

*Umani e umanoidi  
Prospettive filosofiche-antropologiche  
dell'Intelligenza artificiale*

Eugenio Mazzarella

Il quesito cui proverò a rispondere è il seguente: l'Intelligenza artificiale rappresenta o no una sfida cognitiva per l'antropologia filosofica? È in grado cioè di sollecitare un cambio di paradigma per comprendere l'umano, vale a dire una sua comprensione diversa da quella fin qui tradizionalmente acquisita dalla filosofia? Più propriamente da religioni e filosofia. La risposta che argomenterò è no. Ciò non toglie che come tutti i grandi scenari di innovazione tecnologica l'Intelligenza artificiale rappresenta un'imponente sfida sociale, che è assolutamente decisivo tematizzare e gestire, se l'impresa scientifica vuol avere ancora a suo fine l'uomo che fin qui abbiamo avuto, l'uomo che deve rimanere, perché altri "uomini", un altro che sia uomo, alle viste non si vede, e forse è una cecità dello sguardo voler vedere.

*1. Lo scenario biopolitico dell'impresa scientifica oggi*

È un dato, esito dello straordinario sviluppo delle biotecnologie e delle neuroscienze, lo scenario biopolitico dell'impresa scientifica oggi. Il fatto o la possibilità, cioè, che possa farsi

oggetto di *politica* – di decisione sociale mediata dalla tecnica – la *forma* di vita *che noi siamo*, anche come forma naturale; e non solo come forma sociale, l’ambito tradizionale (la società) del governo biopolitico della vita. Che possa esserci cioè “politica”, manipolazione sociale, non solo dei *bioi*, dei modi di vita, come per un lungo passato, più o meno coincidente con la storia conosciuta dell’antropizzazione del *sapiens* come *homo cultura*, ma anche della *zoé*, la “nuda” vita come presupposto biologico di quei modi e mero diritto ad esserci, nella vita, di quei modi.

Se l’uomo è quell’animale che sta nel sapere, cioè sa di sé e del suo mondo, e la sfida che lo raggiunge in questo stare al mondo saputo è come rimanervi, visto che sa di esservi solo a partire dal sapere che dal mondo, a ogni momento, può essere strisciato via, e che comunque al mondo, per quanto “suo” per un momento, verrà meno, l’uomo nell’universo è una domanda. Una domanda senza conclusività, che tradizionalmente hanno gestito filosofia e religione. Senza conclusività, cioè senza risposte conclusive. Nel senso almeno che venissero all’uomo da lui stesso.

L’inedito scenario antropologico di oggi è la pretesa biopolitica dell’uomo della tecnica di poter rispondere in modo conclusivo alla domanda che siamo nell’universo. Riducendola ad un problema di cui può padroneggiare le soluzioni avendone posto gli stessi termini a problema. E questo in una *tecnogenesi* di sé e del proprio mondo, *autogena di sé e delle proprie condizioni di possibilità* (biologiche, psichiche, sociali); in una *autotecnogenesi* in cui dovrebbero risolversi antropogenesi e sociogenesi fin qui conosciute; finalmente nella disponibilità, socialmente pianificata, di una biopolitica totale dell’umano, di un’eugenetica generale a base artificiale dell’individuo e della specie; di che cosa *debba essere* la “natura” umana, fisica, psichica, sociale.

Una “natura” finalmente sganciata dalla datità naturale e dai suoi imprevisti e del tutto affidata al calcolo dell’artificio biologico, fisico, sociale; che insomma non più «natura di cosa è nascita» (Vico), il cui «l’inizio è il risultato» (Hegel), ma “natura” di cosa è *decisione*, calcolo socialmente mediato, di ciò che *deve* “essere” qualcosa, ogni qualcosa; anche il *qualcuno* della decisione, soggetto-oggetto di sé, dove il vero e il fatto si convertono, *pienezza ideale dell’artificio*. Una prestazione *ontopoietica*, dalla vecchia metafisica riconosciuta al piano trascendente la creatività umana: all’intenzione di un Dio creatore o all’autopoesi della Necessità.

Il vero repentaglio dell’epoca della tecnica è questo: l’assunzione che si possa disinnescare dalla natura data, nei limiti di un artificio che la riduca a puro materiale a disposizione della tecnica, l’avvio stesso “naturale” dell’antropogenesi e della sociogenesi. Insomma una riedizione rivista e corretta della creazione, almeno per quanto riguarda la creazione dell’“uomo”, dove potremo anche datare (magari dal 1953, dalle ipotesi di James Watson e Francis Crick sulla doppia elica del Dna) quando è cominciata la ristampa, quando la natura è stata effettivamente ridotta a “nulla”, come pura materia di creazione; senza più nessuna sua *decisività*, quanto a come quella materia debba e possa essere montata, smontata, ricostruita; incapace di decidere più nulla di quello che deve accadere, almeno per quanto ci riguarda.

