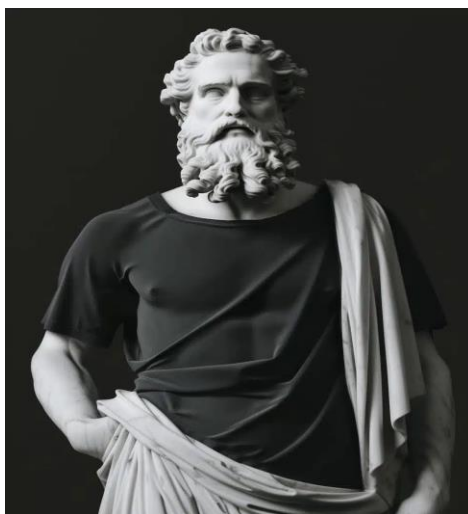


L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE. UN MITO DEL NOSTRO TEMPO

MITI DI UNA VOLTA E MITI DI OGGI



Aristotele

Mito è parola di nobili origini, complessa, polisemica. Nella Grecia antica che le diede i natali significa *racconto, favola, ma anche discorso vero*, con una potente risonanza, eroica, religiosa e cosmogonica.

Nell' opera *Myth in Primitive Psychology* del 1926 il grande antropologo **Bronislaw Malinowski** (Cracovia 1884 – New Haven 1942) scrive che compito del mito non è quello di soddisfare un interesse scientifico, ma quello di narrare una realtà primigenia per scopi religiosi e morali e per statuire regole pratiche di comportamento. "Il mito è dunque un ingrediente vitale della civiltà umana. *Non una favola inutile, ma forza attiva strutturatasi nel tempo*". (cors. dello scrivente).

Col trascorrere dei secoli la risonanza *magica*, persuasiva, benché semplificatoria del mito ha finito per prendere il sopravvento. E anche le epoche di *de-mitizzazione* assai spesso si sono risolte nella riattivazione di dispositivi, psicologici e concettuali, in grado di *ripotenziare* l'efficacia e la penetrazione del mito con la creazione di nuove diffuse credenze per lo più resistenti allo spirito corrosivo del ragionamento critico. A differenza dei pensieri che abitano nella mente, quivi stabilizzatisi attraverso un percorso di attenta e circospetta riflessione capace di tracciare le coordinate che orientano le scelte pratiche, politiche ed esistenziali, "i miti sono idee che ci possiedono e ci governano con mezzi che non sono logici, ma psicologici, e quindi radicati nel fondo della nostra anima..."¹

Non esistono culture senza miti. I miti, nel tempo, tramontano, oppure si tramandano e si trasformano, ma non scompaiono. Come le utopie, di cui sono spesso parenti stretti, riflettono in profondità lo spirito del tempo. E come le utopie possono trasformarsi in *distopie* anche i miti conoscono torsioni negative, a sfondo politico e ideologico, e coltivano, nella *odierna, diffusa temperie populistica*, ambiziosi sogni di manipolazione, quando non di nascosta coartazione delle coscienze tramite la delicata spinta voluta dalla *Nudge Theory*. Che fa soavemente cantare per le orecchie degli odierni naufraghi (ma senza nessun recalcitrante Odisseo che si fa legare all'albero maestro di una nave oggi senza timoniere) le sirene dell'incanto e del godimento qui e subito. Il mito subisce così una invasiva e persistente cattura ad opera della odierna, virulenta società dei consumi, che crea, ingoia e metabolizza credenze a getto continuo. Trasformando la potenza rigurgitante degli antichi racconti greci, capace di strutturarsi, attraverso il rito, come codice di comportamento individuale e sociale, ma soprattutto culturale e politico, in una più leggera scorta di "*miti a bassa intensità*", come recita il titolo di un interessante libro di qualche anno fa dello storico Peppino Ortoleva.²

Miti cioè trasmessi, quando non creati, dal flusso perpetuo dei canali del commercio, narrazioni che costellano, con la complicità dell'ormai imprescindibile strumento digitale, gli spazi diurni e notturni di milioni se non miliardi di vite umane. Miti dove i vettori rapidi, sbrigativi e ossessivi, del capitalismo mercatorio tracciano i percorsi delle politiche culturali, esse pure a bassa intensità, ma, soprattutto, a **bassa densità**.

Il mito si muove nelle regioni impervie delle emozioni e del sentimento. Ma non rimane lì. Cerca intersezioni e consonanze con le più luminose vie del pensiero, perché è, già dall'atto del suo concepimento, esso pure un pensiero, una luce sul mondo e sulle cose che lo abitano. Anzi, si potrebbe aggiungere parafrasando Pascal, coltiva dentro di sé dimensioni e profondità di ragionamenti che la ragione non conosce. Pur sottraendosi, come nell'originario contesto di origine, ad ogni pratica di addestramento, ad ogni soffocante, "illuministica" restrizione a beneficio di una sovradeterminazione padronale di quel *Logos* che i Greci antichi hanno consegnato alla moderna o ipermoderna razionalità occidentale.

¹ Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Milano, Feltrinelli 2009, p.11.

² P. Ortoleva, *Miti a bassa intensità*, Torino, Einaudi 2019.

Sia il *Mythos* che il *Logos*, per essere rettamente intesi, vanno studiati nei loro *contesti storici* di riferimento e nei mutamenti, concettuali e semantici, che via via fanno registrare. Solo grazie a questa strategia di ricerca possiamo evitare semplificazioni e generalizzazioni, comode certo, ma che portano su traiettorie di analisi fuorvianti ed erranee. Ce lo ha insegnato un maestro indiscusso della storiografia, conoscitore profondo del mondo antico, professore al *College de France*, esploratore instancabile del mondo greco-romano. Conosciuto a fondo anche in Italia, **Paul Veyne**, scomparso nel 2022, ci ha lasciato, tra altre straordinarie, importantissime opere, un libro scritto nel 1983 e tradotto in italiano l'anno dopo con il titolo che riproduce fedelmente quello originale francese. *I Greci hanno creduto ai loro miti?*³ è un piccolo gioiello di conoscenza del mondo mitico dei greci antichi, ma anche una originale risposta alla *vexata quaestio* della (solo apparente) contraddizione, nel mondo greco, tra la "scoperta" della filosofia, del *Logos*, del modo razionale di indagare l'uomo e la natura da un canto. E, dall'altro, l'aver dato vita a una vera e propria rassegna teatrale di un mondo di miti così incomparabili con il rigore della *Ratio* conoscitiva e discorsiva.

Come molti studi e accurate analisi hanno posto in evidenza (qui da noi i libri del compianto Remo Bodei), né la *Ragione* possiede il suo registro di purezza inscalfibile con il cancello chiuso ad ogni emozione, al punto che non è vietato pensare (**anzi, si deve pensare!**) ad una "ragione appassionata" (Bodei). Né il mondo delle passioni e dei sentimenti, il mondo del cuore pascaliano, con le sue "ragioni che la ragione non conosce", può ritenersi immune da ogni contaminazione "razionale". Il mondo greco ha scoperto la dimensione della trasparenza pura del *Logos*, ma vi ha posto accanto la sua produzione sovrabbondante di miti, il mondo cupo e umbratile delle passioni travolgenti, il delirio dell'irrazionale e del tragico.⁴ Altro che *Vom Mythos zum Logos*, "Dal mito al Logos", come recita il titolo di un **classicissimo** della storiografia filosofica antica, scritto dal grecista tedesco **Wilhelm Nestle**, che ancora scorrazza tra le pagine dei nostri manuali scolastici, e che ha formato intere generazioni di studenti e di studiosi perché ritenuto il modello autentico e imprescindibile della Cultura e del Sapere dei Greci antichi e di noi moderni che alla loro Scuola ci siamo per molti secoli formati.

