

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@teologiatorino.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

ISBN 9788864348049

ISSN 1591-2957

Sommario

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

Introduzione

Mauro Grosso – Luca Peyron » 7

Uomo e tecnica.

Spunti per una riflessione nel pensiero medievale

Amos Corbini » 13

Dal mondo al dato, dal dato al codice.

Sulla necessità di una teoria della conoscenza e del linguaggio nel rapporto con il mondo

Luca Margaria » 35

Tra umano e digitale: un contributo dalla metafisica

Mauro Grosso » 55

Senza entrare in competizione:

intelligenza umana e intelligenza artificiale

Alberto Piola » 73

La teologia morale alla prova del mondo digitale

Alessandro Picchiarelli » 89

Il capitalismo dell'intelligenza artificiale (IA)

Antonio Sacco » 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>chrêsis</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
Intelligenza artificiale e medicina: sfide tecniche ed etiche <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 teocrazia</i> (M. Grosso).....	»	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</i> (Gen 11–50) (G. Galvagno)	»	236

B. KOWALCZYK, <i>La «Vetus Syra» del vangelo di Marco.</i> <i>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.</i> <i>La riparazione a confronto con la modernità</i> (P. Mirabella)	»	245
H. DE LUBAC – H.U. VON BALTHASAR, <i>Conversazioni sulla Chiesa.</i> <i>Interviste di Angelo Scola, a cura di J.-R. ARMOGATHE</i> (L. Casto).....	»	248
M.V. CERUTTI (a cura di), <i>Allo specchio dell'altro.</i> <i>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.</i> <i>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.</i> <i>Movimenti ambientalisti e proposta cristiana a confronto</i> (F. Casazza) »	269
S. RONDINARA (a cura di), <i>Metodo</i> (A. Piola)	» 270

Senza entrare in competizione: intelligenza umana e intelligenza artificiale

Alberto Piola

«Non sono un robot». Ci capita piuttosto spesso di trovare su un sito Internet la richiesta di rispondere a un riquadro che ci chiede di confermare che siamo degli esseri umani e non dei robot. Sappiamo che si tratta di una misura di sicurezza informatica per i siti web, che ha il nome in sigla di Captcha; il suo obiettivo è quello di evitare che un software gestito da un bot (abbreviazione di robot) acceda a un sito con richieste fasulle, quindi si vuole permettere solo a esseri umani di iscriversi a un account, a una newsletter ecc. E come facciamo a dire che non siamo dei robot? Normalmente ci viene chiesto di scrivere una sequenza di lettere e numeri che appare deformata o comunque non di immediata lettura; oppure – e in questo caso si parla di reCaptcha, che è un plugin per creare codici Chaptcha fornito da Google – ci viene chiesto di riconoscere un soggetto in una serie di immagini (ad esempio, selezionare tutti i riquadri dove si vedono delle biciclette). Si tratta quindi di un codice antispam, che vuole permettere l'accesso solo a una persona umana.

La sigla Captcha, infatti, è un acronimo che sta per: «Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Humans Apart»; fa quindi riferimento al famoso test di Turing e vuole essere un processo automatico per distinguere tra computer ed esseri umani, nonostante le somiglianze che ci possano essere.

Quando selezioniamo questo riquadro e rispondiamo alla domanda di un Chaptcha facciamo in realtà un'operazione molto più grande del chiedere di accedere a un sito: diciamo che siamo diversi da un robot e che, nonostante esistano dei software che tentino di presentarsi come esseri umani, noi siamo diversi da loro. Ma qual è la differenza tra un essere umano e un robot, se entrambi sono capaci di accedere a un sito internet e di fare dunque un'operazione che suppone una intelligenza? Se io non sono robot, chi sono davvero? E perché è necessario che mi distingua da un software che – come ci dicono ormai molti sviluppi dell'IA – è in grado di fare (magari molto meglio e più velocemente di me) delle operazioni che un tempo sarebbero state esclusivamente attribuibili all'intelligenza umana?

1. L'intelligenza artificiale come nuovo campo di lavoro per l'antropologia cristiana

Oggi un po' tutti parlano di IA e nessuna rivista (nemmeno quella che state leggendo adesso) si lascia scappare l'occasione di dedicare qualche articolo a un tema così attuale. Ma non pare che esista già una approfondita riflessione teologica (specie nel campo dell'antropologia teologica) sull'IA: spesso se ne discutono gli aspetti filosofici (quale tipo di intelligenza sia, quale «personalità» possa avere una macchina) e soprattutto gli aspetti etici, perché ci si rende facilmente conto dei rischi di un uso acritico delle sue possibilità.

Una buona fotografia dell'attuale riflessione della teologia cristiana sull'IA la possiamo trovare nel Messaggio di papa Francesco per la Giornata mondiale per la pace del 2024.¹ Il testo da un lato cerca di dare una presentazione generale delle opportunità e dei modi di funzionamento dell'IA, come per dire che la riflessione cristiana deve innanzitutto conoscere questa nuova realtà che sta diventando sempre più importante e che pone sfide «tecniche, ma anche antropologiche, educative, sociali e politiche» (n. 2). Dall'altro lato ne dà una valutazione, vedendo non solo le sue promesse, ma anche i suoi rischi: non automaticamente gli sviluppi tecnologici portano «un miglioramento della qualità di vita di tutta l'umanità, ma al contrario aggravano le disuguaglianze e i conflitti» (n. 2) se non sono letti all'interno di una retta comprensione antropologica; non solo, dunque, sono problematiche certe applicazioni dell'IA (rischio di confondere l'imparzialità con il gran numero di dati analizzati, delega ai sistemi di IA delle decisioni per dare alle persone un mutuo, un lavoro o il diritto a ricevere asilo politico o assistenza sociale, uso delle armi automatiche

