razionalità umana alla sola computazione e considerare l'essere umano entro questi soli termini ne costituisce una degradazione ontologica, scambiare l'identità dell'essere umano con quella della macchina è invece assurdo sul piano dell'essere. Se infatti un'imitazione supera e sostituisce ciò che imita, sul piano fenomenologico essa smette di essere un'imitazione e assurge al grado di originale; ma sul piano dell'essere continua ad essere un'imitazione. Ad esempio, i sistemi d'intelligenza artificiale di architettura generativa forniscono risposte che non sono distinguibili da quelle umane. Esse sanno addirittura imitare lo stile di un dato scrittore. E così pare di gran lunga superato il test di Turing.⁴¹ Tuttavia, la macchina è una macchina e l'essere umano è un essere umano. Sul piano fenomenologico, i due possono risultare indistinti e indistinguibili; ma sul piano ontologico, la differenza è inequivocabile ed evidente. Non bisogna dunque confondere piano ontologico e piano fenomenologico, ritenendo che il digitale possa sovrapporsi in tutto e per tutto all'analogico e placidamente sostituirlo. Non è così, anche qualora la macchina potesse imitare in tutto e per tutto l'essere umano.⁴²

⁴⁰ È l'idea dell'«homme variable» tratteggiata da M. DOUEIHI, *Pour un humanisme numérique*, Seuil, Paris 2011, 144-145, che l'autore riprende da P.K. DICK, *L'Homme variable*, Librairie des Champs-Élysées, Paris 1975. Cf. M. VITALI ROSATI, *Une philosophie du numérique*, in *Sens public* (2011), <http://sens-public.org/articles/882/> [doi: 10.7202/1063088ar]: «L'homme variable est un homme capable de s'insérer dans le code pour le changer».

⁴¹ Circa il test di Turing, cf. M. DAVIS, *Il calcolatore universale*, Adelphi, Milano 2003, 254-263.

⁴² La questione non è nuova, se già H. DREYFUS, *What Computers can't do*, The MIT Press, Cambridge, MA 1972, 173 scriveva: «human world, then, is prestructured in terms of human purposes and concerns in such a way that what counts as an object, or is significant about an object already, is a function of, or embodies, that concern. This cannot be matched by a computer, for a computer can only deal with already determinate objects». Cf. ROMELE, *Digital Hermeneutics*, 137, che commenta ritenendo questa «an essential difference between human beings and computers». Non so dire se all'aggettivo *essential*, cui ricorre l'autore, si possa attribuire una valenza strettamente metafisica in riferimento al concetto classico di essenza; di certo, però, esso ce l'ha. Del resto, come nota BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 201-206, l'uomo che si sviluppa soltanto sul piano materiale tradisce la propria natura. Cf. anche M. FERRARIS – G. SARACCO, *Tecnosofia. Tecnologia e umanesimo per una scienza nuova*,

Il nodo è assai delicato, in particolare se si assume come punto prospettico il fatto che le macchine sanno svolgere molto meglio dell'essere umano determinati compiti. La velocità di analisi dei dati che è loro propria gli consente profilazioni di alto livello. Esse sanno meglio dell'uomo come egli si comporterà e lo condizionano attraverso pubblicità, suggerimenti, risultati di ricerca,⁴³ pur non facendolo ancora per volontà propria. Offrire strumenti non è però porsi come alternativa a chi li deve utilizzare. Si veda, ad esempio, il caso delle possibili applicazioni dei sistemi di intelligenza artificiale nell'ambito della giustizia: un giudizio forense dalla certezza scientifica assoluta è l'obiettivo che si vorrebbe perseguire, per evitare le storture cognitive dell'essere umano, le quali sarebbero eliminate grazie all'esclusione del concorso umano. Ciò comporterebbe però l'eliminazione dell'essere umano, anziché offrirgli un ausilio nell'esercizio di quanto gli appartiene per identità, ossia la capacità di giudizio – e non solo un asettico esercizio della giustizia.⁴⁴

L'aberrazione e l'errore metafisici che consistono nello scambiare e confondere piano ontologico e piano fenomenico sono resi manifesti dalle contraddizioni a cui conducono: da una parte, si cerca di costruire macchine sempre più simili all'uomo – dunque si antropomorfizzano le macchine – e, dall'altra parte, si vuole far assomigliare l'uomo sempre più alle macchine – ibridandolo e sostituendolo con esse. Così, mentre si umanizza la macchina, si disumanizza l'uomo:⁴⁵ ecco la contraddizione fra ciò che è un obiettivo in termini fenomenologici ed è un'aberrazione in termini ontologici.