Nel mito, nei miti antichi e moderni, assistiamo, **al contrario**, ad un intreccio culturale, sociale e conoscitivo **tra credenza e verità**, tra *mythos* e *logos*, **senza che sia mai possibile un taglio netto di separazione**. Paul Veyne alla domanda secca del suo libro ha risposto che sì i Greci hanno prestato ascolto e dato credito ai loro miti e che non si tratta di scagionarli da una incoerente, presunta caduta nell'irrazionalismo. Ma ha aggiunto anche che pure noi, figli della Modernità che ha innalzato la cartesiana conoscenza razionale a paradigma del Sapere occidentale, crediamo ai nostri miti. Giungendo pertanto alla conclusione che non esistono Verità assolute. E questo sia in relazione alla statuto intrinseco, epistemologico, del Vero, che non esiste mai allo stato puro di un solido cristallino, ma sempre in un tracciato mobile di fotogrammi, dove credenza e verità trascorrono di continuo l'una nell'altra. Sia in considerazione del fatto che a determinare volta per volta la natura plurale del Vero sono le circostanze storiche. Che le verità, con tutto il loro carico di condizionamento economico, sociale, culturale, ambientale e biologico, prendono il posto dell'unica Verità. La sola verità, inoppugnabile, è che comanda il Tempo e che "la verità cambia"! Essa, come aveva già proclamato Francesco Bacone, è "*filia temporis*".

UN PRIMO SGUARDO SUL NOSTRO TEMA



Gottfried Leibniz

"Nel XVII secolo immaginava una macchina calcolatrice che ci avrebbe aiutato a rispondere alle nostre domande esistenziali e scientifiche"

Ci troviamo così in prossimità del nostro argomento. Giungiamo ad una prima istantanea dell'oggetto che lo riguarda una volta posto sotto la lente diagnostica del mito. I tratti caratteristici di questo primo squarcio fotografico ci paiono i seguenti:

³ P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, trad. it. Bologna, Il Mulino 1984.

⁴ Cfr., per tutti, il classico E. Dodds (antropologo e grecista irlandese) *I Greci e l'irrazionale* (1949), prima ediz. it. Firenze, La Nuova Italia 1978

Punto1: L' *Intelligenza Artificiale* (IA) difficilmente pertiene ad un ambito del sapere che potremmo chiamare *scientifico*. Dato che, a prescindere da certe sue iniziali, ardite realizzazioni, ha via via raggiunto, secondo alcuni, obiettivi di gran lunga inferiori alle attese.

Punto2: Essa fa parte piuttosto di un *mito* che, sorto con l'invenzione, nel mondo greco antico, della *téchne* (Prometeo che ruba il fuoco agli dèi per darlo agli uomini allo scopo di preservarli dalla scarsità e dall'usura) nel corso dei secoli, ma soprattutto nel tempo delle Rivoluzioni industriali dal Sei-Settecento in poi e fino alle forme parossistiche della Tarda Modernità, si è trasformato nell' idolatria della tecnica, se non proprio in una *Teologia delle Macchine*.

Punto3: Essa perciò, pur radicandosi lontanamente nel mito greco della Fondazione e della Nascita del Progresso, ha conosciuto percorsi **di sottomissione a urgenze e dispotismi che con Prometeo e lo sviluppo della Civiltà hanno poco o niente a che vedere. E, anzi, per molti aspetti, ne rappresentano il capovolgimento distopico e distruttivo.** Ormai, come è stato scritto, forse pensando proprio, tra l'altro, all'Intelligenza artificiale “siamo al di là anche delle pretese prometeiche dell' *homo faber* – teorizzate da Bacone e Voltaire. Oggi la tecnica non si limita ad occupare lo spazio della natura, ma arriva al punto di volerla sostituire, riproducendo in modo artificiale i suoi prodotti – **compresa la stessa natura umana**”.

E l'uomo, come scrive **Gunther Anders**, scopertosi “antiquato”, perché “sorpasato dalla sua medesima potenza distruttiva”, diventa preda di un “dislivello prometeico” tra “la misura finita della sua immaginazione e la capacità illimitata del suo potere produttivo”.

Anders può scrivere questi pensieri perché convinto che la fase tardo-capitalistica della produzione industriale è attraversata dall' “inarrestabile sconfinamento della tecnica nell'orizzonte sempre più devastato della natura”, da un ipertecnicismo folle che si prostra davanti alla **Cosa** (in tedesco *Object; Gestell, Impianto*, in Heidegger, **Dispositivo, Apparato** nella terminologia di Michel Foucault).⁵

Punto4: L'IA, poiché mette mano al progetto, nelle parole di **Marvin Minsky**, di “far fare alle macchine delle cose che richiederebbero intelligenza se fossero fatte dagli uomini”, non può certo iscriversi nell'orizzonte dei *miti a bassa intensità* di cui si è prima parlato. Non è un mito “leggero” come tanti che tessono la trama di simboli e valori che popolano l'universo mediatico e commerciale del nostro tempo e in cui spesso si risolve (e si immiserisce) la comunicazione sociale e culturale. Esso è uno di quei problemi che chiamano in causa la natura stessa dell'uomo e il suo destino nella società e nel mondo.

L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE ALLO SPECCHIO. L'IMPERVIO CONFRONTO CON LA FILOSOFIA



Ludwig Wittgenstein

L'IA ha già oggi un posto importante nella vita degli esseri umani. Secondo i dati raccolti da *l'AI Index report 2024* dell'Università di Stanford la percentuale delle persone convinte che essa nel giro di pochi anni produrrà cambiamenti drastici nella propria vita è salita in breve tempo dal 60 al 66%. E solo una percentuale intorno al 30% pensa che vi saranno vantaggi per il proprio lavoro. Le prospettive che sembrano delinearsi, nella *communis opinio*, non sono certo rosee. La natura stessa e i compiti dell'IA registrano, da tempo, pareri contrastanti. C'è chi sostiene che siamo in presenza di una autentica “disciplina scientifica” in grado di progettare sistemi artificiali capaci di prestazioni che riproducono, tramite elaboratori elettronici, comportamenti indistinguibili da quelli umani. E c'è chi, al contrario, la considera appartenente all'area della “ricerca tecnologica”. In ogni caso, rimanendo ancora su un piano propriamente “funzionale”, quello che sappiamo dalle sue applicazioni

⁵ Cfr. R. Esposito, *la Repubblica* 17 settembre 2011.

non risulta, come si è sopra accennato al punto1, molto incoraggiante. In un libro a più voci, ora non più sul mercato, pubblicato nel 1991 da Laterza, a cura di **Giulio Giorcello e Piergiorgio Strata**, leggiamo, anche se poi le cose sono largamente migliorate, che l'IA ha allestito "programmi che sanno dimostrare teoremi e giocare a scacchi, ma nessuno capace di sostenere una conversazione degna di un bambino di cinque anni. Il programma di scacchi che possiamo comperare in un qualsiasi negozio di giocattoli non è intelligente nel senso umano del termine, ma è costruito sulla base del metodo software definito 'forza bruta' (*brute force*) che passa al vaglio tutte le combinazioni possibili prima di individuarne e sceglierne una. Ma *l'uomo non pensa in questo modo, bensì ragiona creativamente*". Inventava nuove ricette, fa piani di guerra e previsioni finanziarie, prende decisioni di affari(...)".⁶

Difficile diviene pure fare i conti con il *corpo senziente* e con il *senso comune*, spesso pietre di inciampo delle stesse filosofie (e teorie scientifiche) che, partite da una iniziale, giustificata necessità di eluderli, essendo il loro intento, preliminarmente, proprio questo, se li ritrovano tra i piedi quando si tratta di spiegarli e di dar loro il posto adeguato a seconda dell'orientamento di pensiero voluto.

