

IL DIALOGO DELLE INTELLIGENZE TRA UMANESIMO E TECNOSCENZA

Di Antonio Punzi

| 161

SOMMARIO: 1. *Le incertezze del tempo e il compito di diventare ciò che siamo.* - 2. *La rivoluzione digitale: promesse, dubbi, diritti.* - 3. *Pensare la tecnica senza dimenticare la lezione della scienza.* - 4. *La costituzione tecnica della persona.* - 5. *La persona incarnata, l'orizzonte della storia e la bussola dei principi.*

ABSTRACT. Nel dibattito degli ultimi anni, a seguito dell'esplosione delle neuroscienze e poi dell'avvento dell'intelligenza artificiale, gli studiosi hanno rivolto maggiore attenzione alla questione dell'intelligenza che non al tema della persona. Il presente contributo intende riflettere sulla possibilità di restituire un ruolo centrale al concetto di persona, non prima o al di fuori, ma all'interno della riflessione sull'intelligenza che caratterizza la nostra epoca.

In the last years' debate, following the explosion of neuroscience and the advent of artificial intelligence, scholars have paid more attention to the question of intelligence than the person. This contribution aims to reflect on the possibility of restoring a central role to the concept of person, not before or outside, but within the reflection on the intelligence that characterizes our age.

1. Le incertezze del tempo e il compito di diventare ciò che siamo.

Pensare, oggi, il nostro essere ‘persona’ risulta estremamente problematico. Stiamo entrando in una nuova era, assaliti da dubbi e incertezze e non possiamo fare affidamento su un orizzonte filosofico che dia per certa la qualificazione dell’uomo come individuo e persona¹. È possibile tornare a pensare il concetto di persona in assenza di un’ontologia?

C’è un messaggio che non va disperso e proviene dalla storia remota del concetto di persona, celandosi nella sua radice etimologica, giusta la lezione heideggeriana, spesso richiamata da Giuseppe Benedetti, secondo cui “il linguaggio è la casa dell’Essere”². Il termine persona deriva forse dal greco *πρόσωπον*, forse dall’etrusco *persu* o forse ancora dall’indi *persuna*: in ogni caso, essa evoca la dimensione del teatro³. Qui non interessa tanto la tradizionale contrapposizione tra il volto e la maschera che lo copre. La maschera è piuttosto ciò che fa risuonare (*per-sonare*) la voce dell’attore. A prescindere dall’esattezza della ricostruzione etimologica, si tratta di una traccia interessante: il nostro essere-persona fa risuonare la voce dell’individuo, dà profondità al suo *flatus vocis*⁴. Non a caso, come

scrive Carlo Sini, il nostro essere viene al mondo proprio mediante un gesto vocale⁵.

Oltre a quelle dell’ontologia classica, oggi ci ritroviamo orfani anche delle certezze del pensiero moderno, che aveva posto al centro dell’attenzione non la persona, bensì il soggetto. Il soggetto moderno non rivolge più lo sguardo verso l’Essere in senso metafisico né sull’essenza del proprio essere-persona: dopo aver conquistato la coscienza di sé, egli si concentra sull’osservazione della natura per individuarne le leggi, misurarla, trasformarla. E questa transizione moderna dalla persona al soggetto ha un duplice volto. Da un lato, essa esprime la fiducia nell’*ipsa scientia potestas est*, nella conoscenza che, sulla scia di Bacone⁶, libera dalla sofferenza, dal disordine, dall’ingiustizia. Da un altro lato, lo slittamento dalla persona al soggetto inaugura il progetto scientifico e tecnico di dominio sul mondo.

Questo progetto – di cui la Rivoluzione industriale è la prima grande esemplificazione – nel corso del XIX secolo comincia ad essere percepito come fonte di inquietudine. L’uomo ha il sospetto di essere finito in quella che Max Weber chiamava la “gabbia d’acciaio”⁷. E proprio qui viene in soccorso il concetto di persona, utilizzato dalla filosofia e dalle dottrine sociali di ispirazione personalista come limite alla potenza della tecnica e all’arbitrio del potere, in nome della dignità di cui ogni essere umano è portatore. Non a caso nel corso del XX secolo, dalle correnti fenomenologiche in poi, il pensiero filosofico scopre il tema dell’intersoggettività: allo sguardo, tipicamente moderno, del soggetto che osserva la natura per dominarla, si affianca lo sguardo della persona che incontra l’altro e lo scopre simile a sé e consorte necessario del proprio cammino alla ricerca della libertà⁸. E nel rivolgersi al proprio simile, questo sguardo si imbatte anche nel povero, nel malato, nella vittima delle disuguaglianze. Di qui la vocazione personalista e solidaristica di molte Costituzioni del XX secolo, che nel farsi carico della persona – da qualunque luogo pro-

da sempre origine, c’è come potenzialità di significazione e vibra quale indistinto flusso di vitalità” (ivi, p. 23).

⁵ C. SINI, *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per l’uomo planetario*, IPOC, Milano, 2012, p. 46.

⁶ F. BACON, *Meditationes sacrae*, in *The Works of Francis Bacon*, London, 1826, p. 308.

⁷ M. WEBER, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London-New York, 2001, pp. 123-124.