A tal proposito, ci sono tre considerazioni squisitamente metafisiche che possono essere avanzate. La prima riguarda il rapporto tra tecnica e conoscenza. La tecnica è espressione tipica dell'essere umano, a ogni li-

Laterza, Bari-Roma 2023, 99-100 circa l'irriducibile differenza di natura tra intelligenza umana e artificiale. Tuttavia, l'argomento pare più basato sull'ironia che non sulla ragione.

⁴³ Cf. ROMELE, *Digital Hermeneutics*, 146: «My hypothesis is that the digital, as it is today, must be considered as a sort of habitus generator» e *ivi*, 151.

⁴⁴ Cf. GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 112-113; SADIN, *Critica della ragione artificiale*, 103-105, 108, 144, circa l'automazione come progressiva eliminazione dell'umano; ROMELE, *Digital Hermeneutics*, 143-144: «The interpretational gap between humans and digital machines can have no important consequences in fields such as art and cultural production in general. Yet what happens when such a gap manifests itself in other contexts like justice, politics, and economy?». Sulla capacità di giudizio come proprietà essenziale dell'uomo, cf. nel recente volume di G. CICCHESE – G. CHIMIRRI, *Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e lineamenti di etica fondamentale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, 306 e la relativa bibliografia *ivi*, 330-331, e nel più datato ma valido di L. BOGLIOLI, *Antropologia filosofica, 1: L'uomo e il suo agire*, Pontificia Università Lateranense-Città Nuova, Roma 1977, 324-331 e la relativa bibliografia *ivi*, 399-404.

⁴⁵ Cf. BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 166-168, 173.

vello, ma è funzionale, nel senso che non apporta alcuna trasformazione in chi la utilizza; la conoscenza, invece, è relazionale, perché modifica il conoscente in rapporto al conosciuto, come si è già avuto modo di richiamare. Ora, la tecnica non appartiene all'essenza dell'essere umano, perché egli si esprime nella tecnica, ma questa non esprime ciò che l'essere umano è; invece, la conoscenza fa parte della sua essenza, perché essa esprime l'identità dell'essere umano. Questi infatti *fa* dispositivi tecnici, mentre è conoscenza.⁴⁶

La seconda considerazione riguarda l'apertura alla trascendenza come dimensione fondante l'essenza umana. Con «apertura» intendo sia il riconoscimento della trascendenza sia la riflessione su di essa. A nessun altro vivente nel regno animale appartiene questa apertura, né la comprensione di un orizzonte che travalichi quello materiale. Infatti, è proprio dell'uomo interrogarsi su ciò che trascende la realtà di questo mondo.⁴⁷ Ciò fa dell'essere umano un soggetto e non un oggetto, per quanto ultra-perfezionato o ultra-perfezionabile. Anche se questo viene negato nei fatti, non significa che non corrisponda all'identità propriamente umana.⁴⁸ Del resto, nessun potenziamento, fosse anche all'infinito, di ciò che è materiale può compiere un salto verso il piano trascendente. Neppure può farlo l'informazione, che nella triade della filosofia digitale materia-energia-informazione,

⁴⁶ Non sono d'accordo con G.O. LONGO, *Il simbionte. Prove di umanità futura*, Mimesis, Milano-Udine 2013, 111, secondo il quale la scienza è espressione storica dell'umano e invece la tecnica appartiene all'essenza dell'*homo sapiens*, a meno che si debba distinguere scienza e conoscenza. Dice bene AIME, *Momenti di umanità*, 378, precisando che «la tesi è arrischiata ma non infondata, almeno sul piano fattuale», poiché non lo è su quello logico, né su quello metafisico. Concordo invece che delegare l'uso della razionalità agli strumenti accelera la scomparsa della scienza in favore della tecnica: cf. ancora LONGO, *Il simbionte*, 111.