Come si può dunque immettere nel computer il senso comune? Vale a dire quel mondo che la filosofia fenomenologica ha chiamato "precategoriale", fatto cioè di oggetti, presupposti, credenze, vissuti, "situazioni", come le chiama Husserl, e nel quale si materializzano in concreto le nostre quotidiane relazioni con il mondo? "Il groviglio di difficoltà in cui è venuta a trovarsi l'IA e alle quali si è cercato di rimediare passando dal paradigma *funzionalista* a quello *connessionista*, ha stimolato il bisogno di un riesame complessivo delle sue basi concettuali e dei suoi orizzonti teorici."⁷ E questo ha reso di necessità ancora più stretto il legame con la filosofia, con i suoi precipui interessi relativi, specialmente con gli sviluppi più recenti delle neuroscienze, alla natura della mente, del pensiero, dell'intelligenza e della loro connessione con il cervello.

Quando con la possibilità di costruire macchine pensanti si è lanciato il guanto di sfida alla filosofia, a parte Hilary Putnam, esponente di spicco del *funzionalismo*, incentrato sulla consonanza analogica di mente e computer, non sono mancati studiosi con un orientamento avverso alle posizioni più oltranziste sull'IA. Questa, sorta nel 1956 ad opera di John McCarthy e di altri scienziati, tra cui il sunnominato Marvin Minsky, in un celebre Seminario tenutosi nel New Hampshire, si è presto invaghita del sogno di produrre qualcosa come, nientedimeno, la **riproduzione del cervello umano**. Sono però, come si è visto, sorti i primi intralci e le prime difficoltà. *ChatGPT* (acronimo per **Chat Generative Pre-trained Transformer**, "trasformatore generativo preaddestrato"), la cui iniziale versione porta la data del 30 novembre 2022, è una sorta di prototipo avanzato di Intelligenza Artificiale, sviluppato dalla società *OpenAI*, cofondata da un signore che si chiama Elon Musk, ed è "specializzato" nella conversazione con un essere umano. Ha talora generato testi di notevole accredito fino a superare, si è detto, il *test di Turing*. Presto però gli scienziati tedeschi e statunitensi, prima dei filosofi, hanno cominciato a paventare il pericolo che lo strumento inventato si configurasse come capace di sottrarsi ad ogni controllo, una volta postosi oltre la dirigibilità umana.

Ma già ai suoi esordi con Turing, due filosofi del calibro di **Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein** hanno, per dir così, messo il dito nella piaga. Il primo, considerando *l'esperienza* come fatto che attiene **direttamente** all'uomo che vive ogni giorno nel "mondo" in prima persona e si sente pertanto espropriato da esperimenti tecnici confezionati in laboratorio e poi imposti dall'esterno con la forza del sapere scientifico e l'autorità coercitiva della *Tecnica*. L'essere poi nella condizione di "gettatezza", trovarsi a vivere in una sorta di terra sconosciuta, dove l'avventura si coniuga con la dimensione angosciante dell'imprevisto, accresce il ripudio dei fantasmi sostitutivi predisposti dai saperi artificiali e inautentici. Proprio come da più parti oggi si paventa. **Ci troviamo al cospetto dell'ignoto. Si procede quasi per bluff in una sorta di partita truccata che non si sa come si svolge, né come si concluderà.**

Manfred Spitzer, medico e psichiatra tedesco tra i maggiori studiosi delle neuroscienze, in un suo libro recente elenca i numerosi benefici dell'IA in ambito medico e farmacologico, nonché in quello lavorativo e perfino in relazione ai bisogni, divenuti impellenti, di contenimento del cambiamento climatico. Dimostra che essa, al contrario di quanto si crede, dispone di *capacità intuitive* e di una *certa creatività* nella risoluzione dei problemi. Tuttavia, aggiunge, essa si alimenta di informazioni che possono essere inficiate da pregiudizi, rivelarsi errate, se non distruttive. Da qui la necessità a tutti i livelli, a partire dalla società civile fino alle istituzioni sovranazionali, di una regolamentazione e di un controllo di possibilità ed effetti dell'intelligenza artificiale, onde arginare i suoi aspetti più pericolosi.⁸

Lo stesso autore in un libro pubblicato nel 2013, intitolato *Demenza digitale*, ha lanciato un allarme generale a proposito dell'uso dei nuovi *media*. I quali concretamente rischiano, dice lui, di indebolire corpo e mente di chi li usa e in modo particolare dei nostri figli. Se ci limitiamo a *chattare, twittare, navigare su google*, finiamo per depotenziare il nostro cervello, divenuto ormai incapace di riflettere e di concentrarsi. Se privi di ogni attenzione critica ci abbandoniamo alle lusinghe dei *social* rischiamo di divenir preda di surrogati virtuali che operano, in forme tossiche, sostituendo amicizie false a quelle vere, indebolendo così le capacità di socializzare nel mondo reale di tutti i giorni.

Un commento, riferito al primo dei due libri di Spitzer, sembra proprio attinente alla paura di trovarci, come si diceva, al cospetto dell'ignoto e giunge perfino a porre una domanda che "sfiora raramente il dibattito sull'Intelligenza artificiale: **cosa stiamo cercando di fare?** *Efficientare, certo, velocizzare la produzione e, potremmo dire, ottimizzare la nostra permanenza su questa terra, oltre che la nostra dominazione sulla realtà tutta. Ma oltre a queste risposte meramente utilitaristiche che giustificano solo a metà l'entusiasmo per l'IA (...) la domanda si pone a un livello ancora più alto.* Abbiamo l'onore di assistere a un cambiamento della nostra società che forse non ha pari nella storia umana, almeno recente. **Eppure, di fronte a questo**

⁶ G. Giorcello, P. Strata (a cura di) *L'Automa spirituale. Menti, cervelli e computer*, Roma-Bari, Laterza 1991, p.178

⁷ Cfr. N. Abbagnano - G. Fornero: *Intelligenza artificiale*, in *Dizionario di Filosofia*, Torino, UTET libreria 2001, pp. 597-598.

⁸ M.- Spitzer, *Intelligenza artificiale. Opportunità e rischi di una rivoluzione che sta cambiando il mondo* (trad. it. di Mara Ronchetti), Milano, Corbaccio 2024.

processo incessante e inarrestabile, a cui l'umanità si vota senza quasi voltarsi, **la domanda è ancora lì: cosa stiamo cercando di fare?**" (neretto e corsivi sono dello scrivente).⁹ Domanda terribile che di sicuro anche Heidegger avrebbe da par suo formulato, essendo egli convinto che la vita dell'essere umano, come scrive in *Essere e Tempo*, è sempre legata alla "cura"; alla progettualità e alla consapevolezza personale che nessuna Intelligenza artificiale può sostituire o replicare, sebbene poi la tecnica sia da lui intesa come *destino*, come "un modo del *disvelamento*", cioè di quello che i greci chiamavano *alétheia*, che vuol dire *verità*.

Wittgenstein, tra i più geniali filosofi del linguaggio e non solo, ha dato al pensare una rilevanza profondamente esistenziale, radicalmente soggettiva, nel senso, si badi, non relativistico del termine. Pensare è una sfida, un corpo a corpo con sé stessi, un'impresa da cui il mondo riceve senso. La famosa seconda proposizione del *Tractatus Logico-Philosophicus* esorta a intenderlo non come anonimo e insignificante deposito di oggetti, *big data*, si direbbe oggi, da assemblare o da immettere negli ingranaggi di un artificiale dispositivo che impersonalmente li elabora. Ma come raffigurazione di immagini in cui si specchiano i nessi tra gli oggetti e in cui si traducono i differenti registri linguistici che li connotano, dalla pittura alla logica, alla matematica, alla musica. E pensare non vuol dire mettere in moto un collaudato meccanismo combinatorio come per estrarre il coniglio dal cilindro magico. Pensare esige impegnarsi linguisticamente *nel* e *con* il mondo perché "nel linguaggio aspettativa e adempimento si toccano", parole e fatti si sostengono, dice il filosofo viennese. E tenere insieme fatti e parole è un impegno etico del soggetto. Ecco dunque il "*punto critico* dei nuovi automi: **la soggettività**. Al di là della responsabilità legale dell'esercizio di tali sistemi, chi si impegna quando l'automa parla? La risposta breve è: nessuno. E in questo nulla, in questa eclissi del soggetto sta crescendo oggi una gigantesca industria".¹⁰