⁸ Sul tema, v. la pionieristica riflessione di M. THEUNISSEN, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin, 1965. Una fine riscotruzione del contributo di Theunissen al dibattito sul tema dell’intersoggettività può trovarsi in C. AMADIO, *Intersoggettività e libertà comunicativa in M. Theunissen*, ESI, Napoli, 1986.

¹ Tra le molte trattazioni filosofiche del tema, mi limito a segnalare R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, Cotta, Stuttgart, 1996 e S. COTTA, *Diritto persona mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989.

² M. HEIDEGGER, *Lettera sull’umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 312.

³ A partire dal *De origine vocabulorum* di Gavio Basso (I secolo a.C.) si è ipotizzata un’origine etimologica di persona da *personare*, ovvero cioè ‘far risuonare’, caratteristica attribuita alle maschere del teatro antico. Di tale ipotesi diede conto Aulo Gellio: “Gustosa davvero, e dotta, l’interpretazione della parola persona «maschera da teatro», data da Gavio Basso nei libri da lui composti Sull’origine dei nomi; egli congetta che la parola derivi dal verbo personare «risuonare». Testa e volto, coperti da ogni lato dall’involucro della maschera e accessibili solo per l’unica via — non instabile né dispersiva — che consente l’emissione della voce, raccolgono e costringono la voce dirigendola verso un unico sbocco e così rendono il suono più squillante e armonioso. Quell’indumento del volto, dunque, fa diventare la voce chiara e risonante: perciò è detto persona, con allungamento della vocale o provocato dalla forma della parola” (Aulo Gellio, *Le notti attiche*, UTET, Torino 2007, p. 487). Sulla questione etimologica rimane classico lo studio di A. Trendelenburg, *Zur geschichte der wotertes Person*, in “Kant Studien”, 1908, pp. 1-17. V. ora A. LOLORDO (ed. by), *Person. A History*, Oxford University Press, Oxford 2019, che peraltro riconosce come “nowadays Gavius Bassus’s etymology of the word persona is generally rejected” (p. 27).

⁴ C. BOLOGNA, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Il Mulino, Bologna, 1992, il quale tra l’altro scrive: “Prima ancora che il linguaggio abbia inizio e si articoli in parole per trasmettere messaggi in forma di enunciati, la voce ha già





venga e qualunque sia il suo orientamento politico, religioso, oggi anche sessuale - prendono le distanze tanto dall'egoismo proprietario quanto dal collettivismo totalitario.

I tempi più recenti, però, hanno rimesso in discussione questo approccio teoretico, etico, politico. È vero che, nel corso del xx secolo, il valore inviolabile della persona ha ottenuto riconoscimento e protezione sempre maggiori. Ciò è avvenuto da parte del legislatore nazionale ed europeo e dalle stesse Corti di giustizia, anche grazie al superamento del metodo formalistico e ad un uso dell'interpretazione che guarda ai principi, fa uso di clausole generali, sente la responsabilità di garantire rimedi effettivi⁹. All'alba del nuovo millennio, però, ci troviamo in un orizzonte caratterizzato da molte incertezze e qualche insidia. Si pensi alla rivoluzione digitale: la tecnica non è più solo la gabbia d'acciaio, che minaccia ma è pur sempre esterna all'uomo, ma si presenta come insieme di dispositivi materiali e immateriali che si innestano sulla sua costituzione organica e comunque impattano sui suoi processi cognitivi e decisionali. L'incertezza sul futuro della persona è accresciuta dalla consapevolezza che lo sguardo che oggi si posa sull'uomo non è più solo quello del proprio simile che lo chiama alla responsabilità¹⁰, ma è lo sguardo dell'invisibile macchina dell'informazione che raccoglie dati, sorveglia movimenti, costruisce profili digitali così da condizionarne scelte economiche e politiche.

Eppure, come si avrà modo di sottolineare nel corso del presente contributo, a dispetto delle preoccupazioni di tanti studiosi che leggono nella storia più recente la crescente affermazione della tecnocrazia, il νόμος non è rimasto inerme di fronte alla prepotenza della τέχνη. Memore anche della lezione del personalismo, il diritto ha svolto e conti-

nua a svolgere una funzione sociale e civile, così da impedire che la civiltà digitale spalanchi le porte al capitalismo della sorveglianza¹¹. Lette dal punto di vista della filosofia del diritto, le regolamentazioni – non solo di *hard law*, ma anche di *soft law* – sulla protezione dei dati personali, sulla tutela del consumatore, sul contrasto alla disinformazione, sui discorsi di odio, sembrano intese non solo a tutelare in astratto i diritti dell'individuo, ma a custodire quel suo essere-persona la cui voce, come nell'origine etimologica, risuona attraverso la maschera.

Certo, le insidie sono numerose e l'intreccio tra l'uomo e le macchine che caratterizza il nostro tempo potrebbe anche condurre alla dissoluzione della persona nel flusso di informazioni dell'intelligenza collettiva. Si pensi al nuovo orizzonte del Metaverso, in cui lo sguardo dell'utente non sarà più rivolto alla natura da dominare né al proprio simile, ma verrà interamente assorbito da un mondo che somiglia più a un videogioco. La persona rischia addirittura di veder dissolto il proprio costitutivo legame con la dimensione corporea per trasformarsi in un avatar.