⁴⁷ Cf. B. LONERGAN, *Metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2°2022, 145ss; C. TAGLIAPIETRA, *Il contributo di Bernard Lonergan a una teologia dell'esperienza religiosa*, in *Annales Theologici* 36/1 (2022), 81-110, 89. Non sono d'accordo con FERRARIS – SARACCO, *Tecnosofia*, 92, secondo cui «come caratteristica esclusiva dell'umano, l'urgenza vitale può (anche se non necessariamente deve) trasformarsi in urgenza spirituale». L'attività interiore di riflessione propria dell'essere umano, che determina la dimensione spirituale in quanto elaborazione di una *cultura*, espressione di un'*interiorità* e ricerca di *senso*, non è una possibilità per l'uomo, ma una sua caratteristica peculiare. Può anche non essere un'urgenza, ma certo contraddistingue l'essere umano in quanto tale. È possibile che resti in una condizione potenziale, ma non in modo permanente. Infatti, persino il bambino, seppur a suo modo, già la sviluppa. Del resto, se così non fosse, bisognerebbe ammettere che il bambino non è un essere umano: un'aberrazione ontologica.

⁴⁸ Cf. sull'ultra perfezionamento: AIME, *Momenti di umanità*, 390; BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 221; sulla trascendenza come fondante l'essenza umana: BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 183, 192; CHIMIRRI, *IA Intelligenza artificiale*, 6-8; CICCHESE – CHIMIRRI, *Persona al centro*, 126-129, 247-248; GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 90: si cerca l'efficienza di un servizio, per esserne soddisfatti; non importano gli «attributi simbolici della funzione», cioè quanto di umano sta a garanzia di quel servizio.

zione⁴⁹ costituisce la dimensione trascendente della realtà. Infatti, se essa ha il medesimo statuto di principio primo attribuito agli altri due termini dalla tradizione fisica, allora è immanente come loro; se invece è l'unico principio primo e sussume gli altri due, può appartenere al piano della trascendenza, ma non è apertura al trascendente. Per cui, questa rimane comunque una peculiarità umana.

La terza considerazione riguarda il rapporto tra confine e limite. Nella cultura ipermoderna⁵⁰ ogni limite è considerato un confine, che è sempre possibile superare. I limiti nella velocità di calcolo, nella capacità di memoria, nel ciclo vitale, che sono costitutivi dell'essere umano, vengono considerati confini e in quanto tali via via superabili. L'ibridazione con sistemi digitali ha anche questo scopo. L'identificazione tra limite e confine fa però correre il rischio di eliminare l'uomo, eliminando i suoi limiti. Se infatti rifiuta la propria limitatezza, l'essere umano rifiuta di fare i conti con la finitudine che gli è ontologicamente propria e cade nell'illusione di potersi potenziare all'infinito. Ma anche se egli si potenziasse tecnologicamente, non si approprierebbe di una potenza infinita, perché questa non è a disposizione dell'uomo, non gli appartiene. Nel suo vano inseguirla, l'essere umano intensifica sempre più la propria volontà di potenza e il dominio della propria tecnica sulla natura,⁵¹ con i noti e drammatici risultati visibili.

5. In luogo di una conclusione

Le considerazioni esposte e gli argomenti avanzati mi invitano a uno sguardo prospiciente e ad abbozzare alcune piste di riflessione ulteriore, muovendo sempre da un punto di vista ontologico.

1. La precisazione delle rispettive identità sul piano dell'essere della macchina e dell'uomo è fondamentale per strutturare un loro adeguato rapportarsi. Recuperare il concetto di «natura» è una sfida, perché tale concetto ha un sapore desueto. Eppure, ci sono strumenti di pensiero che non possono essere giudicati soltanto sulla base della loro età, ma dovreb-

⁴⁹ Circa la triade, cf. LONGO, *L'informazione principio primo?*, 45.

⁵⁰ BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, 33 parla di «ipermodernità» al posto di «postmodernità» a riguardo della cultura attuale, caratterizzata dall'avvento del post-organico e dalla rimozione del negativo. Ragguarderò le considerazioni sulla confusione tra confine e limite: cf. *ivi*, 39.