¹ Cf. FRANCESCO, *Intelligenza artificiale e pace*, Messaggio per la 57ª Giornata mondiale della pace (1° gennaio 2024), 8 dicembre 2023, in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html> (accesso: 15 dicembre 2023). Papa Francesco è intervenuto altre volte per sottolineare potenzialità e soprattutto rischi legati all'uso dell'IA; si possono ricordare il Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia accademica per la vita (28 febbraio 2020), il Discorso ai partecipanti all'incontro «Rome call» promosso dalla Fondazione Renaissance (10 gennaio 2023), il Discorso a una delegazione della Società Max Planck (23 febbraio 2023) e il Discorso ai partecipanti all'incontro dei «Minerva Dialogues» promosso dal Dicastero per la cultura e l'educazione (27 marzo 2023). Nell'esortazione apostolica *Laudate Deum* (4 ottobre 2023) ha scritto al n. 21: «L'intelligenza artificiale e i recenti sviluppi tecnologici si basano sull'idea di un essere umano senza limiti, le cui capacità e possibilità si potrebbero estendere all'infinito grazie alla tecnologia. Così, il paradigma tecnocratico si nutre mostruosamente di sé stesso».

in guerra), ma c'è il pericolo di perdere il senso del limite che è proprio dell'uomo fidandosi ciecamente del paradigma tecnocratico (cf. n. 4) e di non renderci conto delle conseguenze dell'uso delle tecnologie digitali nella vita degli individui e della società (cf. n. 1). Non stupisce il fatto che il Messaggio di papa Francesco, scritto in occasione della Giornata mondiale della pace, si soffermi soprattutto su questioni etiche, terminando con l'appello alla comunità delle nazioni per «adottare un trattato internazionale vincolante, che regoli lo sviluppo e l'uso dell'intelligenza artificiale nelle sue molteplici forme» (n. 8). Pare, però, testimoniare nello stesso tempo la fatica che oggi sta facendo la teologia cristiana a ragionare su questa «intelligenza» artificiale: il n. 1 si limita a dire che Dio ha donato agli uomini lo Spirito che è fonte di saggezza, intelligenza e scienza in ogni genere di lavoro (e si cita Es 35,31, un testo che parla delle abilità dei vari artigiani e artisti che devono costruire il santuario per il Signore) e che l'intelligenza esprime la dignità che il Creatore ci ha donato facendoci a sua immagine e somiglianza, manifestando il suo potenziale creativo in modo particolare nella scienza e nella tecnologia. Non introduce, però, una vera riflessione sul rapporto tra l'intelligenza umana e la presunta «intelligenza» manifestata da tutte quelle tecnologie che oggi stanno sotto il nome di IA; si fa solo un richiamo generale – citando GS 33 e 57 – alla positività del progresso della scienza e della tecnica quando riesce a migliorare l'uomo e la società umana.

È certo necessario percorrere la pista indicata da questo Messaggio papale: la morale cristiana della scienza e della tecnica ha molto da dire per un uso dell'IA che sia davvero a servizio e a vantaggio dell'uomo e di tutte le persone (non solo di alcune). Nello stesso tempo, la teologia cristiana oggi può tentare di dire qualcosa sul rapporto tra l'intelligenza umana e questa particolare forma di «intelligenza» che viene detta «artificiale», essendo frutto dello stesso uomo che ne è diventato artefice grazie ai progressi tecnologici degli ultimi decenni. Memori del caso Galilei e di ogni altro scontro tra fede cristiana e progresso scientifico, tale riflessione non avrà certo i connotati di una «crociata» per difendere la superiorità dell'uomo sulle macchine («non sono un robot» nel senso che solo io, persona umana, sono a immagine e somiglianza di Dio, mentre una macchina non lo potrà mai essere); ma vuole provare a chiedersi quali rapporti la teologia può suggerire tra intelligenza umana e IA e come la seconda possa essere una manifestazione della prima e, quindi, del fatto che tramite l'intelligenza noi esprimiamo la grande dignità con cui Dio ci ha creati a sua immagine somigliante (cf. Gen 1,26).

Proviamo in questo articolo a esaminare alcuni di questi rapporti, innanzi tutto chiedendoci che cosa significhi «intelligenza» per uomini e macchine, passando poi a indagare come alcuni autori contemporanei

hanno provato a riservare l'*imago Dei* ai soli esseri umani;² concluderemo cercando di dare una visione positiva (ma senza ingenuità) dell'IA come prodotto e manifestazione dell'intelligenza umana.

2. «Intelligenza» per uomini e macchine?

«Il cervello meccanico viene in aiuto del cervello spirituale»;³ l'espressione di Paolo VI, che parlava del computer con un gruppo di gesuiti nel 1964, oggi è chiaramente insufficiente. Sono stati proprio i progressi dell'IA a far capire che parlare di «cervello meccanico» e di «cervello spirituale» non è la strada corretta.

Una certa confusione su «intelligenza» era già presente anche nella formulazione del test di Turing, secondo cui una macchina può essere considerata intelligente se un uomo, interagendo con lei, non capisce se ha a che fare con un uomo o una macchina. Lo stesso Turing in un suo articolo analizzava varie obiezioni all'idea che ci siano macchine pensanti; la prima obiezione era quella che chiamava l'obiezione teologica e che lui non accettava: «il pensare è una funzione dell'anima immortale dell'uomo. Dio ha dato un'anima immortale a ogni uomo e donna, ma non agli altri animali o alle macchine. Perciò nessun animale o macchina può pensare».⁴ Qui il pensare, frutto dell'intelligenza, veniva applicato senza una vera distinzione sia alla macchina che all'uomo.

I dibattiti in corso sull'IA hanno spesso come tema di sottofondo la questione dell'unicità umana: in che senso l'uomo è un essere unico, con caratteristiche e capacità che appartengono solo a lui e che quindi né un animale né una macchina possono avere? Questa riflessione va fatta innanzitutto

² Per una prima panoramica degli studi sui rapporti tra l'IA e l'*imago Dei* e più in generale sul rapporto tra la teologia cristiana e l'IA (anche per i suoi rapporti con il transumanesimo) cf. A.-M. JERUMANIS, *Un regard théologique sur l'«intelligence artificielle»*, in *Rivista teologica di Lugano* 26/3 (2021), 53-72; M. KRIENKE, *Neuroscienze e intelligenza artificiale: l'impatto nel sapere teologico*, in *Italia francescana* 95/3 (2020), 345-365; S. OKEY, *The Image of God and the Technological Person: Artificial Intelligence in Theological Anthropology*, in M.A. HINSDALE – S. OKEY (a cura di), *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, T&T Clark, London-New York-Dublin 2021, 319-332; L. OVIEDO, *Artificial Intelligence and Theology: Looking for a Positive – but not Uncritical – Reception*, in *Zygon* 57/4 (2022), 938-953.