Bisogna però chiedersi se non abbia ragione Heidegger quando, riprendendo il poeta Hölderlin, afferma “dov'è il pericolo cresce ciò che salva”¹². Proprio quando i confini tra naturale e artificiale sembrano confondersi, potrebbero intravedersi i presupposti per un recupero del valore della persona. Perché ciò avvenga, è però necessario un atto di coraggio intellettuale e civile: anzitutto il coraggio di abbandonare la dicotomia tra naturale e artificiale e assumere consapevolezza dell'intrinseca costituzione tecnica della natura umana. Dobbiamo poi ripensare il nostro dizionario filosofico e antropologico e iniziare a pensare il nostro essere-persona non come qualcosa che ci appartiene, come una qualità ontologica, bensì come qualcosa che dobbiamo costruire quotidianamente grazie alla nostra azione libera e responsabile.

Pensare il nostro essere-persona come *dover essere*¹³ anziché come *essere*, come compito anziché come dato ontologico, non significa, evidentemente,

⁹ Per tutti H.-W. MICKLITZ, *Constitutionalization, Regulation and Private Law*, in S. Grundmann-H.-W. Micklitz e M. Renner, *New Private Law. A Pluralistic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021 e G. VETTORI, *Effettività tra legge e diritto*, Giuffrè, Milano, 2020.

¹⁰ E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, il quale scrive “il faut aussi penser l'homme à partir de la responsabilité plus ancienne que le conatus de la substance ou que l'identification intérieure; à partir de la responsabilité qui, appelant toujours au-dehors dérange précisément cette intériorité; il faut penser l'homme à partir du soi se mettant malgré soi à la place de tous, substitué à tous de par sa non-interchangeabilité même; il faut penser l'homme à partir de la condition ou de l'incondition d'otage — d'otage de tous les autres qui précisément, autres, n'appartiennent pas au même genre que moi, puisque je suis responsable d'eux, sans me reposer sur leur responsabilité à mon égard qui leur permettrait de se substituer à moi, car même de leur responsabilité je suis, en fin de compte, et de l'abord, responsable. C'est par cette responsabilité supplémentaire que la subjectivité n'est pas le Moi, mais moi” (pp. 110-111).

¹¹ S. ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs-Hachette, New York, 2019, spec. cap. 18.

¹² M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 29.

¹³ “Il dover-essere si rivela come dovere di essere, ossia il dovere, fondato sulla conoscenza, di mantenere o richiamare la possibilità esistenziale (e quindi l'attività pratica) entro i confini segnati dalla sintesi duale che costituisce l'essere dell'uomo e ne determina la coesistenza” (S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 65).

che si debba competere con le macchine o inseguire il sogno di potenziare tecnologicamente la nostra natura difettiva¹⁴. All'opposto: è proprio la nostra difettività la radice inestirpabile del nostro essere uomini e al tempo stesso la ragione della sua non riproducibilità. Ciò che manca all'intelligenza delle macchine e alla sua straordinaria velocità di calcolo è proprio quella intelligenza emotiva che in noi risuona attraverso la maschera del nostro essere-persona.

In tal senso, il compito cui siamo chiamati nell'età del tecnoumanesimo è duplice. Da un lato, *diventare diversi rispetto a ciò che siamo sempre stati*: esplorare nuovi orizzonti dell'intelligenza mediante un radicale processo di alfabetizzazione emotiva e cognitiva e di addestramento alla co-determinazione tra intelligenza umana e intelligenza artificiale. Dall'altro, *diventare davvero ciò che siamo*, riprendere familiarità con la nostra difettività, riscoprire in essa la radice della nostra dignità e la ragione per cui non siamo riproducibili artificialmente.

2. La rivoluzione digitale: promesse, dubbi, diritti.

Ma cosa significa diventare diversi da ciò che siamo? Come dobbiamo intendere la co-determinazione tra intelligenza umana e intelligenza artificiale? Dobbiamo forse ibridare la nostra intelligenza? Non c'è il rischio di snaturarla, fino a mettere a rischio il nostro essere-persona? I possibili benefici giustificano davvero l'assunzione dei rischi? E, volendo fissare dei limiti, chi avrà titolo per farlo?

Si tratta di domande che interrogano il giurista nel terzo stadio della società dell'informazione¹⁵.

¹⁴ In termini critici sulla mitologia dell'*enhancement*, v. ad es. M. HAUSKELLER, *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, Hampshire, New York 2016. Con specifico riferimento alle implicazioni bioetiche v. ad es. L. D'AVACK, *Il dominio delle biotecnologie. L'opportunità e i limiti dell'intervento del diritto*, parte I nonché L. PALAZZANI, *Dalla bio-etica alla techno-etica: nuove sfide al diritto*, Giappichelli, Torino, 2017.