Può anche darsi che questo programma abbia successo, e ci sia anche già in giro la teologia di un Dio stanco che abbia deciso da sempre di passare la mano all’uomo per farsi sostituire nell’opera della creazione. Quel che è certo, però, è che rischiamo di perdere alcune scienze; magari un’antropologia e una sociologia generali, se con esse si intenda un sapere su strutture invarianti dell’umano e della società, dal momento che una tecnogenesi sociale di sé e del proprio mondo quelle

strutture può metterle fuori produzione, avviandone altre alla linea di produzione dell'“umano”. Giacché l'oggetto stesso di una antropologia e di una sociologia generali – un'antropogenesi “standard” incarnata in processi sociativi come apriori naturali biosociali, che siano la possibilità *trascendentale* di ogni società possibile – svanirebbe nella determinabilità sociale, socialmente convenzionata di questi stessi processi.

Questo scenario è l'esito conseguente, *il compimento*, di una autocomprensione della modernità come azione capace di sé – vale a dire di darsi a se stessa – di una ragione fattasi mera ragione strumentale. Sotto questo riguardo, la biopolitica è un'eugenetica generale della vita, come vita che si adatta sempre più alle sfide della sua *azione*, almeno quanto a quelle della *natura*. Un'eugenetica dove la “Selezione naturale”, quest'agente generale dell'Evoluzione, passa sempre più in secondo piano per l'auto-selezione consapevole, o pensa di esserne in grado, di poterlo fare – passa sempre più per il *medio* del “mondo”, come fattura e artificio, che la vita umana si procura *in sé*, nella propria “natura” biologica, altrettanto che fuori di sé come *habitat* naturale e storico (cultura), che da sempre si costruisce.

## 2. *Transumanismo e postumanismo*

Questo scenario biopolitico dell'impresa scientifica ha da tempo la sua “profezia” futurologica in quel variegato universo letterario, futurologico, para-scientifico e scientifico che si assomma nei movimenti transumanistici ed estropiani, nell'ambito di quel che oggi mira a configurarsi come *post-humanism*. Un frammento di un romanzo di Philip Dick, del 1949,

Ecco cos'è successo alle cose uscite dall'umida terra, dal luri-  
do fango e dalla polvere. A tutte le cose viventi, grandi e pic-

cine. Hanno fatto la loro comparsa, divincolandosi a fatica da quell'umidità appiccicosa. E poi, dopo qualche tempo, sono morte.

ci aiuta a individuare di questo composito universo narrativo la profezia, dove gli scenari futurologici retti dalla fiducia nello sviluppo tecnico sono tutti intrisi di una svalutazione/abborrimento di principio – come medio infetto della propria vita – della *corporeità*, ridotta a *wetware*, per restare al lessico di Dick, a sostanza informe, molliccia, secondaria e oltrepassabile, anche come *cervello*, l'organo corruttibile che concepisce il desiderio di non esserlo, corruttibile; di un'avversione a ciò che questi movimenti individuano come *mortalismo*, l'accettazione della finitudine e del limite come intrinseco all'umano.

Se il programma meta-fisico del sapere umano è scamparsi a forza, per il tempo a lui dato come *essere vivo*, dal proprio divenire, come suo riconsegnarsi al nulla, al non essere più vivo, viviscente nel suo sapere, il programma metafisico del *transumanismo* è l'assimilazione della viviscenza del sapere come presenza a sé a presunte strutture stabili dell'essere, quelle tradizionalmente *viste* nella *teoria*, o all'atemporalità della logica; scampare a forza *per sempre* il *fenomeno*, l'*apparizione* dell'*essere vivo* dal suo *divenire*. A costo di farne un *post-vivente* nell'eterno *pre-vivente* del macchinico.

Un immaginario dove l'umano *pathos* del *conatus sese conservandi* si fa violenza, ai limiti della ferocia dell'immaginazione, per *restare* proprio *lui*, il singolo mortale, più ancora che la sua specie – o al più, la sua specie come ambiente per conservarvi appieno il “suo caro io” – fuori dal destino della “corruzione” della vita, come l'altro lato della sua irruzione nella *physis* come *sapere*.