³ PAOLO VI, *Discorso al personale del «Centro di automazione di analisi linguistica» dell'Aloysianum*, 19 giugno 1964, in https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640619_analisi-linguistica.html (accesso: 13 luglio 2023).

⁴ A.M. TURING, *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in V. SOMENZI – R. CORDESCHI (a cura di), *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Boringhieri, Torino 1986, 130; il testo originale di Turing era *Computing Machinery and Intelligence*, in *Mind*, ottobre 1950, 433-460.

per l'«intelligenza»: può essere predicata solo dell'uomo o anche di un animale (come sostengono alcuni studiosi) e appunto anche di una macchina? Se non si utilizza bene l'analogia nell'uso di «intelligenza», è facile cadere in affermazioni imprecise, come quella di una collaborazione tra «cervello meccanico» e «cervello spirituale»: una tale collaborazione certo esiste, perché oggi è esperienza di tutti che i computer aiutano numerosi aspetti della vita quotidiana togliendo molta fatica e velocizzando parecchie operazioni, ma il «cervello spirituale» e la relativa intelligenza umana sono chiaramente diversi dal «cervello meccanico». La riflessione dell'antropologia cristiana viene così aiutata da tutti quegli studi che hanno messo in evidenza come l'intelligenza umana sia una realtà molto più ampia di quell'«intelligenza» che può essere attribuita alle macchine: è un'intelligenza legata a un corpo vivente e alle emozioni, ha manifestazioni che vanno oltre le mere capacità di fare velocemente molti calcoli su grandi quantità di dati, è capace di riflettere sulle conseguenze morali delle sue decisioni, è espressione della libertà della persona (ben al di là di qualche algoritmo) e quindi di una intenzionalità, è capace di considerare l'alterità, la relazione, il dono, la gratuità.⁵ Solo l'intelligenza umana può così essere quella di una persona, mentre non si può applicare la personalità all'IA.⁶

Tenendo come sfondo tali riflessioni, vogliamo qui considerare un aspetto particolare di questi dibattiti: se l'intelligenza umana, diversa da quella dell'IA, esprima, e come lo faccia, la creazione dell'uomo a immagine e secondo la somiglianza con Dio; e se, dunque, l'*imago Dei* possa essere applicata solo all'uomo e non all'IA.

⁵ La letteratura su queste tematiche è ormai molto ampia; si può rimandare, tra gli altri, a questi contributi recenti: G. AMENDOLA, *Antropo-logos. La ragione al crocevia di intelligenza artificiale, razionalità scientifica, pensiero filosofico e teologia cristiana*, Studium, Roma 2021, in part. cap. 1; P. BENANTI, *L'uomo nell'età dell'informazione: un cambio d'epoca*, in F. BRANCATO (a cura di), *Ripensare l'uomo? Neuroscienze, new-media, economia. Sfide per la teologia* (Forum ATI 22), Glossa, Milano 2021, 81-97; P.-A. HOLZER, *Que penser de l'intelligence artificielle?*, in *Nova et vetera* 98/1 (2023), 53-95; T. MÜLLER, *Künstliche Intelligenz und menschliches Selbstverständnis*, in *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143/2 (2021), 341-364; I. LINDEN, *Entre rêves et illusions... L'intelligence artificielle en question*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 307 (2020), 13-28; L. PELLICOLI, *L'intelligenza artificiale è intelligente? L'IA come imago hominis?*, in *Rivista teologica di Lugano* 26/3 (2021), 73-91; C. TADDEI FERRETTI, «Intelligenza artificiale» e «intelligenza», in *Asprenas* 69/3 (2022), 95-110.

⁶ Per una panoramica dei dibattiti in corso sulla possibilità di considerare l'IA come una persona, soprattutto per gli aspetti etici, cf. M. GRAVES, *What Does it Mean to Consider AI a Person?*, in *Theology and Science* 21/3 (2022), 348-353 (accessibile in <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14746700.2023.2230424>).

3. L'intelligenza e l'immagine di Dio

Questo rapporto tra *imago Dei*, essere umano e IA a prima vista potrebbe sembrare una questione non così difficile: si potrebbe dire, infatti, che è già ovvio nel testo biblico che solo l'uomo, e non una macchina, è stato creato a immagine e somiglianza con Dio, come dice il primo racconto della creazione. Invece, proprio su questo tema, e più in generale sul collegamento tra l'intelligenza e l'immagine di Dio, si è sviluppato negli ultimi anni un ampio dibattito sorto nell'area anglofona che può aiutare a comprendere meglio sia l'unicità umana, sia l'IA come espressione della tecnologia chiamata a essere a servizio dell'uomo.

3.1. C'è un legame tra intelligenza e immagine di Dio?

Questo dibattito parte dal mettere in discussione un dato che può sembrare a prima vista scontato nell'antropologia teologica: come abbiamo letto anche nel Messaggio di papa Francesco per la Giornata mondiale della pace del 2024, si è abituati a dire che l'intelligenza esprime la dignità che il Creatore ci ha donato facendoci a sua immagine e somiglianza. Era l'affermazione presente anche in GS 15, dove si dice: «L'uomo ha ragione di ritenersi superiore a tutto l'universo, a motivo della sua intelligenza, con cui partecipa della luce della mente di Dio», precisando subito che questa intelligenza non significa solo fare «dei progressi nelle scienze empiriche, nelle tecniche e nelle discipline liberali», ma cercare la perfezione della natura intellettuale della persona umana «mediante la sapienza, la quale attrae con soavità la mente dell'uomo a cercare e ad amare il vero e il bene, e, quando l'uomo ne è ripieno, lo conduce attraverso il visibile all'invisibile».⁷ Qui l'intelligenza è direttamente collegata con la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio di cui si parla in GS 12, che vede questo dato come la base per affermare la superiorità dell'uomo «sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio».