¹⁵ Il primo stadio può essere infatti collocato nel corso degli anni Ottanta, quando la diffusione su larga scala dei personal computer aveva cominciato a modificare l'ambiente e gli strumenti di lavoro, in particolare il modo di elaborare e organizzare ed archiviare documenti. Il secondo stadio segue sul finire del millennio, quando l'esplosione della rete telematica ha avuto poi un impatto sui processi di acquisizione delle conoscenze, di interazione sociale e di rappresentazione del sé. Oggi, la posta in gioco è più alta: l'irruzione dell'intelligenza artificiale sembra incidere sull'uso stesso dell'intelligenza umana. Sul tema, v. ad es. L. FLORIDI, *The Fourth Revolution. How the In-*

Questo ingresso in una nuova era dell'intelligenza avviene in una congiuntura in cui l'uomo, almeno nel primo mondo, vive una condizione di disorientamento: non ha fatto in tempo ad acquisire piena familiarità con il nuovo status di navigatore dell'infospazio, che è stato assalito dal dubbio di essere finiti in un grande videogioco di cui non possiede il controllo¹⁶.

L'uomo contemporaneo si sente assoggettato ad una sorta di controllo permanente: avverte che informazioni, servizi e divertimenti, a dispetto della promessa di gratuità, sono stati pagati con i suoi dati personali; che questi dati sono serviti per profilare interessi, preferenze e decisioni di acquisto; che le tracce della sua navigazione telematica, rielaborate e indicizzate dall'algoritmo, consentono, con la sola digitazione dei suoi dati identificativi sui motori di ricerca, di esporre al pubblico il mosaico della sua identità; che una parte della sua vita passata è diventata una sorta di bene comune, perché, mentre gli umani disimparano l'uso della memoria, la rete tutto ricorda e fa resistenza all'idea stessa di oblio, persino di fatti assai risalenti¹⁷.

Ma v'è di più: egli prende atto che i processi di gestione e controllo dei suoi dati sono governati da attori privati e che le istituzioni pubbliche, nazionali e sovranazionali, hanno difficoltà a regolamentare le scelte strategiche dei padroni del capitale digitale. E la speranza che le istituzioni riescano ad incidere sulla governance del mondo digitale è ulteriormente affievolita dalla crisi che attanaglia le odierne democrazie.

Ecco che la promessa di rinnovata libertà, annunciata dal mare aperto della navigazione telematica, sembra rovesciarsi nel suo contrario: lo spettro di una nuova e più subdola forma di dominio. E non è certo un caso il successo editoriale delle teorie del capitalismo della sorveglianza¹⁸.

fosphere is reshaping human reality, Oxford University Press, Oxford, 2014.

¹⁶ Tra le molte, una delle ricostruzioni più lucide è fornita da D. CARDON, *À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure del big data*, Éditions du Seuil et La République des Idées, Paris, 2015, spec. cap. 3.

¹⁷ Un'interessante ricostruzione dell'evoluzione della rete basata su un'analisi delle evidenze empiriche può trovarsi in J. CURRAN-N. FENTON-D. FREEDMAN, *Misunderstanding the Internet*, 2nd. ed., Routledge, New York, 2016, spec. cap. 1 "The Internet of Dreams. Reinterpreting the Internet", pp. 1 ss., cap. 3 "The Internet of Capital: concentration and commodification in a world of abundance", pp. 85 ss. e cap. 5 "The Internet of me (and my 'friends')", pp. 145 ss.

¹⁸ S. ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism*, cit. Invero, alcune criticità della società dell'informazione erano state individuate con largo anticipo e con ben altro equilibrio da Stefano Rodotà, del quale v. già *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

Eppure, l'odierno sentimento di disorientamento e le stesse posizioni teoriche che lo giustificano, sollevano qualche perplessità.

Va anzitutto segnalato un deficit di consapevolezza dei diritti e dei relativi meccanismi di tutela previsti dagli ordinamenti giuridici a livello nazionale e sovranazionale¹⁹. Si registra una diffusa preoccupazione circa il fatto che i dati vengano utilizzati in modo abusivo; che le scelte di consumo siano condizionate da una profilazione capillare o dal marketing non sempre trasparente degli influencer; che l'indicizzazione dei risultati operata dai motori di ricerca distorca la conoscenza dei fatti; che la rete telematica sia nelle mani di pochi player privati, la cui azione è votata solo al profitto, ecc. Il tutto, nel quadro di una valutazione critica della presunta inefficacia delle azioni di contrasto svolte dalle istituzioni pubbliche. Tali doglianze, pur suffragate buone ragioni, sembrano però non prendere in adeguata considerazione la dialettica tra *vóμος* e *τέχνη* che caratterizza l'era della rivoluzione digitale. Si pensi anzitutto al GDPR e ai connessi processi di aggiornamento delle discipline nazionali o alla disciplina consumeristica coordinata a livello europeo nonché a codici di condotta, linee guida e best practices (si pensi all'intreccio tra azioni messe in campo da autorità di regolazione ed organismi autodisciplinari in materia di influencer marketing) ispirate dalla consapevolezza del valore incoercibile della persona umana e che possono costituire la premessa per applicare sanzioni e/o esigere un'adeguata tutela dei suoi diritti (si pensi alla cancellazione dei dati o comunque, sulla scia della sentenza Google Spain della Corte di Giustizia, alla deindicizzazione delle pagine web).