E questo anche a costo di *disincarnarlo* questo caro io, o di *plastificare* la sua carne nel *Cyborg* che vorrebbe o presume di diventare. Un'insurrezione metafisica della tecnica – che da

*teorica* si è fatta sempre più *operativa* – contro la verità scolpita da Anassimandro sulle porte della filosofia a occidentale, che oggi si è portata sull’ultimo fronte, esercitandosi ormai sul suo stesso *phylum*, la struttura biologica *data* della specie, per assolverlo dalla morte, per proseguire sulla linea della sua assoluzione dal tempo, che è il sogno attorno a cui si organizza la metafisica come individuazione di ciò che regge, genera o sostiene la fisica e la sua corruttibilità.

La spiritualizzazione della tecnica come promessa o assolvimento da parte sua d’aspirazioni o di promesse che sono state e sono tradizionale patrimonio di filosofie e religioni si è da tempo impegnata a realizzare il *transfert* del sogno dell’immortalità dallo spirito individuale al corpo individuale, al corpo *proprio*, in linea con quell’individualismo proprietario – il “corpo mio” – che sembra essere l’ideologia vincente della contemporaneità post-moderna.

Se prima quest’aspirazione doveva essere affidata all’ibernazione perché il corpo proprio arrivasse freddo all’eternità confidando nei progressi della scienza, oggi la futurologia delle biotecnologie o dell’Intelligenza Artificiale – un diffuso club di visionari dell’immortalità – cercano le chiavi o per fornire allo “spirito” un supporto non degradabile o per aggirare l’orologio biologico, per “silenziare” i geni responsabili del “programma” d’invecchiamento dell’organismo.

In questo immaginario postumanista dell’umano, persino la clonazione seriale di un individuo identico (un’impossibilità logica oltre che pratica, perché riprodurre un individuo simile in tutto e per tutto alle caratteristiche note e accertabili del suo genitore biologico, dovrebbe poter significare “clonare” anche lo psichismo acquisito nell’interattività con il suo ambiente dal genitore nell’individuo riprodotto; perché fosse possibile un clone psico-biologico perfetto, sarebbe necessario che l’*humus* spirituale, oltre che l’*humus* biologico – cioè l’interattività tota-

le tramite cui si costituisce un individuo – fosse identica: una mera immagine allo specchio senza deformazione dovuta allo stesso specchio; necessiterebbe cioè uno specchio, un *medium*, che non incida, non indetermini in niente l'immagine specchiata; qualcosa di manifestamente impossibile) è una tappa intermedia, perché il fine cercato non è la *riproduzione* – lo fa già con miglior successo e qualche gioia la specie –, ma l'infinita sussistenza dell'individuo dato, dell'individuo che *io sono* supposto animato da un infinito desiderio di sé, l'eternità del momento della vita che sono, del momento che fin qui sono stato.

### 3. *Umani e umanoidi. Ibridazione uomo-macchina, cyborg e androidi*

È dalla ricerca scientifica e tecnologica, magari in un'interessata complicità di mercato futurologico cui guadagnare finanziamenti di ricerca, che questo immaginario postumanistico si attende il soggetto attuatore della sua profezia *superomistica* o *oltreumanista*. Dal *cyborg*, dal potenziamento cibernetico o bionico dell'organismo biologico. Ovvero dall'*androide* dove con l'umanoide animato dall'intelligenza artificiale è dagli umani come tali, biologici e degradabili, neanche più da potenziare, ma da superare come "specie inferiore", che il futuro dello spirito, come spiritualità, intelligenza della tecnica, prenderà congedo, per qualcosa di superiore nella scala dell'intelligenza; beninteso di un'intelligenza ridotta a potenza operativa del calcolo, capace di azioni "proprie", autodeterminate.

Il *cyborg* come potenziamento dell'organismo umano non è propriamente uno scenario *transumanistico*, *postumano* in senso proprio. Fondamentalmente è ancora un "umano" nel senso di un umanoide, un non umano, che si fa umano e resta umano, proprio per la sua capacità "tecnica" di gestire, im-

plementandola, la sua dotazione organica sotto la pressione dell'ambiente. In linea di principio non c'è una differenza sostanziale tra il *sapiens* che con una scheggia di selce si fornisce di un'unghia più efficiente e un'integrazione omeostatica di elementi artificiali in un organismo biologico per potenziarne le prestazioni, se non la sempre più raffinata capacità di implementazione artificiale in vivo dell'organico, di cui ci dà qualche documento (prima di arrivare al *pacemaker*) già la storia dell'odontoiatria antica.