Questa lettura tradizionale del collegamento tra intelligenza e immagine di Dio nell'uomo non è però priva di problemi: è facile capire come l'affermare che ogni intelligenza esprimerebbe qualcosa dell'immagine di

⁷ Per un commento a queste affermazioni di GS 15, da leggersi come tentativo di dare un orientamento a tutto il dinamismo scientifico e tecnico che caratterizzava gli anni in cui si svolge il Vaticano II, cf. G. ANCONA, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, in S. NOCETI – R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 8. Gaudium et spes*, EDB, Bologna 2020, 177-180; F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et Spes*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, 70-73.

Dio porterebbe entusiasticamente ad affermare che anche l'IA partecipi (magari in misura minore dell'uomo) all'immagine e somiglianza con il Dio-Trinità e quindi si possa parlare di una salvezza anche per le macchine, che sarebbero partecipi della ricapitolazione in Cristo di tutte le cose che riguarderebbe anche le realtà tecnologiche come tutta la realtà non umana:⁸ ma al di là di queste affermazioni che per fortuna si trovano di rado, la questione è soprattutto esegetica: è davvero fondabile il collegamento tra l'immagine somigliante con Dio di Gen 1 e l'intelligenza?

Sebbene sia un'affermazione teologica dotata di una lunga tradizione, che l'uomo sia a immagine di Dio in virtù della sua natura intellettuale, come dice tra gli altri anche Tommaso d'Aquino,⁹ e che quindi l'intelligenza esprima questa *imago Dei*, non è assolutamente un dato ricavabile direttamente dal testo biblico. Questa interpretazione, invece, è debitrice dell'indeterminatezza del testo genesiaco, che con i termini *semel* e *demut* indica genericamente che qualcosa riflette o somiglia ad altro e quindi può essere letta in molti modi (ma non bisognerebbe dimenticare che la vera immagine di Dio è Cristo, come dice Col 1,15!), e soprattutto è storicamente legata a una lettura patristica dovuta all'interpretazione di Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C.). Secondo Filone, c'è stata una doppia creazione dell'uomo perché egli distingue tra fra Gen 1,26 e 2,7 («il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente»): in 1,26 si parla dell'uomo *fatto* a immagine di Dio, e ciò per lui consiste nel riflesso – presente nella parte superiore dell'anima umana – dell'intelletto unico e universale; in 2,7 si parla di uomo *plasmato* dalla terra: è l'uomo materiale, di cui non viene detto che sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Dunque l'uomo di Gen 1,26, l'unico fatto a immagine e somiglianza di Dio, per Filone porta questa rassomiglianza non nel corpo, ma nell'intelletto (νοῦς) che guida l'anima:

⁸ Queste affermazioni, senza nessuna rilettura critica, che portano a parlare di una partecipazione dell'IA alla redenzione di tutte le cose e dunque di una sua trasfigurazione escatologica per entrare anch'essa nella vita nuova di Dio si trovano ad es. in J.-M. MOSCHETTA, *L'intelligence artificielle entre science et théologie*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 307 (2020), 81-92.

⁹ Cf. *STh* I, q. 93, a. 4 e 6, dove si afferma senza ombra di dubbi: «essendo l'uomo a immagine di Dio per la sua natura intellettuale (*secundum intellectualem naturam*)» (a. 4, resp.) e: «in ogni creatura si trova una qualche somiglianza con Dio, ma soltanto nella creatura ragionevole essa si trova come immagine, mentre nelle altre vi si trova come vestigio. Ora, la creatura ragionevole supera le altre creature per l'intelletto o mente. Quindi è chiaro che nella stessa creatura ragionevole si trova l'immagine di Dio, soltanto in rapporto alla mente. In rapporto invece alle altre sue parti, vi sarà soltanto la somiglianza di vestigio, come avviene per tutti gli altri esseri ai quali somiglia con le parti suddette» (a. 6, resp., dove si sostiene che il corpo dell'uomo ha solo una somiglianza con Dio, mentre l'immagine sta nella mente).

[...] fu generato l'uomo a immagine e somiglianza di Dio. E ciò è detto assai giustamente, perché nulla che sia nato dalla terra è più simile a Dio dell'uomo. Nessuno tuttavia s'immagini questa somiglianza secondo i caratteri del corpo: Dio non ha, infatti, forma umana, né il corpo umano ha forma divina. L'«immagine» è invece riferita all'intelletto, che è la guida dell'anima. Infatti, sul modello di quell'unico intelletto di tutto l'universo, è stato modellato, come su un archetipo, l'intelletto di ogni singolo uomo, che è in qualche modo un dio per colui che lo porta in sé e lo possiede quale divina effigie. Infatti, la medesima funzione che la Guida suprema ha nell'intero universo, l'intelletto umano sembra averla nell'uomo.¹⁰

Legare così strettamente l'essere a immagine e somiglianza di Dio e il possesso di un intelletto razionale non solo rischierà di svalutare il corpo umano, ma favorirà anche delle tendenze misogine: l'immagine di Dio verrà più direttamente legata con gli uomini che, rispetto alle donne, sono ritenuti essere meglio governati dalla ragione;¹¹ la donna infatti è secondo Filone più legata alla percezione sensibile e se il maschile indica l'anima, il dominio, l'attività, il femminile rimanda al mondo peccatore, alla passività, all'ubbidienza, alla sensualità.¹²

Oggi l'antropologia teologica ha abbandonato una simile interpretazione dell'immagine e somiglianza con Dio: questo dato biblico viene interpretato in modo molto più ampio e come riferentesi ovviamente anche al corpo.¹³ Ma proprio sui vari significati dell'*imago Dei* nell'uomo si è aperto un dibattito che ha coinvolto anche l'IA.

¹⁰ *De opificio mundi*, 69; trad. it. da FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo. Le allegorie delle leggi*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1978, 104-105.

¹¹ Cf. J.W. VAN HUYSSTEEN, *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006, 127-132, dove si analizzano le posizioni di Agostino, Lutero e Calvino.