Non è qui possibile passare in rassegna tutti gli autori, neppure tutti quelli ritenuti più importanti, che si sono avvicendati nell'esame dell'intelligenza artificiale. Oltre quelli già presi rapidamente in considerazione, uno sguardo particolarmente attento va dedicato ai filosofi di indirizzo fenomenologico, quelli cioè che si rifanno al pensiero di **Edmund Husserl**. Il quale aveva della mente e dell'intelligenza una visione così variegata e complessa e così intrecciata con l'analitica del richiamo alle "cose stesse" **da pensare impossibile qualsivoglia "costruzione" di una mente come un oggetto rappresentabile, come congegno meccanico separabile dalla vita vissuta**. Tra i critici più ostinati troviamo l'americano **Hubert Lederer Dreyfus**, scomparso nel 2017, il più importante esponente, negli Stati Uniti, dell'indirizzo fenomenologico ed ermeneutico. A suo giudizio l'esperienza conoscitiva umana non può in alcun modo essere riprodotta da macchine e computer. Essendo essa non un'entità astratta e puramente logica, "bensì un concreto e storico essere nel mondo di cui fanno parte anche la corporeità e l'emotività". Ne consegue "a) che i computer non avendo l'Esserci e la *precomprensione* contestuale che lo caratterizza (precomprensione che non può venir tradotta in un insieme finito di regole comportamentali) non possiedono neppure quella specifica forma di intelligenza che si manifesta nel *senso comune* e nelle sue inoggettivabili credenze; b) **che la parola intelligenza pur essendo convenzionalmente adoperata sia in riferimento ai sistemi naturali sia a quelli artificiali esprime più un' omonimia che una reale analogia(...)**"¹¹ (neretto dello scrivente).

Tra gli studiosi che, sulla scorta della fenomenologia husserliana, si sono schierati perentoriamente contro l'intelligenza artificiale c'è un'altra figura di spicco. Si tratta di **Carlo Sini**, allievo di Enzo Paci, poi docente di Filosofia teoretica all'Università degli studi di Milano. Egli non usa mezze parole per parlare di intelligenza artificiale. Dice seccamente, in un filmato di *Rai Cultura*, che quando parliamo di *intelligenza artificiale* cadiamo in una "ambiguità terminologica", perché "nelle macchine costruite dall'uomo non c'è nessuna intelligenza. Un automa non può avere intelligenza e non può apprendere nulla. Può effettuare operazioni, ma solo in quanto programmato da una intelligenza umana".

Dalle macchine "intelligenti", dice Sini, non abbiamo, verosimilmente, nulla da temere. A condizione, però, che non le mettiamo al nostro posto. A condizione di non pensare, come fanno taluni scienziati, di poterci affidare ad automi intelligenti, cedendo ad una *superstizione naturalistica* come la chiamava il maestro Husserl. "Non è il bastone, o lo spolveratore automatico, ad essere intelligente, come non raramente si dice nel linguaggio parlato. Intelligente è la mano che lo muove o il pensiero che lo programma". Intelligente è l'uomo, l'uomo con il suo *corpo proprio* secondo l'espressione ricorrente negli scritti husserliani. E il pensiero corre spedito, a questo punto, verso il luogo di origine di questo ragionamento. Che è il *Fedone* platonico dove "Socrate (...) distingue (...) la causa materiale del suo trovarsi in carcere (le gambe, le ossa, i muscoli, i nervi e così via) dalla causa vera: l'intenzione della sua anima di non sfuggire la pena inflittagli dal tribunale".¹²

La radice umana, profonda, di questo ragionamento di Carlo Sini è, certo e in primo luogo, nella perversione che travolge il potere al cospetto del possibile, sbrigativo uso a scopi bellici dell'intelligenza artificiale, cosa che già oggi si sta pericolosamente verificando. Ma è anche, e soprattutto, nella necessità della rinuncia, da parte di filosofi e scienziati, allo specialismo e all'isolamento testardo, sofisticato e malefico delle varie discipline, divenuti una vera e propria distorsione dell'impresa conoscitiva. Di contro va ribadita e salvaguardata la dimensione unitaria della conoscenza, vanno ripristinate la centralità **e l'umiltà del domandare** che connotano la filosofia al suo nascere e dopo, sempre, ogni volta che si tratta di comprendere e mettere al sicuro **l'unità differenziata dei saperi**. Non possiamo delegare questo compito, sembra dirci Sini, a nessun algoritmo, a nessun congegno artificiale, per quanto da noi intelligentemente programmato e aggiornato. Perché il pensiero non è un tecnologico dispositivo che calcola, non è la prestazione obbediente di una macchina ripetitiva e solitaria. Ma **una vitale operazione multiforme, complessa, soprattutto relazionale, fatta per così dire di anima e corpo, di ratio et sensatio**,

⁹ P. Viganò, *Un'intelligenza che va oltre la nostra presa*, il manifesto, 19 settembre 2024.

¹⁰ G. Vetere, *Serve Wittgenstein per capire ChatGPT*, il manifesto, 16 maggio 2023.

¹¹ Abbagnano - Fornero, *Intelligenza artificiale*, in Dizionario di filosofia, cit. p. 598.

¹² C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, Torino, Bollati Boringhieri 2009, pp.31-32

in cui si condensa l'umana simbiosi dell'intendere e del volere, a fronte di quello che Sini chiama il *potere invisibile*, cioè "il potere della realtà che si trasforma davanti a noi in un processo non prevedibile e non dominabile, ma che di solito è sovrastato dalla presunzione di un sapere che dovrebbe prescindere".¹³

Infine, per questa parte della nostra sommaria ricostruzione dei rapporti tra intelligenza artificiale e riflessione filosofica, un cenno non occasionale merita la posizione del filosofo americano **John Searle**. Del quale colpiscono la franchezza e la chiarezza dei termini usati, proprio come nel caso di Carlo Sini.

È istruttivo partire da un testo che raccoglie le conferenze tenute nel corso del 1984 e nel quale è sviluppata la seguente argomentazione che, scusandoci in anticipo, riportiamo per esteso. "Supponiamo che venga posta la domanda (...): 'Una macchina può pensare?' Be', in un certo senso, naturalmente, noi tutti siamo macchine. Possiamo infatti rappresentare quello che sta dentro la nostra testa come una macchina di carne. E, naturalmente, noi tutti possiamo pensare. Perciò, almeno in un senso di 'macchina', vale a dire quel senso in cui una macchina è semplicemente un sistema fisico in grado di compiere certi tipi di operazioni, in quel senso, tutti noi siamo macchine, e tutti noi possiamo pensare. Perciò, banalmente, esistono macchine che possono pensare. Ma non era questo il problema che ci preoccupava. Perciò proviamo a darne una differente formulazione. Può un artefatto pensare? Può una macchina costruita dall'uomo pensare? Be', ancora una volta, dipende dal tipo di artefatto. Supponiamo di progettare una macchina che sia indistinguibile molecola per molecola da un essere umano. Se dunque possiamo riprodurre le cause, possiamo presumibilmente riprodurre gli effetti. Perciò, una volta di più, la risposta a questa domanda, almeno di principio, è ovviamente sì. Se potessimo costruire una macchina che avesse la medesima struttura di un essere umano, allora presumibilmente quella macchina sarebbe in grado di pensare. Di fatto sarebbe semplicemente un surrogato di essere umano. Perciò, proviamo di nuovo.