⁵¹ Cf. AIME, *La ragione digitale e la "rivoluzione antropologica"*, 397; BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 273. Questi altrove propone come rimedio, con considerazioni assai interessanti, il recupero di un'antropologia integrale: cf. *ivi*, 176-177, 182-183.

bero esserlo in virtù della loro veridicità e capacità di rendere conto del reale.⁵²

2. Il problema non è pertanto se una macchina possa avere una coscienza, o agire liberamente, o pensare similmente a un essere umano. Potrebbe svolgere anche tutte queste operazioni, in un modo del tutto proprio e peculiare.⁵³ Ma i due resterebbero comunque in un rapporto di alterità ontologica, seppur di dipendenza: sul piano dell'essere, le loro identità sono infatti irriducibili, anche se la macchina dipende dall'essere umano, in quanto sua immagine. La capacità di eseguire milioni di calcoli al secondo e l'abilità esperienziale e intuitiva umana si collocano su livelli differenti e la prima è una mera rappresentazione computazionale, per giunta assai parziale, della seconda, nonostante gli esiti.

3. La competizione su un piano generale tra due nature diverse è priva di senso e di prospettive. Non si può mettere un essere umano in competizione con una macchina, o viceversa. Tale competizione è assurda, perché le loro rispettive nature sono incommensurabili, ed è pure stolta, se suscitata volontariamente. Un supporto digitale, ad esempio, può salvare e ricordare tutto quanto immagazzina, indistintamente; la memoria umana invece seleziona e si scolpisce per mezzo delle esperienze provate, determinando l'identità della persona.⁵⁴ Deep Blue e Garry Kasparov possono competere per gioco, a scopi dimostrativi, su un piano particolare; ma non ha senso che lo facciano per sostituirsi l'una all'altro come configurazioni della realtà su un piano più generale.

4. L'ibridazione tra umano e digitale è una possibilità tecnologica. Qualsiasi sviluppo possa avere, essa andrà regolata, pena la perdita d'identità dell'essere umano.⁵⁵ Il criterio ontologico si offre per la futura de-

⁵² Cf. BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, 51: «Se si riuscisse ad afferrare la differenza di "natura" tra l'oggetto modellizzato e la sintesi computazionale, si potrebbe andare verso processi di ibridazione molto distanti dai reazionari incubi postumanisti del "tutto funzionamento" ».

⁵³ Cf. ROMELE, *Digital Hermeneutics*, 140: «When an unsupervised machine learning algorithm produces an unexpected abstraction, association, or correlation, could not we say that we are still standing before a form of interpretation, however not human anymore?». L. FLORIDI – J. SANDERS, *On the Morality of Artificial Agents*, in *Mind & Machines* 14/3 (2004), 349-379 parlano di «aresponsible morality» a proposito degli algoritmi di apprendimento automatico; K. HAYLES, *Cognition everywhere: the Rise of the Cognitive Nonconscious and the Costs of Consciousness*, in *New Literary History* 45/2 (2014), 199-220 usa il concetto di «nonconscious cognition».

⁵⁴ Cf. GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 134, secondo cui la memoria infallibile dei dati determina «un mondo che non dimentica niente, un mondo senza perdono né possibile redenzione. Siamo qui all'apice del presentismo. [...] Non c'è niente di più terribile di una memoria infallibile, e soprattutto di una memoria totale dei nostri errori». Anche FERRARIS – SARACCO, *Tecnosofia*, 88-90 concordano sulla necessità di una teoria per ordinare i dati.

⁵⁵ Secondo BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, 45, l'ibridazione è un dato di fatto che non si potrà evitare; «l'unica questione che si pone a noi oggi è piuttosto sapere verso quale tipo di

cisione normativa: ciò che incide sull'essere dell'uomo, sulle sue caratteristiche essenziali che lo fanno essere tale, facendolo venire meno, è da rifiutare.⁵⁶ A tal proposito non bisogna confondere l'impianto di protesi e l'ibridazione. Una protesi è infatti un dispositivo artificiale che serve per sostituire una parte del corpo danneggiata o mancante, senza modificare l'identità ontologica del soggetto nel quale viene impiantata; l'ibridazione è un procedimento che incrocia artificialmente individui di razze diverse, per produrne una nuova. Ma se un essere umano fosse ibridato con una macchina, si produrrebbe una nuova specie, non una nuova razza, qualora venisse modificata l'identità ontologica dell'umano. E ciò provocherebbe la perdita dell'umano.