¹² Per un approfondimento cf. R.A. BAER, *Philo's use of the categories male and female* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 3), Brill, Leiden 1970; P.A. GRAMAGLIA, *Personificazioni e modelli del femminile nella transizione dalla cultura classica a quella cristiana*, in G. GALLI (a cura di), *Interpretazione e personificazione. Personificazioni e modelli del femminile*, Marietti, Genova 1988, 25-31. Sulle varie interpretazioni in Filone di «immagine di Dio» cf. A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris 1987, 106-111; G.E. STERLING, «The Image of God». *Becoming Like God in Philo, Paul, and Early Christianity*, in S.E. MYERS (a cura di), *Portraits of Jesus* (WUNT II 321), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 159-167: per Filone l'espressione «immagine di Dio» può indicare il Logos (cf. *De opificio mundi*, 25-26), la mente in noi uomini (è il significato che qui stiamo considerando) e una persona celeste distinta dall'Adamo terrestre (cf. *ivi*, 134-135).

¹³ Cf. ad esempio il commento al dato di Gen 1,26-27 che si trova in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, nn. 46-62, che non fa nessun riferimento all'intelligenza dell'uomo.

3.2. I molti significati per l'immagine Dei nell'uomo

Secondo Marc Cortez¹⁴ oggi l'antropologia teologica si trova di fronte a tre grandi interpretazioni di che cosa significhi che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio:

- a) interpretazione *strutturale*, per cui l'immagine risiede in alcune capacità dell'uomo – innanzi tutto il pensiero razionale – che riflettono in qualche modo l'essere divino; sono queste capacità che dicono l'unicità dell'essere umano, rendendolo diverso dagli animali. Oggi tale interpretazione è contestata, sia per la mancanza di fondamento biblico (anche il resto della creazione riflette Dio) sia per il rischio di fondarla su ciò che in una certa cultura separa gli uomini dagli animali (oggi la scienza ha dimostrato che certe capacità in passato ritenute esclusive dell'uomo in realtà sono presenti anche negli animali). Particolarmente problematico è proprio il legame tra l'intelletto e l'immagine di Dio: il pensiero razionale è assente negli infanti, in molti disabili e in chi è inconscio e quindi si rischia di dire che l'immagine di Dio (che in ogni caso nella Bibbia riguarda anche il corpo) sia presente solo in chi è «perfetto»;
- b) interpretazione *funzionale*: qui l'immagine di Dio risiederebbe in qualcosa che l'uomo è in grado di fare in qualità di rappresentante di Dio, soprattutto il compito del dominio. La critica a questa interpretazione punta soprattutto nel far notare che è troppo legata a Gen 1, e non tiene conto di Gen 2, dove è assente il compito del dominio, e della reinterpretazione cristologica dell'immagine di Dio presente nel NT, dove è Cristo la vera immagine di Dio;
- c) interpretazione *relazionale*, per cui l'immagine di Dio sta nella relazione con Dio, gli altri, il mondo, perché riflette il fatto che Dio-Trinità è in sé stesso un essere relazionale. Qui viene sottolineata la relazionalità di base insita nella differenziazione sessuale e la capacità che l'uomo ha di dire «tu» a Dio. Questa interpretazione basata sulla relazionalità, proposta tra gli altri da Karl Barth, viene criticata perché non avrebbe un vero fondamento esegetico, sarebbe dovuta a una reinterpretazione cristiana di Gen 1 e sarebbe ricavata dalle categorie moderne sulla relazionalità.

¹⁴ Cf. M. CORTEZ, *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, T&T Clark, London 2010, 14-40. Per un'altra ricostruzione di questi dibattiti sul significato dell'immagine di Dio nell'uomo cf. C. BETSCHART, *L'humain, image filiale de Dieu. Une anthropologie théologique en dialogue avec l'exégèse*, Cerf, Paris 2022; trad. it. *L'umano, immagine filiale di Dio. Un'antropologia teologica in dialogo con l'esegesi* (Biblioteca di teologia contemporanea 213), Queriniana, Brescia 2022, 59-69.

Cortez conclude che oggi si preferisce l'interpretazione funzionale (gli esegeti) e quella relazionale (i teologi) rispetto a quella strutturale. Similmente, J. Wentzel van Huyssteen ha sostenuto la necessità di riprendere l'idea della creazione a immagine di Dio senza astrazioni metafisiche: è un concetto-chiave della visione biblica, di cui non bisogna perdere la dinamica escatologica (l'uomo è teso verso un destino non ancora raggiunto) e il fatto che comprenda il corpo, e deve in ogni caso servire a dare una interpretazione teologica dell'unicità umana.¹⁵

3.3. La tesi di Noreen Herzfeld e la critica di Christof Betschart

All'interno di questi dibattiti contemporanei sul significato dell'*imago Dei* nell'uomo e soprattutto sull'intelligenza umana che la esprimerebbe, c'è stato chi ha provato a collegare l'immagine e somiglianza con Dio presente nell'uomo alla «intelligenza» artificiale.

In questi dibattiti è comune il riferimento alla proposta che Noreen Herzfeld (1956-) ha lanciato nella sua tesi dottorale del 2000.¹⁶ In sintesi sostiene che l'IA non esprima l'*imago Dei* ma sia solo una *imago hominis*: inserendosi nelle tre interpretazioni dell'immagine di Dio nell'uomo di cui abbiamo appena parlato, esprime la sua preferenza per l'interpretazione relazionale e sostiene che, a seconda di quale interpretazione noi scegliamo, abbiamo uno sguardo diverso verso l'IA, che in ogni caso dimostra una somiglianza con l'uomo che l'ha creata. Se poniamo l'immagine di Dio nella ragione (interpretazione strutturale, che Herzfeld chiama sostanziale), non andiamo lontano: è una pista teologicamente limitata, come hanno fatto notare le critiche già riportate sopra, e nemmeno gli scienziati informatici riescono a isolare la ragione o l'intelligenza come una qualità in sé stessa. Nell'interpretazione funzionale l'uomo è definito da ciò che fa, in particolare dal compito del dominio; qui si sottolinea solo come l'IA sia in grado di comportarsi come un vice-uomo, svolgendo dei compiti prima propri dell'umano. Nell'interpretazione relazionale si afferma che l'uomo

¹⁵ Cf. VAN HUYSSTEEN, *Alone in the World?*, 111-162.