Il problema non è: 'Può una macchina pensare?' o: 'Può un artefatto pensare?' Il problema è: 'Può un calcolatore digitale pensare?' E una volta di più dobbiamo essere molto attenti a come interpretiamo la domanda. Da un punto di vista matematico, qualsiasi cosa di qualsiasi tipo può essere descritta *come se* fosse un calcolatore digitale. E le cose stanno in questo modo perché qualsiasi cosa può essere descritta come esemplificante o implementante un programma da calcolatore. In un senso del tutto banale, la penna sul tavolo di fronte a me può venire descritta come un calcolatore digitale. Si dà semplicemente il caso che essa abbia un programma estremamente noioso. Il programma dice: 'Stai lì'. Poiché dunque in questo senso qualsiasi cosa è un calcolatore digitale, poiché qualsiasi cosa può essere descritta come implementante un programma da calcolatore, di nuovo la nostra domanda ottiene una risposta banale. È ovvio che i nostri cervelli siano calcolatori digitali; infatti essi possono implementare qualsiasi numero di programmi. E naturalmente i nostri cervelli possono pensare. Perciò una volta di più esiste una risposta banale alla domanda. Ma non era questa in realtà la domanda che stavamo cercando di porre. La domanda che intendevamo porre è la seguente: 'Può pensare un calcolatore digitale, così definito?' Che è come dire: 'esemplificare o implementare il giusto programma, con i giusti input e output, è sufficiente per il pensiero? È costitutivo del pensiero?' **E a questa domanda**, a differenza che per le sue precedenti, **la risposta è chiaramente 'no'.** Ed è no, per la ragione che abbiamo specificato, cioè che **un programma da calcolatore è definito in maniera puramente sintattica. Mentre pensare è qualcosa di più che una semplice questione di manipolazione di simboli senza significato, e coinvolge contenuti semantici significativi. Questi contenuti semantici sono quelli che intendiamo con 'significato'.**"¹⁴ (cors. e neretto dello scrivente).

Pensare dunque non è solo connettere le parti del discorso. L'intelligenza non si risolve nello schematismo geometrico della perfezione sintattica, come mostrato da Searle nell'esperimento della *Stanza Cinese* che gli permette di concludere che è privo di senso assimilare la mente ad un computer perché nessun computer può pensare al modo degli esseri umani. "*L'analogia cervello/computer: un errore filosofico*", questo il titolo perentorio di un altro saggio compreso nella citata raccolta curata da Giulio Giorello e Piergiorgio Strata.¹⁵ La sintassi non implica la semantica. Data *l'efficienza procedurale* della macchina digitale *non ne consegue che essa sia consapevole* di quel che sta facendo. Sotto attacco è la versione dell'intelligenza artificiale che il filosofo americano qualifica con l'aggettivo "forte". La quale non si limita a vedere nel computer un utile strumento di servizio, ma crede che esso, opportunamente programmato, **diviene uguale alla mente umana e dunque capace di comprendere e di creare autonomi stati cognitivi.**

"Espellere lo spirito dalla macchina": questo l'ambizioso programma della **Scuola Analitica di Oxford** all'inizio del Secolo Ventesimo. Ma disfarsi dello spirito significa cancellare dal registro della filosofia e della conoscenza quella fondamentale attitudine del pensiero degli umani che va sotto il nome di **intenzionalità** e per la quale non esiste pensiero privo di contenuto, non esiste pensiero che non sia diretto verso un *oggetto*. Originariamente sorto ed elaborato nella Scolastica medievale, il concetto è stato ripreso, in chiave psicologica, da Franz Brentano in un'opera del 1874. E, successivamente, in chiave filosofica da Husserl, in quanto capacità costitutiva del pensiero di rapportarsi al **suo** oggetto, punto di partenza inaggirabile della *costituzione fenomenologica* del mondo.

Searle rivisita questo tema e ne fa, in un'opera del 1983, il caposaldo della sua avversione al concetto di intelligenza artificiale. Se la mente è *costitutivamente* intenzionale e la macchina *non lo è*, questa, allora, *non può avere una mente*.¹⁶

¹³ C. Sini, *La verità? Sta sempre nella relazione*, intervista ad A. Zaccuri, *Avvenire* 29 marzo 2018

¹⁴ J. Searle, *I calcolatori possono pensare?* in *Mente, cervello, intelligenza*, trad. it. Milano, Bompiani 1987, pp.27-28

¹⁵ *L'Automa spirituale*, cit., pp.199 - 213.

¹⁶ J. Searle, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, trad.it. Milano, Bompiani 1985, Passim.

MA... L'INTELLIGENZA E' ANCHE "ARTIFICIALE" PERCHE' INSEPARABILE DALL'ARTIFICIO UMANO



Rosa Luxemburg

Possiamo a questo punto cercare di capire meglio come stanno le cose focalizzando aspetti fenomenologici di ulteriore complessità dell'oggetto preso in esame, aspetti già in parte emersi in alcuni passaggi dell'analisi precedente. Ma spesso anche trascurati da quanti eleggono a campo privilegiato della loro attenzione il rapporto tra intelligenza e ragione. Come nel caso, per esempio, di **Karl R. Popper**, figura di primo piano della Filosofia della scienza e dell'epistemologia del Novecento. Difensore dell'intelligenza "creativa" (ma trattasi soltanto di quella, seppure sintomatica, presente nel contesto della ricerca scientifica ed epistemologica). Convinto, dal suo specifico punto di osservazione, che "l'Intelligenza Artificiale è un abuso di termini e un'ideologia".¹⁷ Siamo sicuri che è proprio così? Siamo certi che ci troviamo in presenza di una sorta di trappola concettuale, di un ingannevole ossimoro?

Ma andiamo con ordine e prima di tentare una risposta poniamoci ancora una domanda, sulla scorta magari del *metodo genealogico* che Nietzsche ci ha insegnato. Cos'è intelligenza? Per molto tempo la definizione è stata quella contenuta nel *test di Turing*, una definizione operativa basata sul calcolo. E, in effetti, le stesse parole, *ragione e ragionamento*, attestano una provenienza etimologica dal latino *ratio, rationem*, che significano far di conto, calcolo; poi facoltà di calcolare e di ragionare, quindi intelligenza, raziocinio (quest'ultimo da *ratus*, participio passato di *reor*). Alcune delle critiche mosse all'intelligenza artificiale sono dirette a invalidare una definizione di questo tipo. E, in effetti, noi oggi abbiamo una "definizione" di intelligenza molto più ricca e problematica. Un'intelligenza che non si presenta come puro algoritmo nel quale si materializza lo scontro tra *ChatGPT e DeeSpeak*, tra America e Cina, a scopo di sopravvento e di dominio, anche bellico, del mondo e della natura.

Lo psicologo americano **Howard Gardner** (classe 1943) è stato il primo ad elaborare la cosiddetta teoria sulle **intelligenze multiple**. A suo giudizio l'intelligenza non si può ridurre ad una sola misura ma si presenta come una combinazione di diverse attitudini umane. Egli espressamente elenca sette forme di intelligenza, tra le quali **quella logico-matematica costituisce un solo, parziale aspetto della complessa intelligenza umana**. Egli elenca accanto a quest'ultima altre sei forme di intelligenza che sono **l'intelligenza linguistica, quella spaziale, quella musicale, quella cinestetica, quella interpersonale e quella intrapersonale**.