5. È importante pensare l'uomo a partire dal digitale, assumere eventuali nuove categorie per esprimere ciò che gli è proprio. Attingere dall'orizzonte digitale strumenti per una migliore e maggiore comprensione dell'umano può rendere possibili contributi di analisi ulteriori. Questo non significa tuttavia far definire dal digitale che cosa sia propriamente umano.⁵⁷

6. Se la macchina è immagine dell'essere umano depauperata e depauperante, qualora assuma indipendenza e non rimandi più all'uomo; se è privo di senso sia un superamento di quest'ultimo da parte della prima sia il conformarsi dell'essere umano alla macchina; se è possibile e anche accettabile che dispositivi tecnologici si evolvano autonomamente e svolgano operazioni che non sono note ai programmati; se non è accettabile che l'essere umano sia ibridato con qualcosa che rischia di annullarne l'identità ontologica, pur incrementandone le potenzialità di calcolo o eliminandone i limiti; se, dunque, l'eventuale conformazione dell'essere umano

ibridazione desideriamo andare». Per GARAPON – LASSÈGUE, *La giustizia digitale*, 113-114, non dobbiamo chiederci se una tal cosa sarà possibile, ma prepararci a riconoscere se sarà buono ciò che sarà possibile.

⁵⁶ BODEI, *Dominio e sottomissione*, 342 indica dignità, libertà e uguaglianza come caratteristiche dell'uomo; se si impianta un chip nel cervello, quale certezza rimane che non possa avvenire una colonizzazione diretta delle coscienze? SADIN, *Critica della ragione artificiale*, 151-158 pone il problema del reale e della sua cancellazione. Sull'esigenza di norme, che sembra fuori discussione, si tenga presente l'osservazione di AIME, *Momenti di umanità*, 387: «la tecnica non è in grado di autoregolarsi, di porre dei limiti; "vuole" se stessa semplicemente per se stessa». L'analisi di BERIO RAPETTI, *La società senza sguardo*, 128-129 è senz'altro profonda e profetica, là dove rileva la contraddizione del conservare l'umano ibridandolo con il digitale, dopo aver distrutto l'idea di essenza umana.

⁵⁷ Cf. VITALI ROSATI, *Une philosophie du numérique*, secondo il quale la tecnologia digitale genera una cultura, produce un nuovo modo di vedere il mondo, per cui bisogna ripensare l'umano sulla base di un cambiamento radicale di queste categorie. Non sono invece d'accordo sul fatto che la tecnologia digitale crei nuove umanità poiché modella gli esseri umani: semmai, essa può determinarne nuove configurazioni, ma non creare nuove umanità. Forse l'autore intende questo, ma, se l'equivoco è probabile, la prudenza non è mai troppa.

alla macchina e la loro confusione sul piano fenomenologico producono aberrazioni o contraddizioni ontologiche, restano praticabili soltanto l'antagonismo o la collaborazione. Il primo non può condurre a risultati significativi, perché l'apporto positivo delle tecnologie e del digitale per una vita umana buona o migliore è innegabile ed evidente. Resta la via della collaborazione tra macchina ed essere umano: l'unica a sembrare sensata, al di là di utopie e distopie e con il conforto dei fatti.⁵⁸

Mauro Grosso

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino

Istituto superiore di scienze religiose di Torino

Via XX Settembre, 83

10122 Torino

don.grosso@diocesi.to.it

Sommario

Questo articolo offre alcune riflessioni su questioni ontologiche relative all'umano e al digitale, con particolare riferimento ai sistemi di intelligenza artificiale. L'obiettivo è offrire argomenti in favore della distinzione tra umano e digitale, per rimarcare le loro rispettive identità e suggerire prospettive di collaborazione tra i due. L'idea di fondo è che l'ibridazione dell'umano con il digitale costituisca una perdita sul piano dell'essere, anziché un acquisto.

Summary – Between Human and Digital: A Contribution from Metaphysics

This article offers some reflections on ontological questions relating to human being and digital world, with a particular reference to the systems of Artificial Intelligence. The purpose is to provide arguments for the distinction between human being and digital world in order to point out their identities and suggest perspectives of collaboration. The main idea is that the hybridization of human being and digital world is a loss instead of a benefit on the level of being.

⁵⁸ Si può vedere, uno su tutti, il risultato della ricerca di S. NOY – W. ZHAN, *Experimental Evidence on the Productivity Effects of Generative Artificial Intelligence*, in *Science* 381/6654 (2023) [doi: 10.1126/science.adh2586], 187-192, che mostra la complementarità tra umano e macchina nell'ottenere qualità nei prodotti di intelligenza artificiale generativa di architettura ChatGPT.