¹⁶ Herzfeld è una docente di Informatica che ha studiato anche Teologia; attualmente è docente di Teologia e Computer Science al Dipartimento di Teologia del College of Saint Benedict and Saint John's University, istituzione accademica benedettina del Minnesota negli USA. La sua tesi dottorale del 2000, dal titolo: *Imago Dei/imago hominis. Interacting images of God and Humanity in Theology and in Artificial Intelligence*, è stata pubblicata nel volume *In Our Image: Artificial Intelligence and the Human Spirit*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2002, e riassunta in *Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and «Imago Dei»*, in *Zygon* 37/2 (2002), 303-316; e *A New Member of the Family? The Continuum of Being, Artificial Intelligence, and the Image of God*, in *Theology and Science* 5/3 (2007), 235-247. Ha recentemente sviluppato il suo pensiero sull'IA nel volume *The Artifice of Intelligence: Divine and Human Relationship in a Robotic Age*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2023.

sia la controparte di Dio e l'immagine sta nella stessa relazione (l'uomo capace di dire «tu» a Dio); anche nell'IA, già a partire dal test di Turing, c'è un approccio relazionale: è la capacità della macchina di entrare in conversazione con un essere umano. Ma – nota Herzfeld – proprio questa interpretazione relazionale ci aiuta a capire la diversità tra l'essere umano e l'IA: la relazione dell'uomo con l'IA è molto diversa dalla sua relazione con gli altri uomini e donne e con Dio, dove si è in grado di guardare l'altro negli occhi, di parlarsi gli uni con gli altri, di aiutarsi vicendevolmente e di farlo volentieri. È vero che ogni realtà creata, e quindi anche l'IA, ha una relazione con Dio, ma un computer non sarà mai un membro della famiglia umana pur indicando che c'è in noi un bisogno di relazionarci gli uni gli altri e con il mondo attorno a noi.¹⁷ Rimpiazzare la relazione con Dio e con gli altri con la relazione con una macchina che abbiamo fatto noi sarebbe idolatria.¹⁸ Herzfeld conclude così che l'IA non abbia in sé l'*imago Dei*, ma solo una *imago hominis*, di quell'uomo che l'ha creata; solo dell'uomo, e dell'uomo che ha un corpo che è la base della sua relazionalità, si può predicare l'*imago Dei*.

Come abbiamo visto, Herzfeld – in modo pioneristico e forse per questo non ancora così preciso teologicamente e con un approccio che rischia un certo concordismo – ha tentato di trovare la vera differenza tra l'uomo e l'IA grazie all'interpretazione relazionale dell'immagine di Dio. La sua proposta è stata recentemente commentata dal carmelitano Christof Betschart (1976-), docente al Teresianum di Roma. Pur riconoscendo che la tesi di Herzfeld è utile per evitare di parlare dell'IA come di qualcosa che esprima l'*imago Dei*, fa notare che la sua proposta di intenderla come *imago hominis* la rende indirettamente *imago Dei*; è vero che, come Dio crea l'uomo, così l'uomo crea l'IA e in entrambi i casi si parla di intelligenza, ma va sottolineato che il termine *imago* è usato in modo differente nei due casi. Quella dell'uomo non è una vera creazione, ma solo una trasformazione di una materia preesistente e non può esserci un rapporto personale tra l'uomo e l'IA perché questa non ha una dimensione incarnata e filiale.¹⁹ Secondo Betschart l'IA è solo «una apparenza dell'umano che permette di entrare in relazione e di esercitare dei compiti sempre più complessi»,²⁰ ma non è veramente *imago hominis*, perché l'uomo è stato creato a immagine di Dio e quindi è *imago amoris* e segnato da legami di amore, del tutto assenti nel rapporto tra l'IA e l'umano. L'IA deve essere vista per quello

¹⁷ Cf. HERZFELD, *A New Member of the Family?*, 244.

¹⁸ Cf. HERZFELD, *Creating in Our Own Image*, 313.

¹⁹ Cf. C. BETSCHAT, *L'humain imago Dei et l'intelligence artificielle imago hominis?*, in *Recherches de Science Religieuse* 111/4 (2023), 643-659, in part. 658-659.

²⁰ *Ivi*, 659.

che è: ha solo una somiglianza con quello che siamo noi uomini, si tratta in realtà solo di uno strumento di cui noi ci serviamo.

3.4. La proposta di Marius Dorobantu

Anche Marius Dorobantu si pone sulla linea di chi ritiene che l'IA permetta di riflettere meglio sull'immagine di Dio e sulla specificità umana.

Dorobantu, che attualmente è un ricercatore e docente presso la facoltà di religione e teologia, credenze e pratiche della Vrije Universiteit di Amsterdam, dopo aver ottenuto una laurea in teologia ortodossa all'Università di Bucarest ha ottenuto un master in teologia presso l'Università di Nimega e poi un dottorato in etica presso l'Università di Strasburgo nel 2020 con una tesi diretta da Marie-Jo Thiel.²¹ A partire dagli esiti di questa ricerca, sta pubblicando molti testi sull'IA e i suoi rapporti con l'immagine di Dio nell'uomo.²²

Il suo approccio si caratterizza per un tendenziale ottimismo sulle possibilità presenti e future dell'IA, di cui non sottolinea spesso i rischi etici, e per l'individuazione della questione teologica nel rapporto tra l'IA e l'*imago Dei* presente nell'uomo. Parte da questo interrogativo: se l'IA raggiungerà un giorno un livello umano, si potrà ancora parlare di una specificità umana basata sull'*imago Dei*? Secondo Dorobantu la vera domanda da farsi riguarda la intelligenza artificiale generale (AGI dall'espressione inglese *Artificial General Intelligence*), cioè l'intelligenza artificiale forte:

²¹ La tesi ha avuto come titolo *L'anthropologie théologique et la possibilité de l'intelligence artificielle de niveau humaine: repenser la spécificité humaine et l'imago Dei*, e se ne trova l'indice e un ampio riassunto in https://www.researchgate.net/publication/344375374_L'anthropologie_theologique_et_la_possibilite_de_l'intelligence_artificielle_de_niveau_humain_repenser_la_specificite_humaine_et_l'imago_Dei (accesso: 15 giugno 2023).