Non è questa la sede per interrogarsi sulle molte cause di tale insufficiente *senso del diritto*, di questa inadeguata valorizzazione delle normative in vigore a difesa del nostro essere-persone. È però interessante osservare come un tale antiggiuridismo si sia spesso accompagnato ad una forte ideologizzazione della politica, nella convinzione che spettasse allo Stato, anzitutto al Parlamento, fornire la soluzione per ogni problema²⁰.

È un fatto che tale ideologizzazione ha dominato a lungo il dibattito pubblico - almeno nell'Europa

continentale dal Secondo dopoguerra fino alla caduta del Muro di Berlino ed oltre - creando aspre contrapposizioni e conferendo all'impegno politico una valenza identitaria non priva di fascino sulle masse. Di certo un tale ideologismo è manifestamente inidoneo a governare l'era della rivoluzione digitale, che esige apertura della mente e soluzioni responsabili per problemi fino a ieri sconosciuti. L'ideologismo²¹, infatti, è una disposizione dello spirito che connota chiunque si senta in possesso di risposte giuste più che avvertire l'esigenza di porsi le giuste domande. E poco rileva che le risposte siano mutate dal partito, dalla chiesa o dalla tradizione: sono risposte per definizione esatte e si ritiene che le istituzioni pubbliche debbano limitarsi a recepirle come premesse per la soluzione di ogni problema.

Non mancano studiosi i quali, oggi, nel mettere in guardia dagli esiti apocalittici della governamentalità algoritmica, rimpiangono l'epoca in cui lo spazio pubblico era il terreno di scontro tra opposte visioni della vita. Costoro sembrano però dimenticare che l'uso ideologico dell'intelligenza umana ha comportato un serio rallentamento della sua evoluzione.

3. Pensare la tecnica senza dimenticare la lezione della scienza.

Lo spaesamento al cospetto della rivoluzione digitale appare connotato da una scarsa attitudine a formulare le giuste domande. Ciò, d'altronde, non è a caso, se solo si considera l'evoluzione del dibattito interno alle discipline umanistiche: passato di moda l'ideologismo, con le sue incrollabili certezze, il postmodernismo filosofico e letterario che ne è seguito ha riempito le università e le riviste scientifiche di fini disquisizioni sulla decostruzione dei grandi racconti, ma in ultima istanza ha saputo solo

²¹ Si sottrae naturalmente a tale ideologismo la difesa dell'ideologia tessuta da Natalino IRTI in *La tenaglia*, Laterza, Roma-Bari, 2008. Non a caso egli contrappone l'approccio dell'ideologo a quello del dottrinario. "L'ideologo muove da una filosofia o concezione della vita verso la realtà, e ad essa la applica e commisura; il dottrinario ripudia la realtà, e, dove le cose siano diverse e discordi, le dice erronee e le rifiuta nella loro effettualità. Il dottrinario giudica la realtà dall'esterno, come conforme o difforme; l'ideologo sta all'interno della realtà, e vi esprime il proprio pensiero e la propria azione". Nella prospettiva di Irti, dunque, mentre il dottrinario non ha bisogno di interrogare il reale e rifiuta la realtà che non si lascia plasmare dalla forma ideale, l'ideologo, per converso, ambisce sì a dar forma al reale, ma, stando all'interno del reale, è indotto a sottoporre le proprie idee ad una pratica costante di prova e confutazione, verificandone fattibilità e adeguatezza rispetto all'oggetto (p. 16).

¹⁹ V. ad es. L. DENARDIS, D.L. COGBURN, N.S. LEVINSON, F. MUSIANI, *Researching Internet Governance. Methods, Frameworks, Futures*, The MIT Press, Cambridge Mass., 2020, spec. cap. 5 "A legal lens to internet governance", pp. 105 ss.

²⁰ Utili spunti nel *Dialogo sulla filosofia a venire* tra Jean Luc Nancy e Roberto Esposito che apre la traduzione italiana di J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996 (*Essere singolare plurale* Einaudi, Torino, 2001, spec. p. 16 dove si legge "Forse bisogna smettere di pensare che tutto è politico").



sostituire, alle superbe illusioni collettive, un triste e un po' salottiero disincanto. Certo, la globalizzazione e l'avvento della società dell'informazione hanno inserito in agenda nuove tematiche. Di fronte alle quali, però, avvertiamo una difficoltà nel riconoscere i fenomeni, in specie quelli connessi alla più recente innovazione tecnologica, e nel decidere come qualificarli.

In tal senso il confronto con l'intelligenza artificiale può essere l'occasione per porci in una rinnovata disposizione di ricerca, per chiederci cosa significhi essere persone in un mondo sempre più abitato da entità non umane, ma pensanti e parlanti. Ciò esige, però, un cambio di passo: non basta più segnalare l'insufficienza della dicotomia – geniale nella originaria intuizione di Umberto Eco²², ma oggi decettiva – tra apocalittici e integrati. Si tratta piuttosto di rimuovere i fattori che ancora frenano la formazione di un nuovo sapere, di una cultura insieme tecnica ed autenticamente umanistica.