Senza dire poi quanto interesse suscita presso scienziati ed etologi "l'intelligenza" che caratterizza gli animali inferiori e quanto importante sia divenuta quella che possiamo propriamente chiamare **intelligenza affettiva** che costituisce il comune fondamento di tutte le specie animali. Come ha detto **Roberto Marchesini**, illustre etologo e filosofo, in occasione di un incontro svoltosi nel settembre del 2022 presso il Museo del Risorgimento, "quando parliamo di animalità di solito commettiamo l'errore di considerarla una dimensione controlaterale all'umano o al più di comune appartenenza. In realtà l'animalità è una condizione che presenta diverse declinazioni a partire da radici comuni, per cui gli animali (esseri umani compresi) presentano tra loro gradienti di somiglianza e diversità, cioè dimensioni predicative di appartenenza (...). Nella nostra natura, prosegue Marchesini, non alberga solo il sociobiologico regime dell'egoismo – oggi pretestuosamente enfatizzato dall'ideologia dell'autonomia e dell'edonismo consumista – perché abbiamo bisogno di relazioni (...)". Abbiamo bisogno di dare un senso alla nostra esistenza "attraverso quella fenomenologia della donazione che rientra nella prospettiva dell'**epimèlesi, cioè del prendersi cura del mondo**. Comprendere l'essere mammifero vuol dire **recuperare un orizzonte d'intelligenza affettiva, oggi purtroppo un po'**

¹⁷ K. R. Popper, *Meccanismi contro invenzione creativa: brevi considerazioni su un problema aperto*, in *L'Automa spirituale*, cit.,¹⁶

negletta dalla visione elaborativa della cognizione. (cors. e neretto dello scrivente). Sicché, anche i valori nei quali crediamo “non possono fare a meno di una base affettiva, cioè non possono sostenersi esclusivamente sulla ragione. Per questo oggi più che mai è necessaria una nuova educazione sentimentale” capace di contrastare solipsismo e autosufficienza.¹⁸ L'intelligenza dunque ha poco a che vedere con l'antico pappagallo portato ad esempio da Cartesio, in grado di ripetere solo le cose che gli sono state insegnate, e dunque incapace di esprimere pensieri suoi. E, come si è recentemente rilevato, “*ChatGPT* è stato paragonato proprio a un pappagallo *stocastico*, capace cioè di esprimersi con sequenze di parole calcolate statisticamente, spesso corrette dal punto di vista semantico, a volte totalmente errate al punto da essere chiamate allucinazioni”.¹⁹

Anche il mondo vegetale vive di una sua intelligenza. Ce ne parla con calore e movenze panteistiche lo scrittore e botanico **Stefano Mancuso**, i cui libri raccontano come le piante, in un immaginario mondo alternativo, parlano e fanno comunità. Nella sua carriera di scienziato e botanico, stando alla presentazione che ne ha fatto Luigino Bruni su *Avvenire* del 31 dicembre scorso, egli, proprio con il ricorso ad argomentazioni basate sulla ragione e sul metodo sperimentale di indagine, ci ha fatto conoscere la diversa intelligenza delle piante, la loro funzione insostituibile per l'equilibrio del pianeta. Quando poi alla sua ricerca scientifica ha aggiunto due romanzi con protagonisti gli alberi, come nella grande tradizione delle favole, parlando di essi, parla del nostro presente e del nostro futuro di uomini e donne. La svolta narrativa si rende necessaria dal momento che, per cambiare stili di vita e intendere l'intelligenza delle piante che popolano la Terra, il *Logos* è sì necessario ma non basta. C'è bisogno anche del *Mythos*. Sembra rinnovarsi, nelle pagine romanzate di Mancuso, l'antica lezione di Platone, il quale al mito affidava il compito di parlare delle cose più difficili e più grandi (*tà méghista*): quelle alle quali la ragione, da sola, non è capace di giungere. “L'intelligenza delle piante” ci impone di superare una visione settoriale e gerarchica del sapere e delle creature che popolano la Terra, ci impone l'apertura al mondo, la salvaguardia del pianeta come *habitat* di tutti gli esseri viventi.

Sotto il profilo più strettamente razionale merita attenzione la ricerca di **Emanuele Coccia**, filosofo italiano di notorietà internazionale, docente in Francia dove ha pubblicato un importante libro dal titolo *La vie des plantes*. Qui il mondo vegetale assurge a protagonista di una diversa cosmologia al centro della quale ci sono le piante che respirano, le piante nel loro *ecosistema*, fatte di foglie, fusti, radici, fiori che “fanno mondo” immergendosi nel flusso della realtà nel segno della metamorfosi e di una sorta di *metafisica della mescolanza*. E come loro anche noi, dice l'autore, esistiamo, respiriamo. E, come loro, respirando ci rispettiamo reciprocamente. Ecco qui un concreto approccio a quella forma di intelligenza che Gardner chiamava, come abbiamo visto, interpersonale. Qui desunta perdipiù da una silenziosa intelligenza delle piante.

Questa ha perfino fatto il suo “ingresso” nel mondo del socialismo con la raccolta e la catalogazione botanica di **Rosa Luxemburg** di cui, all'inizio di dicembre scorso, è stato pubblicato presso l'editore Elliot il suo *Herbarium*, inizialmente dato per perso e poi ritrovato in un archivio di Varsavia.

La grande rivoluzionaria, assassinata il 15 gennaio 1919 con Karl Liebknecht, parla delle sue piante come “piccole persone” da “annaffiare e spruzzare tutte le mattine”. Tantoché, dal carcere in cui era rinchiusa, confessa a Sonia Liebknecht: “A volte mi sembra di non essere affatto un essere umano, ma un uccello o una bestia in forma umana. Mi sento molto più a casa anche in uno scampolo di giardino come questo (...) che in uno dei nostri congressi di partito”.²⁰ Anche qui vediamo all'opera, in un contesto apparentemente difforme che è quello della lotta politica, una sorta di *intelligenza affettiva*, una *epiméleia* che è cura della vita e del vivente, dove le “lacrime umane” stanno “insieme alle nuvole, agli uccelli, alle piante”. Dove, come è scritto nell'epitaffio che Rosa manda alla sua segretaria Mathilde Jacob, allo stesso modo delle cinciallegre tanto amate anche lei aspettava, dopo un lungo e solitario inverno, la “primavera che viene”.²¹

L'intelligenza ora ci appare sotto una veste multicolore. La concezione di essa originariamente racchiusa nel *test di Turing* è indotta a sopportare possibili forme alternative o almeno complementari. Non solo. Ma la progettazione di sistemi tecno-artificiali capaci di replicare, se non oltrepassare con la “creazione” di stati cognitivi autonomi, prestazioni intelligenti della mente umana, a ben vedere, ci pone di fronte a un quesito non irrilevante: l'intelligenza artificiale è tale perché è *l'artificio* a produrre un sistema intelligente? In tal caso il *servizio di intelligenza* può risolversi a beneficio della mente che lo progetta, fatto salvo il caso dell'inciampo nella *trappola dell'apprendista stregone*, il caso cioè di non padroneggiare governo ed effetti di metodologie e tecniche adottate.

Oppure l'intelligenza artificiale è tale perché essa, *in sé, di per sé*, è artificiale, cioè *fatta di artificio*? In talaltro caso non esiste intelligenza priva dello strumento necessario per esprimersi. **Non esiste intelligenza senza tecnica**. L'intelligenza è nell'uso tecnico dello strumento che le permette di manifestarsi. Sicché, come è stato ben detto in merito al discorso di Carlo Sini che si è sopra sinteticamente riportato, “l'uomo è al tempo stesso artificiale per natura e naturale per cultura. E, soprattutto, sempre relazionale”.²² Lo stesso filosofo bolognese, oggi novantunenne, in una intervista di alcuni anni fa, prende le distanze dalla convinzione di Heidegger secondo la quale, com'è noto, “l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico”, tesi che può portare a pensare la tecnica come un destino ineluttabile. E dice: “La mia tesi è questa: non esiste l'essere umano se non in

¹⁸ Cfr R. Marchesini, *Intelligenza affettiva, Il fondamento che unisce tutte le specie*, il manifesto, 27 settembre 2022.

¹⁹ V. Ambriola, *Arriva l'intelligenza artificiale generale. Ma sarà capace di “pensare”?*, *Avvenire*, 16 febbraio 2024.

²⁰ Cfr. A. Di Salvo, *Rosa Luxemburg, L'erbario e il socialismo*, il manifesto, Alias (inserto domenicale), 8 dicembre 2024

²¹ S. Tarantino, *Rosa Luxemburg, dopo un lungo e solitario inverno*, il manifesto, 2 ottobre 2022.