²² Della sua ampia produzione qui vengono considerati: *Will Robots Too Be in the Image of God? Artificial Consciousness and Imago Dei in Westworld*, in J. GITTINGER – S. SHEINFELD (a cura di), *Theology and Westworld*, Fortress Academic, Minneapolis, MN 2020, 73-90; *Why the future might actually need us: A theological critique of the «humanity-as-midwife-for-artificial-superintelligence» proposal*, in *International Journal of Interactive Multimedia and Artificial Intelligence* 7/1 (2021), 44-51; *Cognitive Vulnerability, Artificial Intelligence, and the Image of God in Humans*, in *Journal of disability & religion* 25/1 (2021), 27-40; *Human-Level, but Non-Humanlike: Artificial Intelligence and a Multi-Level Relational Interpretation of the Imago Dei*, in *Philosophy, theology and the sciences* 8/1 (2021), 81-107; *Strong Artificial Intelligence and Imago Dei: One Problem, Two Solutions*, in P. JORION (a cura di), *Humanism and its Discontents: The Rise of Transhumanism and Posthumanism*, Springer, Cham 2022, 19-33; *Imago Dei in the Age of Artificial Intelligence: Challenges and Opportunities for a Science-Engaged Theology*, in *Christian Perspectives on Science and Technology (New Series)* 1 (2022), 175-196; *Artificial Intelligence as a Testing Ground for Key Theological Questions*, in *Zygon* 57/4 (2022), 984-999; *Interpréter l'humain – l'imago Dei à l'heure du numérique*, in *Recherches de Science Religieuse* 111/4 (2023), 661-678.

se i progressi dell'IA permetteranno di riprodurre ogni attività umana, si potrà dire che queste macchine abbiano uno spirito, una coscienza, una moralità, una libertà? Tali sviluppi suscitano delle domande antropologiche: se l'AGI si comportasse in maniera perfettamente umana, sarebbe a immagine di Dio?

Anche Dorobantu si mette allora a studiare che cosa significhi l'*imago Dei* nell'uomo, e anzi ritiene che le domande suscitate dall'IA siano una benedizione per l'antropologia cristiana proprio perché permettono di approfondire il significato della specificità umana basata sull'immagine di Dio. Riprende il dibattito che abbiamo già presentato più sopra sulle varie interpretazioni dell'*imago Dei* (sostanziale, funzionale, relazionale, escatologica e cristologica), come pure riprende gli studi che hanno dimostrato che l'intelligenza umana e l'IA siano due fenomeni molto differenti, anche se hanno una parziale sovrapposizione funzionale e oggi l'IA comincia a presentare una capacità di apprendimento, creatività e intuizione. L'intelligenza dell'IA si basa solo sulla sua enorme capacità di calcolo e sull'accesso a dati voluminosi, ma non ha veramente un livello umano. Sottolinea infatti come l'uomo, a differenza degli animali e dell'IA, abbia non solo una intelligenza, ma sia caratterizzato anche dalla vulnerabilità.²³

La sua proposta è che il dibattito suscitato dall'IA (e specie dall'AGI) richieda di preferire una interpretazione relazionale dell'*imago Dei*. Infatti, chiede di rigettare un'interpretazione solo funzionale, dove essere a immagine di Dio significa la capacità di compiere certe operazioni, che oggi sono fatte (e anche meglio di quanto le facciamo noi) dall'IA (risolvere problemi, dimostrare teoremi, indicizzare il contenuto di immagini, ecc.). Sottolinea come il tratto distintivo dell'essere umano e dell'immagine di Dio non sia l'intelligenza compresa come razionalità, ma la relazionalità che si esercita nella libertà in una relazione di amore verso Dio e gli altri e che appunto comprende la vulnerabilità, che significa innanzitutto che noi siamo sempre dipendenti dalla relazione con gli altri, e che ben si è manifestata nel farsi vulnerabile di Cristo nell'incarnazione.²⁴ L'*imago Dei* non può essere ridotta a un'ottimizzazione dell'efficacia, ma esprime la relazione d'amore tra il Creatore e la creatura; ed è un tipo di relazione ben superiore alla relazionalità che oggi l'IA permette (ad esempio, le conversazioni con una chatbot): è una relazione personale «io-tu», la capacità di guardare l'altro negli occhi. Un livello davvero umano è quello che ha il rischio di poter essere ferito, mentre le macchine sono potenzialmente invulnerabili e immortali e non cercano relazioni per un senso di

²³ Cf. DOROBANTU, *Interpréter l'humain*, 676.

²⁴ Cf. DOROBANTU, *Cognitive Vulnerability, Artificial Intelligence*, 37-38.

incompletezza. Come ci ha dimostrato l'incarnazione di Cristo, noi siamo a immagine di Dio non quando siamo forti ma quando amiamo e siamo vulnerabili.

Bisogna dunque concludere che l'IA non ha una vera personalità come l'uomo e quindi non ha l'*imago Dei*; può fare delle attività che l'uomo fa, raggiungendo quindi un livello umano, ma le fa in modo diverso, non umanamente (in inglese dice che l'IA raggiunge un *human level*, ma non è *humanlike*). Si può dire che l'IA, specie nella forma AGI, abbia delle capacità relazionali, ma ciò non basta per dire che sia persona perché non ha ricevuto da Dio la chiamata all'alleanza; l'IA potrà anche governare il mondo meglio dell'uomo, ma non può guidare la creazione verso un livello spirituale.²⁵ Solo l'essere umano è capace di relazionalità personale, di vulnerabilità e di amore.