Tra di essi un ruolo di primo piano ha certamente giocato la separazione tra le scienze dure e il pensiero umanistico. Si tratta di una separazione che ha una lunga storia (eppure di essa non vi è traccia nel Rinascimento né in epoca illuministica) e che tra i suoi effetti devastanti ci ha lasciato la perdurante dicotomia tra umanesimo e tecnoscienze²³. Sono molteplici, invero, i fattori che hanno scatenato, specie nell'Europa continentale, il divorzio tra metodi quantitativi e qualitativi, tra scienze dure e scienze umane, tra il ricercatore che sperimenta in laboratorio e l'intellettuale che specula nella sua torre d'avorio²⁴. Sugli effetti, però, si può ragionare. Si pensi, ad esempio, al largo credito di cui gode oggi una meditazione sulla tecnica che, in nome della difesa della dignità e centralità dell'uomo, assume posizioni di retroguardia nei confronti dell'innovazione tecnologica. Ad avviso di chi scri-

ve, si tratta di posizioni che appaiono ispirate da una resistenza, ancora una volta ideologica, a comprendere l'innovazione, per esaminarne potenzialità e rischi. Una fuga dall'ignoto che, ripiegando su risposte già note e rassicuranti, esonera dal compito di porre nuove domande e, così, dal peso del dubbio.

Un simile approccio appare teoreticamente regressivo, anzitutto perché la lezione della storia secondo cui l'arte del dubbio è il presupposto di ogni autentica conoscenza (e, invero, di ogni civile convivenza). Si tratta, certo, di una lezione legata al metodo scientifico²⁵ e non sempre valorizzata dalle discipline umanistiche, i cui interpreti hanno spesso assunto un ruolo militante, leggendo la storia con lenti ideologicamente deformate ed osservando la realtà nel suo dover essere anziché per come effettivamente è. E così dimenticando il messaggio epistemico e civile del migliore metodo scientifico, un messaggio che addestra all'umiltà, induce a trasformare le convinzioni in ipotesi, a metterle alla prova dei fatti, ripetendo gli esperimenti e condividendone i risultati con la comunità scientifica. Un messaggio, dunque, che immunizza dal pregiudizio, educa al dubbio prima che alla costruzione di teorie, apre all'ascolto dell'altro e alla ponderazione dei suoi argomenti, tanto più se di dissenso o confutazione. A ben vedere, la fisica newtoniana corretta dalla teoria della relatività di Einstein vale anche come lezione di etica, perché rammenta che nessun approdo della ricerca può assurgere a certezza indiscutibile. Parimenti, il falsificazionismo di Popper rimesso in discussione dai paradigmi di Kuhn invita alla vigilanza verso lo stesso metodo scientifico, evitandone ogni assolutizzazione.

Ciò che talora sembra difettare in certa odierna riflessione sulla rivoluzione digitale è proprio il coraggio di confrontarsi con fenomeni sconosciuti, liberandosi dai pregiudizi e andando alla ricerca delle giuste domande. Una cultura umanistica priva di dubbi rischia così di corrodere le fondamenta su cui poggia e di pregiudicare il proprio contributo allo sviluppo di una civiltà più intelligente ed insieme più giusta. L'odierna critica della società digitale, d'altronde, sembra dimenticare che la formidabile potenza computazionale dell'intelligenza artificiale

²² U. Eco, *Apocalittici e integrati. Comunicazione di massa e teorie della cultura di massa* [1964], Bompiani, Milano, 2008.

²³ In tal senso, può ritenersi condizione imprescindibile per una riflessione sulla tecnica che sia all'altezza delle sfide che ci attendono l'educazione delle giovani generazioni al dialogo tra scienze dure e tecnologiche da un lato e discipline umanistiche dall'altro. Spunti interessanti in A. DE LA GARZA-C. TRAVIS, *The STEAM Revolution. Transdisciplinary Approach to Science, Technology, Engineering, Arts, Humanities and Mathematics*, Springer, Cham, 2019. V. anche H. VAZIRI-N.M. BRADBURN, *Flourishing Effects of Integrating the Arts and Humanities in STEM Education. A Review of Past Studies and an Agenda for Future Research*, in L. Tay-J.O. Pawelsky, *The Oxford Handbook of the Positive Humanities*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2021, p. 71 ss.

²⁴ Un'interessante proposta di riattivazione del dialogo tra scienze dure e filosofia fu già formulata da P. FRANK, in *Philosophy of Science. The link between science and Philosophy* [1957], Dover, Mineola, N.Y., 2004.

²⁵ Scrive Feynman: "I think that when we know that we actually do live in uncertainty, then we ought to admit it; it is of great value to realize that we do not know the answers to different questions. This attitude of mind – this attitude of uncertainty – is vital to the scientist, and it is this attitude of mind which the student must first acquire. It becomes a habit of thought. Once acquired, one cannot retreat from it any more" (R. P. FEYNMAN, *The Relation of Science and Religion* [1956], in *The Pleasure of Findings Things Out. The best short works of Richard P. Feynman*, Basic Books, New York, 1999, p. 248).



è una delle forme in cui oggi si manifesta l'azione poetica dell'uomo, quell'azione che si oggettiva nell'attualità e continuamente trascende le proprie concrezioni, che si apre all'ulteriore produzione di realtà e di senso, così proseguendo l'opera misteriosa della creazione e/o dell'evoluzione, comunque esse siano avvenute²⁶.