Il modo in cui fu reso popolare il termine *cyborg*, nato in ambito medico e bionico, da Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline nel 1960 in relazione alla loro idea di un essere umano potenziato per sopravvivere in ambienti extraterrestri inospitali, ritenendo essi che un'intima relazione tra essere umano e macchina fosse la chiave per varcare la nuova frontiera dell'esplorazione spaziale in un prossimo futuro, chiarisce abbastanza che con il *cyborg* siamo ancora nell'ambito della linea evolutiva conosciuta dell'*homo cultura*, con la sola riserva – non di poco conto, in verità – del rischio che quest'attrezzarsi bionico ad ambienti extraterrestri inospitali non si capovolga in una inospitalità dell'umano a se stesso, in un'alienazione tecnologica dove è il mezzo a dettare i fini dell'azione per cui era stato pensato. In un corto circuito ben noto della concezione antropologico-strumentale della tecnica come uno strumento nelle mani dell'uomo per i suoi fini, in scenari in cui anche l'ingegnere che ha creato l'ingranaggio, e non solo l'operaio alla catena di montaggio, senza avvedersene dell'ingranaggio si fa solo una rotella, magari in funzione direttiva.

Il *cyborg*, il potenziamento cibernetico del biologico-neuronale umano, crea dilemmi etici, giuridici, sociali, ma non peculiari problemi di antropologia filosofica; non cambia cioè lo statuto ontologico dell'umano conosciuto, non transita cioè dall'umano all'umanoide, al non umano.



Per una logica intrinseca all'abborrimento della corruttibilità del biologico come ciò che porta alla morte la vita – una vita beninteso che si è chiusa e ristretta a intelligenza presente di una contemplazione di sé che non vuole cessare, di un compiacimento di sé dello spirito che letteralmente lo snatura come spirito e vita dello spirito, lo sottrae alla natura da cui è nato, è *e-voluto* – è all'*androide*, all'*umanoide*, alla macchina artificialmente intelligente, magari provvista di apporti biologici, spesso allo scopo di aumentare la sua somiglianza con l'essere umano, che è affidata l'effettiva profezia *ultraumanista*, *transumanista* di andare oltre l'umano; di realizzare grazie alla tecnica l'umano desiderio di un'infinita presenza a sé dello spirito anche a costo di disumanarlo, di astrarlo, di trarlo fuori dal suo stipite biologico naturale in un'intelligenza artificiale non corruttibile.

Questo programma transumanista potrebbe avere un senso se l'intelligenza artificiale potesse evolversi a intelligenza umana, equipararsi a essa. Ma questa possibilità adombrata è solo un'oziosa bolla speculativa, che può far tanti danni, ma non quello di snaturare la natura dell'umano. Perché l'intelligenza artificiale non è, e non sarà mai, l'intelligenza umana. In questo senso non può mai né raggiungerla, né superarla. Sono due piani diversi di realtà. Non appartengono allo stesso insieme logico e ontologico, alla stessa classe di enti. In linea di principio è l'animale che può evolvere all'umano, che è poi quello che è accaduto; non la macchina intelligente.

Il presupposto di questa bolla speculativa è la riduzione – definitiva, dove la cosa segue il nome, e non il nome la cosa come in ogni buona retorica "realistica": *rem tene, verba sequuntur* (possiedi i fatti, le parole seguiranno) – dell'intelligenza a prestazione di calcolo, magari capace sulla base di un programma dato di assumere "decisioni" operazionali (calcoli che si traducono in "azioni" alla portata programmata della macchina)

“libere” nel senso, cioè, di non prefissate ma sollecitate dal contesto di calcolo della macchina.

Il punto è che questa intelligenza – l’intelligenza come calcolo, informazione – è un aspetto dell’intelligenza umana (che la macchina può ben avanzare e superare), ma *non è* l’intelligenza *umana*, che è calcolo *e-motivo*, mosso cioè pateticamente da una fondativa cura di sé; calcolo affettivamente situato in modo costitutivo, e in quanto tale umano. Quando avremo un’intelligenza artificiale capace di empatia e di angoscia, cura di sé e cura degli altri, avremo tramite la macchina, anche integrata biologicamente, l’intelligenza umana. Avremo trovato, un’impresa insensata, quello che abbiamo già, cioè noi.