L'analisi di Dorobantu, per quanto carente nel non vedere i rischi etici nell'utilizzo dell'IA e forse non del tutto esente da un certo concordismo nel mettere in relazione le affermazioni della teologia cristiana e quelle sull'IA, si presenta come un indubbio passo in avanti rispetto alla tesi di Herzfeld, continuando la stessa analisi sulle differenze tra l'IA (specie l'AGI) e l'essere umano creato a immagine somigliante di Dio. Il fatto che consideri, alla luce dell'incarnazione, la vulnerabilità come un tratto costitutivo dell'essere umano e che distingua un'attività di livello umano da una fatta umanamente, cioè da un essere umano, è un approfondimento della riflessione antropologica sull'*imago Dei* presente in noi e si può certo concordare con lui nel dire che i dibattiti sull'IA sono oggi uno stimolo per la teologia ad approfondire meglio la specificità umana. Nello stesso tempo la sua analisi pare da completare nel dare una valutazione teologica dello strumento che l'IA può essere per la vita dell'uomo.

4. L'intelligenza artificiale prodotto dell'intelligenza umana a servizio dell'uomo

Come ha fatto notare l'analisi di Betschart citata sopra, una valutazione equilibrata dal punto di vista teologico dell'IA la deve vedere per quello che è: uno strumento tecnologico creato dall'uomo e dalla sua intelligenza di cui noi ci possiamo servire, allo stesso modo in cui ci possiamo lecitamente

²⁵ Cf. DOROBANTU, *Human-Level, but Non-Humanlike*, 101.

mente e utilmente servire di tutti gli strumenti tecnologici che possono aiutare la vita umana e la sua dignità.

Da questo punto di vista, gli odierni dibattiti sul rapporto tra l'IA e l'immagine di Dio presente in noi forse dicono qualcosa di troppo dal punto di vista teologico. Infatti, come ampiamente dimostrato dal dibattito presentato, non si tratta di chiedersi se l'IA abbia o esprima una sua partecipazione all'*imago Dei*, essendo chiaramente un prodotto dell'attività umana e non una realtà creaturale posta accanto all'uomo, quasi che fosse creata direttamente da Dio. Né – come abbiamo visto – è priva di problemi l'espressione proposta da Herzfeld per cui l'IA esprimerebbe una *imago hominis*, essendo evidente che l'IA non può esprimere tutto quello che l'uomo è e vive, che è molto di più di una potente intelligenza calcolante.

Non si tratta quindi di mettersi in competizione, per dimostrare che noi siamo migliori e più umani dell'IA, o per dire fino a che punto l'IA possa uguagliare le nostre prestazioni. L'interpretazione relazionale e cristologica dell'*imago Dei* ci può aiutare a comprendere che la nostra capacità e la nostra vocazione alla relazionalità ha bisogno di strumenti e l'IA può essere uno di questi. Come strumento, esprime qualcosa di chi l'ha costruito e, dato che l'uomo è autore di questo strumento ed è a immagine e somiglianza di Dio, in tutte le capacità buone dell'IA possiamo certo vedere un riflesso di chi è l'uomo e delle grandi capacità che Dio gli ha dato creandolo a sua immagine. Nello stesso tempo, essendo uno strumento e solo uno strumento, può essere usato male e anche contro l'uomo, come ha ben sottolineato il Messaggio per la Giornata mondiale della pace del 2024 di papa Francesco. Non ogni utilizzo dell'IA è quindi conforme alla volontà di Dio, allo stesso modo per cui si deve dire che una bomba atomica, pur esprimendo le capacità dell'intelligenza umana, non può mai essere utilizzata.

«Non sono un robot». Siamo partiti da questa affermazione che ci viene chiesto di sottoscrivere con un Captcha. Non si tratta di entrare in competizione tra l'intelligenza umana e quella «artificiale», ma di rimettere le cose in ordine. Non siamo robot, siamo molto di più: persone con cui Dio ha fatto un'alleanza, predestinandoci dall'eternità alla filiazione adottiva in Gesù Cristo; siamo intelligenti, ma la nostra ricchezza umana è molto di più della sola intelligenza, che da sola non può dire tutto di quella meraviglia che l'uomo è, lui che è stato fatto «poco meno di un dio» (Sal 8,6). Tutto ciò non ci chiede di fare anacronistiche crociate contro l'IA, ma di considerarla per quello che è: uno strumento che va usato a servizio dell'uomo. I dibattiti sull'IA possono allora rappresentare un'utile occasione, non solo per la morale cristiana, ma per l'antropologia teologica, per riflettere meglio su chi noi siamo e per non perdere nulla del grande dono che Dio Padre ci ha fatto chiamandoci alla relazione filiale con lui. E nessun robot avrà mai

questa vocazione, per cui – anche se non ci pensiamo spesso – quando noi su un sito internet confermiamo di non essere dei robot stiamo già facendo un'affermazione cristiana.

Alberto Piola

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione parallela di Torino

Via XX Settembre, 83

10122 Torino

donalberto.piola@gmail.com

Sommario

Il rapporto tra l'intelligenza dell'uomo, creato a immagine somigliante di Dio, e la cosiddetta «intelligenza artificiale» è oggi un nuovo campo di indagine per l'antropologia teologica. I dibattiti in corso, che vengono presentati nelle posizioni recenti di alcuni autori, permettono da un lato di chiarire meglio la specificità umana e il significato dell'*imago Dei* nell'uomo; dall'altro richiedono di dare una valutazione corretta dell'IA, senza dimenticare le questioni etiche connesse al suo uso, perché essa possa essere quello che è: uno strumento prodotto dall'uomo a servizio della vita e della dignità di tutte le persone.

Summary – Without Competition: Human Intelligence and Artificial Intelligence

The relationship between the intelligence of man, created in the likeness of God, and the so-called «Artificial Intelligence» is today a new field of investigation for theological anthropology. The ongoing debates, which are presented in the recent positions of some authors, allow on the one hand to better clarify the human uniqueness and the meaning of the *imago Dei* in man; on the other hand they require to give a correct evaluation of AI, without forgetting the ethical questions connected to its use, so that it can be what it is: a tool produced by man at the service of the life and dignity of all people.