Eccoci tornati alle domande iniziali: che ruolo svolge il nostro essere-persone nell'orizzonte del techno-umanesimo? In quali termini e con quali limiti può pensarsi ad una codeterminazione tra intelligenza umana ed intelligenza artificiale?

4. La costituzione tecnica della persona.

Per valutare le possibili risposte, bisogna anzitutto prendere consapevolezza che – giusta la lezione ermeneutica – quelle domande possono essere formulate a partire da un orizzonte temporale in cui i nostri processi cognitivi e decisionali sono già ibridati grazie alla quotidiana interazione con le macchine intelligenti. Bisogna poi fare i conti con la nostra intrinseca costituzione tecnica, liberarci dalla dicotomia naturale/artificiale e ritrovare nell'artificio l'espressione della nostra natura inventiva. L'uomo, d'altronde, è un animale tecnico non meno di quanto sia un animale sociale: egli trascende l'insufficienza del proprio apparato organico mediante l'azione tecnica su di sé e sull'ambiente circostante²⁷.

Questa, com'è noto, è la lezione di pensatori come Arnold Gehlen e Helmut Plessner. Eppure, al fine di comprenderne appieno il significato e soprattutto di evidenziarne la piena compatibilità con una lettura veracemente umanistica dell'esperienza umana dobbiamo far ricorso al pensiero di Henri Bergson. E ciò tanto più in considerazione del fatto che il filosofo francese è noto come critico del positivismo scienziato, come teorico del tempo vissuto, protagonista addirittura di un dibattito polemico con Einstein sul tema della simultaneità svoltosi presso la Société française de Philosophie a Parigi. Ebbero, in una delle più significative opere, "L'evoluzione creatrice", egli scrive: "Per quanto riguarda l'intelligenza umana, non si è sottolineato abbastanza che l'invenzione meccanica è stata, all'i-

nizio, la sua principale manifestazione, che ancora oggi la nostra vita sociale gravita intorno alla fabbricazione e all'utilizzo di strumenti artificiali, che le invenzioni che segnano la strada del progresso ne hanno anche tracciato la direzione. (...) Se sapessimo spogliarci di ogni orgoglio, se, per definire la nostra specie, ci attenessimo strettamente a quello che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, forse non diremmo *Homo sapiens*, ma *Homo faber*. Alla fin fine, *l'intelligenza considerata in ciò che sembra esserne il significato originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili atti a fare altri utensili, e di variarne la fabbricazione indefinitamente*"²⁸.

Il vero è che, se l'esistenza dell'uomo, come insegna la psicoanalisi, è connotata da una mancanza originaria²⁹, questa si esprime tanto nella domanda di senso³⁰ quanto nella ricerca di soluzioni tecniche che impattano sulla vita della persona. In tal senso, anche la creazione di macchine intelligenti rappresenta una risposta alla nostra costitutiva incompletezza. Si pensi al fatto che il nostro mondo si sta riempiendo di macchine parlanti: se è vero che il parlare dell'uomo si esprime anzitutto mediante la voce, e solo successivamente tramite la scrittura, si direbbe che egli stia escogitando dispositivi tecnici che si pongono al suo cospetto nel modo che gli è più congeniale: facendosi parola che può essere udita.

Il che non significa, evidentemente, che si possa confondere un *voicebot* con una voce umana e, soprattutto, non esclude che sulla contaminazione con l'intelligenza artificiale si debba ragionare con prudenza. Si pensi, ad esempio, alle teorie del transumanesimo, che auspicano che l'uomo raggiunga performance simili a quelle delle macchine pensanti, implementando artificialmente la propria costituzione biologica³¹. Simili progetti di ibridazione biotecnologica lasciano perplessi sul piano teoretico, prima che etico: essi, infatti, misurano l'intelligenza con il metro della capacità di calcolo, così riducendo la difettività a difettosità, a deficit performativo di una macchina umana troppo naturale e troppo

²⁶ Una lettura originale ed equilibrata della costituzione tecnica dell'uomo può leggersi in M. MAGATTI, *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Feltrinelli, Milano 2018.

²⁷ V. ad es. A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940-1959], Klostermann, Frankfurt am Main, 2016; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928], de Gruyter, Berlin Boston, 1975.

²⁸ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, Rizzoli, Milano, 2012, p. 138.

²⁹ J. LACAN, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Paris 1973, II e III, p. 21 ss.

³⁰ Una fine indagine in chiave giusfilosofica sul tema della domanda di senso è offerta da B. ROMANO, *Forma del senso. Legalità e giustizia*, Giappichelli, Torino, 2010.

³¹ Per tutti, v. R. KURZWEIL, *The Singularity is Near. When Humans transcend Biology*, Penguin Books, New York, 2005, ma già *The Age of Spiritual Machines. When Computers exceed Human Intelligence*, Penguin Books, New York, 2000.

poco implementata tecnicamente. In tal modo, essi svalutano quelle caratteristiche tipiche della persona umana – la sua fisicità, la sua intelligenza emotiva, le molte espressioni della sua ontologica difettività – di cui l'intelligenza artificiale è priva³².