La macchina intelligente anche in forma umana, il droide, non ha alcuna consapevolezza emotiva, nessuna percezione sensibile del vero significato di quello che sta dicendo o facendo; solo la vuota definizione formale e intellettuale dei singoli termini; e come non si chiede della propria origine, non ha dell’intelligenza umana la forza per lottare per se stessa come esistenza umana, di reggere e contrastare la propria *angoscia*, l’anticipato sentimento della fine. Nei droidi, e nell’uomo droide, l’umanoide, propriamente neppure un sentimento – come Deckard, il protagonista del romanzo di Philip Dick che ha ispirato *Blade Runner*, vede negli occhi di Rachel, l’androide con cui ha fatto l’amore e che teme di essere uccisa, cosa che lui si rifiuta di fare, disavvenendo al protocollo di comportamento con i droidi della Centrale di Polizia di cui fa parte:

Ora [Rachel] sembrava avere un aspetto più composto. Ma dentro era ancora fundamentalmente tesa e agitata. Comunque, il cupo fuoco si stava affievolendo; la forza vitale l’abbandonava rapidamente, come Rick aveva già visto succedere spesso anche ad altri androidi. La loro classica rassegnazione. Un’accettazione meccanica, a livello intellettuale, di una cosa

a cui un vero organismo – con alle spalle due miliardi di anni di pressione a vivere e a evolversi – non si sarebbe rassegnato.

Noi, gli uomini, siamo il risultato di questa pressione, cui diamo espressione nella continuità saputa del nostro stare al mondo. Alla macchina intelligente manca ciò che ci fa uomini, *intelligenza umana: il peccato originale*, che è un peccato conoscitivo, del bene e del male, non in senso morale ma nel senso della conoscenza della vita come massimo bene in cui tenersi e della morte come massimo male da evitare. Un peccato, che come coscienza, si trasmette dal primo uomo in tutti gli uomini una volta che sia venuto al mondo nel primo Adamo. La macchina non ha peccato originale: “vita” e “morte” per essa sono puri stati *on/off*, non sentiti o patiti vissuti di coscienza.

Proprio perché l’intelligenza umana è il venir meno a un animale del mondo come *ambiente*, puro circuito ambientale, nel suo emergergli come *mondo*, cosmo ordinato di cui tenere il passo a pena di caderne fuori, l’intelligenza umana è strategia adattiva alle prestazioni che gli chiede l’ambiente che gli si è fatto mondo; ma insieme e forse prima ancora ricerca di un senso all’immane fatica di questo adattamento, al disagio della cultura che in essa, nella natura, emerge come vita in disagio con se stessa. Inumana fatica talvolta, che fa invidiare l’animale, un non inquietato stare della vita in se stessa; ne ha detto qualcosa Leopardi, e Nietzsche riprendendo Leopardi.

Per stare al mondo, l’intelligenza umana deve procurarsi non solo i mezzi per sostenersi, ma prima ancora i farmaci dell’anima per dare senso a questo sforzo alla fine votato a “niente” nel suo sapere. Ciò che “assaggia” la vita come conoscenza, il veleno del morso del piacere. *Religione e tecnica* (che non è solo *poiesis* fabbrile, ma *pratiche*, tecnologie sociali, a cominciare da quella fondativa della morale – dell’*ethos* tematizzato, costume che si fa legge), cioè *sentimento* dell’appartenenza (*religio*) e *intelligenza* dell’appartenenza (*technè*) a qualcosa –

la vita, la natura, il reale –, cui si può cessare di appartenere, reggono in piedi l'uomo.

Quando vedremo un umanoide erigere altari, sposare un proprio simile macchinico e seppellire i propri “morti”, riavremo nella macchina intelligente un uomo. Un'economia dell'azione consiglierebbe di mantenere in pristino l'uomo che c'è senza cercare un post-uomo che non muore per il semplice fatto che mai ha cominciato a vivere.

Insomma dall'intelligenza artificiale non verrà nessun attentato “evolutivo” credibile all'intelligenza umana. Com'è perfettamente chiaro a chi vi lavora da scienziato, e non da apprendista stregone. Ciò che verrà invece certamente, e per molti aspetti è già venuto, è una potente sollecitazione alla “plasticità” dell'umano come individui e come società a rispondere alle sfide dell'innovazione tecnologica in ambito sociale, etico, giuridico. Una sfida la cui problematicità è ben chiara alla sociologia di Beck e Bauman, ma che più che dividerci tra ottimisti e pessimisti per l'uomo che conosciamo sul suo esito, ci chiede piuttosto analisi di dettaglio, ambito per ambito, tema per tema, che è poi il concreto lavoro dell'artificio umano dell'intelligenza.

# **Trasformazione del concetto di umanità**

di C. Di Martino, R. Redaelli, M. Russo (a cura di)

- **Editore:** Inschibboleth
- **A cura di:** C. Di Martino, R. Redaelli, M. Russo
- **Data di Pubblicazione:** settembre 2020
- **EAN:** 9788855291316
- **ISBN:** 8855291319
- **Pagine:** 250