²² Cfr. *Gutenberg*, inserto settimanale di *Avvenire*, dedicato all'*Intelligenza Artificiale*, 8 novembre 2024

quanto capace di usare strumenti, linguaggio. Non siamo niente senza la tecnica.”²³ Molto affine, seppure sotto una diversa angolazione, il discorso di Giulio Giorello. Il quale, in una intervista di poco precedente la sua scomparsa, ebbe a dire che “la tecnica è espressione di umanità; è difficile pensare a una tecnica disumana in sé. In molti casi c’è abuso della tecnica, ma io non credo che l’umanità ne diventerà schiava: io penso invece che sia un grande strumento che ci apre possibilità inedite – certo anche possibilità distruttive”.²⁴

Interessante sarebbe volgere uno sguardo ad alcuni altri importanti autori, come per esempio **Ivan Illich**, molto stimato da Sini, o come **Bernard Stiegler** e **Gilbert Simondon**, che nella seconda metà del secolo scorso si sono, con spunti di notevole originalità, occupati dei problemi della tecnica e della intelligenza artificiale. Ma sarebbe un lavoro che esorbita dai più limitati confini di queste pagine. Una cosa sola è però utile aggiungere. E cioè che le moderne premesse fondamentali di questa *originaria simbiosi di natura e tecnica* si trovano in un libro del 1940 dell’antropologo tedesco **Arnold Gehlen**, tradotto in Italia nel 1983 con il titolo *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (Milano, Feltrinelli). Dove, sia detto in due parole, si afferma, sulla scorta di una copiosa documentazione, che, essendo la sua natura, rispetto a quella di altri animali, biologicamente carente per via del suo insufficiente corredo istintuale, l’uomo si vede indotto, al fine di compensare questa mancanza, ad aprirsi al mondo (*Welt*). Sicché la tecnica che ne deriva costituisce l’essenza dell’uomo, perché senza di essa l’uomo non sarebbe neppure sopravvissuto.

INTELLIGENZA INDIVIDUALE, INTELLIGENZA ARTIFICIALE, INTELLIGENZA COLLETTIVA



Karl Marx

Tra le caratteristiche dell’intelligenza artificiale predomina, come emerso specialmente dalle critiche di orientamento fenomenologico, una concezione astratta, esterna, automatica e puramente logica che separa la conoscenza dalla vita individuale, dalla concretezza e dalle esperienze della persona, dalla sua *umwelt*, vale a dire dal suo mondo circostante, soggettivo ed esistenziale. In generale, nonostante il flusso multiforme di intelligenze computerizzate, continuiamo ancora a identificare la conoscenza e l’intelligenza con un atto, ovvero con un’operazione soggettiva, individuale, personale. Ascrivibile magari, oltre che ad un parzialmente condizionante *humus* biologico, al contesto ambientale, alla formazione culturale, al vissuto quotidiano. Tutti aspetti che segnano la vita e la “storia” di ognuno di noi. In tal senso ***l’intelligenza appartiene all’essere umano nella sua individualità irripetibile***. Quand’anche ciò non possa e non debba voler dire privarsi dei vantaggi della tecnologia e dei suoi progressi. La macchina però non può essere un agente autonomo, perché l’azione e l’intelligenza presuppongono la ***libertà di scelta*** oltre che la socratica ***conoscenza introspettiva di sé***.

Lo si è ribadito a margine del XXV Congresso mondiale di filosofia tenutosi l’estate scorsa a Roma nel corso di una tavola rotonda in cui **Pablo Lopez-Lopez**, professore di filosofia a Villadolid in Spagna, ha opportunamente affrontato il discorso partendo dalle parole, denunciando le trappole linguistiche nascoste dietro il concetto di intelligenza artificiale quando con essa si intende ***l’inganno antropomorfo*** di una macchina capace di pensare e agire autonomamente. “Le macchine, egli ha detto, non possono essere intelligenti perché schiave degli ingegneri o delle *élites* politiche che li controllano”. E l’artificialità è “una disciplina pratica sviluppata secondo cultura”. Ogni intelligenza quindi ingloba la *téchne*, è di necessità artificiale. Sicché sarebbe

²³ C. Sini *Intervista* a il manifesto, 17 marzo 2019.

²⁴ G. Giorello, *Intervista* a Il Domani d’Italia, 6 aprile 2020.

più giusto e corretto usare l'espressione "artefatto intelligente". Di nuovo Gehlen e la sua lezione in questo ragionamento del professore spagnolo. Nel quale tra l'altro si affaccia pure il **riferimento alla politica**, all'esercizio del suo controllo sulla direzione del sapere scientifico e tecnologico. Ma dire politica significa dire non, come si vorrebbe, pratica di democrazia, ma supremazia incontrastata di potenze economiche che finanziano ricerche pilotate, sottomissione ai pochi magnati del capitalismo digitale e cognitivo, pressione delle più ricche aziende mondiali per mitigare i risultati della scienza se non conformi a determinati interessi. Quando, invece, sono in linea con essi vengono generalmente presentati come verità assolute, universali, incontrovertibili sotto il profilo epistemologico; **neutrali**, perché, si dice, una scienza non neutrale non è scienza. Sennonché è bastato il *covid-19* a mettere gli scienziati gli uni contro gli altri, a seminare sfiducia nella scienza come sinonimo di verità, perché essa è, di diritto e di fatto, un'altra cosa. Certo, non è conoscenza condizionata da "interessi". E' ricerca, come pensava Popper, "per prove ed errori", è "falsificabile" e si muove per approssimazioni successive.

In questo contesto la stessa intelligenza artificiale è non solo prevalentemente sottomessa ai finanziamenti privati e dunque esordisce come neppure tanto nascosto perseguimento del profitto. Ma viene ideologicamente presentata, specialmente nella versione *forte*, come sapere disincarnato, astratto da ogni perturbante soggettivismo, allo scopo sottostante, però, di produrre e manipolare soggettività.

Dove c'è la pressione conformativa del denaro non ci sono samaritani caritatevoli che pensano al bene di tutti, ma **sacerdoti del Capitale** che predicano la religione del consumo, dell'edonismo spicciolo e del profitto. Per nostra fortuna l'intelligenza umana è capace di rompere gli steccati, infrangere le barriere che mirano a rinchiuderla in spazi ristretti, spezzare i chivisti che vogliono serrarla nelle carceri del dominio, sconfessare le logiche che vorrebbero asservirla e prostrarla ai piedi di déi minori, figli degeneri del "disincantamento del mondo". L'intelligenza ha l'ardire di esorbitare, di avanzare negli spazi aperti del linguaggio e della comunicazione dove sorgono le Città con i loro saperi e le loro utopie, con le loro civiltà. La conoscenza si rafforza e si diffonde nell'*agorà* del confronto e della costruzione di un patrimonio collettivo, che è anche "potenza intellettuale della produzione". Il sapere astratto indotto e dedotto dal sistema automatizzato delle macchine, l'intelligenza artificiale, non semplicemente individuale, come emergente forza produttiva sovraordinata ai singoli operatori (o lavoratori), non affonda le sue radici nell'anno 1956, con il ricordato seminario estivo di Hanover nel New Hampshire. Bensì nel celebre *Frammento sulle macchine* compreso tra i *Quaderni VI e VII dei Grundrisse*, sette manoscritti stilati da **Karl Marx** dal settembre 1857 al maggio del 1858 e pubblicati per la prima volta a Mosca tra il 1939 e il 1941.²⁵