È dunque la disincarnata funzionalità della macchina pensante ad esaltare il pregio della difettività della persona e ad indurci a contemplare senza timore la possibilità di una contaminazione tra l'intelligenza naturale e quella artificiale.

5. La persona incarnata, l'orizzonte della storia e la bussola dei principi.

Il superamento di sbarramenti dottrinari e pregiudizi ideologici e l'apertura all'idea di una tale contaminazione certo non garantisce che si facciano scelte prudenti ed appropriate. E certo il diritto è chiamato a svolgere una funzione essenziale, prevenendo, a livello nazionale e soprattutto sovranazionale, regole, limiti, sanzioni. L'esperienza giuridica del nostro tempo fornisce un utile suggerimento: prima di discutere sul contenuto delle regole, bisogna forse imparare un nuovo modo di regolare.

Esemplare, in tal senso, risulta l'esperienza della nostra Costituzione, la cui ispirazione personalista è stata già richiamata. Si pensi al ruolo in essa assunto dai principi: diversamente dal legislatore moderno, convinto di poter azzerare l'incertezza del futuro grazie ad un corpus di leggi pronto a fornire soluzioni per ogni caso, il nostro costituente fa professione di realismo, prende atto della varietà e mai definitiva anticipabilità dell'esperienza, in un certo senso si riconcilia con l'idea dell'incertezza, che il diritto moderno aveva rifiutato³³. Nella società complessa, poi, il nuovo finisce per sottrarsi ad ogni capacità previsionale, fino a far sfumare la stessa linea di separazione tra l'astratto e il concreto, su cui si regge il classico ordine logico del diritto. Di qui la lezione dei Padri della nostra Costituzione: i principi offrono una bussola per garantire la dignità della persona orientandosi nel mare dell'incertezza.

Alla lezione dei nostri costituenti va ad affiancarsi la visione della regolazione che sembra ispirare di recente il legislatore europeo. Si pensi alla Bozza di Regolamento europeo in materia di intelligenza artificiale, attualmente all'esame del Parlamento europeo. In parte del testo, il legislatore preferisce individuare obiettivi di *compliance*, lascian-

do agli operatori una discrezionalità nella scelta delle più idonee modalità per raggiungerli. Viene così adottato un approccio legislativo flessibile e aperto alla condivisione, con tutti gli attori coinvolti, delle soluzioni tecnologiche più idonee a raggiungere quegli obiettivi, anche alla luce dell'evoluzione delle conoscenze e della diffusione di buone pratiche. Il diritto assume così un'attitudine realistica, dandosi modo e tempo di osservare i fenomeni, registrarne i cambiamenti, costantemente adeguare la disciplina, sempre tenendo lo sguardo orientato ai principi. Tale preferenza per una regolazione flessibile e dinamica si coglie in particolar modo nella previsione di spazi di sperimentazione normativa (*regulatory sandboxes*) che consentono lo sviluppo e il testing di nuovi sistemi di intelligenza artificiale in un'area protetta, in cui gli organi di controllo possano monitorare l'impatto delle innovazioni sugli interessi meritevoli di tutela³⁴.

Ebbene, la lezione consegnataci dal diritto contemporaneo può risultare utile per chi oggi si interroghi su potenzialità e rischi per la nostra persona nella prospettiva di una codeterminazione tra la nostra intelligenza e quella artificiale. Assumere un atteggiamento ideologico di chiusura nei confronti dell'innovazione significa negare la nostra stessa costituzione tecnica. Limitarsi a lanciare l'allarme circa il fatale destino della presunta governamentalità algoritmica significa ignorare gli strumenti a disposizione per esigere la tutela dei nostri diritti. Siamo piuttosto chiamati, come giuristi e come cittadini, a recuperare la migliore lezione della scienza moderna: mettere da parte i nostri pregiudizi, trasformare le nostre certezze in ipotesi ed avere l'umiltà di metterle alla prova. Senza mai dimenticare, naturalmente, che anche lo scienziato ha una responsabilità e che in ogni suo esperimento ne va del destino dell'animale tecnico che noi siamo.

In tal senso, spetta proprio al diritto introdurre principi e regole per questi 'tempi nuovi', avendo sempre cura della nostra difettività: nel regolare l'intelligenza artificiale come nel garantire condizioni di vita dignitose, nell'impedire che l'uomo venga consegnato a decisioni algoritmiche come nel farsi carico dell'indigenza di chi soffre e che non ha neanche la forza di far risuonare la propria voce attraverso la maschera. Pur mantenendo lo sguardo aperto al futuro, è anzitutto a questa voce muta che il diritto deve porgere l'orecchio, se, anche in tempi che cambiano velocemente, vuole continuare a prendere la persona sul serio.

³² Sull'essere-corpo come esperienza propriamente umana, fini riflessioni in J.-L. NANCY, *Corpus*, Métailié, Paris, 2000, ad es. p. 97 ss.

³³ Sul punto v. per tutti P. GROSSI, *Oltre la legalità*, Laterza, Roma-Bari, 2020, p. 14 ss.

³⁴ S. RANCHORDAS, *Experimental Regulations for AI: Sandboxes for Morals and Mores*, in "Moral+Machines", 2021, p. 86 ss.