Qui il filosofo di Treviri introduce il concetto di **general intellect** che ha i suoi capisaldi nella conoscenza impersonale sviluppatasi nella società e nel *background* culturale in cui agiscono i singoli individui. "La natura, egli scrive, non costruisce macchine, locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, telai meccanici, etc. Questi sono prodotti dell'industria umana; materiale naturale, trasformato in organi della volontà dell'uomo sulla natura o del suo operare in essa. *Sono organi dell'intelligenza umana creati dalla mano umana* (cors. nel testo); potenza materializzata del sapere. Lo sviluppo del capitale fisso mostra in quale misura il sapere sociale generale, la conoscenza, si è trasformato in *forza produttiva immediata* (cors. nel testo), e quindi fino a che punto le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect* e rimodellate in accordo con esso".²⁶ Nell'anzidetto *Frammento* Marx introduce elementi importanti di riflessione sulla natura dello **sviluppo capitalistico** (e dei rapporti di produzione) **con la sua evoluzione in direzione di una intelligenza cognitiva e mentale**; una diagnosi in grado di esprimere i tratti salienti di quello che è stato chiamato il suo "laboratorio creativo". Tratti idonei a mostrare che Marx, come ebbe occasione egli stesso di dire, non era "marxista". Che il suo *materialismo storico* non era dottrinarismo dogmatico, rigido e imbalsamato.²⁷ Tratti che, seppure non ripresi dopo, nelle opere più mature del Moro, mostrano **lo spirito visionario di un uomo capace di evocare con un secolo di anticipo aspetti e problemi quotidiani del nostro tempo**. La sua *Intelligenza collettiva*, il suo *general intellect*, una sorta di **Intelligenza artificiale ante litteram**, da un canto si presenta come fattore di ulteriore oppressione ai danni del mondo del lavoro,²⁸ dall'altro dischiude scenari di liberazione futura, non tanto **del** lavoro quanto **dal** lavoro. Da un lato si presenta, proprio come l'intelligenza artificiale, nelle vesti di un anonimo e impersonale dispositivo a servizio, per esempio, del capitalismo post-fordista. Da un lato, ancora, appare lo strumento di un ulteriore incremento della produzione attraverso il potenziamento del capitale fisso e la imposizione di *lavoro eccedente* diretto a

²⁵ "Lavoro come un pazzo, le notti intere, per riassumere i miei studi economici, in modo da aver messo in chiaro almeno i lineamenti fondamentali (*Grundrisse*) prima del diluvio" Così scrive Marx a Engels in una lettera datata novembre 1857. Il diluvio al quale fa riferimento, e che poi non ci fu, era la rivoluzione europea prevista in conseguenza della grave crisi economica e finanziaria di quegli anni in Europa e in Inghilterra. Un lavoro serrato per un evento imminente dunque, in cui Marx riassume 15 anni di studi economici, al fine di approntare un utile strumento teorico per le classi lavoratrici sfruttate.

²⁶ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica), ed.it. a cura di Giorgio Backhaus, 2 volumi, Torino, Einaudi 1977, pp.718-719

²⁷ Raccontava Engels in una lettera di inizio novembre 1882 ad Eduard Bernstein: "Ora, ciò che in Francia va sotto il nome di *marxismo* è in effetti un prodotto del tutto particolare, tanto che una volta Marx ha detto a Lafargue (genero di Marx ed esponente principale dei "collettivisti" francesi): 'Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas marxiste'.

²⁸ In alcuni punti della sua analisi Marx rileva la tendenza del capitalismo a un *contenimento dell'automazione* dovuto alla *caduta del saggio di profitto* prodotta dagli investimenti necessari per il potenziamento delle macchine. Le macchine più sviluppate, egli scrive, "costringono ora l'operaio a lavorare più a lungo di quanto faccia il selvaggio o di quanto egli stesso facesse con gli strumenti più semplici e rozzi". (Cfr. Nicolaus/Postone/Reinicke, *Dialettica e proletariato. Dibattito sui "Grundrisse" di Marx*. trad.it. Firenze, La Nuova Italia 1978, p. 50).

lubrificare la nascente macchina dei *bisogni artificiali indotti*, nell'ottica di un diffuso consumismo che è anche frenetico soggiogamento della forza-lavoro.

Dall'altro sembra in grado di dar vita alle condizioni di un ***mutamento dalle proporzioni sconvolgenti***. Con lo sviluppo della grande industria, la creazione della ricchezza reale “viene, scrive Marx, a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti messi in atto durante il tempo di lavoro, la quale a sua volta (...) ***dipende piuttosto dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione***”. Il lavoro “non si presenta più tanto come incluso nel processo produttivo, *in quanto è piuttosto l'uomo a porsi come sorvegliante e regolatore nei confronti del processo produttivo stesso*”. Si configurano insomma le **condizioni fondamentali che permettono il cambiamento non solo della qualità del lavoro ma anche della sua quantità**. Il che agevola “il libero sviluppo delle individualità, e dunque non la riduzione del tempo di lavoro necessario al fine di creare lavoro eccedente, ma in generale la riduzione a un minimo del lavoro necessario della società a cui poi corrisponde la formazione artistica, scientifica etc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per essi tutti”.

Il capitale però non indietreggia e ***“interviene come elemento perturbatore nel processo di riduzione del tempo di lavoro a un minimo, mentre d'altro canto pone il tempo di lavoro come unica misura e fonte della ricchezza. Esso diminuisce, quindi, il tempo di lavoro nella forma del lavoro necessario, solo per aumentarlo nella forma del tempo di lavoro superfluo; pone quindi in misura crescente il lavoro superfluo come condizione – questione di vita e di morte – di quello necessario”***.²⁹

Il *Frammento sulle macchine* ha sollevato problemi notevoli di interpretazione. Una cosa però sembra certa: la forza innovativa del marxiano *general intellect* si configura come possibilità di dirigere il nuovo corso dell'automazione e del macchinismo. Che nelle società del tardo capitalismo cognitivo può determinare condizioni di ulteriore disumanizzazione e di esproprio, ma in una realtà diversa, che solo l'agire politico e la forza del sapere sono in grado di generare, può dischiudere orizzonti di liberazione futura.

Nel mondo in cui siamo, il mondo dell'eterno presente dove passato e avvenire si rimpiccioliscono ogni giorno fino a quasi scomparire dall'orizzonte, l'uomo non si riconosce più come facente parte di una comunità e si assoggetta volentieri, in nome magari di una sicurezza bugiarda, a una “servitù volontaria” (Etienne de La Boétie). Tale potrebbe essere la fiducia nel mito distopico di una intelligenza artificiale che lo liberi dal peso della libertà, ma anche lo privi della sua umanità. Forse per sempre se l'intelligenza e il sapere dovessero trasformarsi in uno strumento nelle mani di un Supremo Comando facente capo a una cerchia ristretta di padroni del mondo e signori della guerra, decisori incontrastati di una eventuale, nuova *Endlosung* come *soluzione finale* di sterminio, come ecatombe dei popoli. L'uomo, divenuto estraneo a sé stesso, “antiquato”, si è perso. “Si è perso e non sa tornare”, “ha perso l'amore, la perla più rara”, come *Andrea* nel canto poetico di Fabrizio De André.

C'è possibilità di salvezza? In altre occasioni lo scrivente ha posto la stessa domanda e ha suggerito sempre la medesima risposta. Nessun dio ci può salvare. Ci è rimasto, accanto alla fatica del sapere, il cimento della politica, la *basiliké téchne*, la “tecnica regina”, come la chiamava Platone.

Altre vie non ci sono. Certo, possono sopraggiungere lo sconforto e il turbamento. Come quella di Kostantin Kavafis l'anima nostra “nel mezzo della notte è paralizzata e confusa (...)”. Ma “attende la favolosa aurora”. L'aurora che illumina *Itaca*, la terra dell'approdo dopo lungo, benefico peregrinare. Itaca come salvezza dopo il pericolo. Itaca come *méta* della speranza che accompagna i percorsi della grande politica. Ma la speranza ha il piglio giovanile dell'audacia: “Chi non spera ciò che sembra insperabile non potrà scoprirne la realtà, poiché lo avrà fatto divenire, con il suo non sperarlo, qualcosa che non si può trovare e a cui non conduce nessuna strada”.³⁰

Michele Marinelli
Febbraio 2025

P.S. Dedico queste pagine, per quel che possono valere e servire, alla memoria del prof. Giulio Giorello, filosofo, matematico, epistemologo. Amico e docente negli anni degli studi universitari alla Statale di Milano. Allievo prediletto di Ludovico Geymonat, è scomparso il 15 giugno 2020 per le complicità da Covid-19.

²⁹ K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 716-718. Corsivi e neretti sono dello scrivente.

³⁰ Eraclito di Efeso, Fr.22b18 Diels - Kranz