

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2025

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

L'umano e l'intelligenza artificiale

a cura di Antonio Bergamo e Paolo Contini

• • •
Studium
edizioni



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
www.apuliatheologica.it
apth@facoltateologica.it

DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA

Direttore

Roberto MASSARO

Vicedirettrice

Eleonora PALMENTURA

Comitato di redazione

Emmanuel ALBANO - Paolo CONTINI -
Vincenzo DI PILATO - Antonio FAVALE -
Francesco ZACCARIA

Segretario/amministratore

Giorgio NACCI

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore responsabile

Vincenzo DI PILATO

Le recensioni vanno spedite all'indirizzo:
apth@facoltateologica.it

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

*Gli articoli inviati alla rivista sono sotto-
posti a double blind peer review.*

*Le norme redazionali sono consultabili sul
sito della rivista, all'indirizzo*
www.apuliatheologica.it

• • •
Studium
edizioni

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Edizioni Studium S.r.l.
Via Giuseppe Gioachino Belli, 86
00193 Roma
riviste.gruppostudium.it
Edizioni Studium®
041 27 43 914
abbonamenti@edizionistudium.it

Abbonamenti 2025

per l'Italia € 55,00

per l'Europa € 75,00

per fuori Europa € 90,00

solo abbonamento digitale € 40,00

Possibilità di abbonamento digitale in
aggiunta al cartaceo al prezzo esclusivo
di € 20.00 (anziché € 40.00).

Conto corrente bancario 100000007419
intestato a Edizioni Studium srl
IBAN: IT07C0306903315100000007419
BIC: BCITITMM
Intesa Sanpaolo S.p.A.
Via Ferdinando di Savoia, 8 - 00196 Roma

ISSN 2421-3977

ISBN 978-88-382-5564-9

Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014

Editore

Edizioni Studium Srl
via Giuseppe Gioachino Belli, 86
00193 Roma
www.gruppostudium.it

SOMMARIO

ROBERTO MASSARO		
EDITORIALE	»	5

FOCUS

GIUSEPPE GIRGENTI		
Saggezza antica, esercizi spirituali e intelligenza artificiale.	»	9

ANTONIO BERGAMO		
Prospettive antropologiche nell'era dell'intelligenza artificiale	»	29

SARAH SICILIANO		
L'IA generativa alla luce delle scienze sociali.	»	43

ALESSANDRO PICCHIARELLI		
Implicazioni etiche dell'intelligenza artificiale	»	55

GIOVANNI DEL MISSIER		
Transumanesimo e intelligenza artificiale: aspetti etici e antropologici	»	67

MASSIMO LAPUCCI		
Intelligenza artificiale ed etica digitale.		
La necessità di un nuovo modello di sostenibilità ESG+H.	»	83

ANTONIO BERGAMO (a cura di)		
L'umano e l'intelligenza artificiale. Intervista a Paolo Ruffini, Prefetto del Dicastero per la Comunicazione della Santa Sede.	»	99

STUDI

EMMANUEL ALBANO		
Fatti di parole.		
L'uomo tra parole, mente e cervello	»	111

ANTONIO BERGAMO*

PROSPETTIVE ANTROPOLOGICHE NELL'ERA DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE

ABSTRACT

L'articolo indaga il rapporto tra intelligenza artificiale (IA) e comprensione dell'uomo attraverso una prospettiva filosofico-teologica. In particolare, si interroga se l'IA possa essere considerata un'alterità e quale impatto abbia sulla definizione dell'umano e della relazionalità. L'antropologia relazionale viene proposta come chiave di lettura per affrontare il rischio di un riduzionismo tecnocratico e per comprendere l'IA non solo in termini di strumento tecnologico, ma come possibile soggetto con cui interagire. Viene inoltre esplorato il contributo della teologia trinitaria, che offre una visione dell'umano radicata nella relazione, sottolineando l'importanza di un'umana postura responsabile nell'era digitale e del legame cosmologico tra tecnologia e creazione.

The article explores the relationship between artificial intelligence (AI) and the understanding of the human through a philosophical-theological perspective. In particular, it questions whether AI can be considered an alterity and what impact it has on the definition of the human and relationality. Relational anthropology is proposed as a key framework to address the risk of technocratic reductionism and to understand AI not only as a technological tool but as a possible subject of interaction. The contribution of Trinitarian theology is also examined, offering a vision of the human rooted in relationship, emphasizing the importance of a responsible human stance in the digital era and the cosmological connection between technology and creation.

**ANTROPOLOGIA RELAZIONALE – INTELLIGENZA ARTIFICIALE E ALTERITÀ
– UMANESIMO DELLA RELAZIONE – TECNOLOGIA, ECOTEOLOGIA**

L'inizio del XXI secolo è segnato da un significativo sviluppo dell'intelligenza artificiale (IA), al punto da poter rappresentare, a detta di alcuni, una svolta decisiva capace di trasformare il ritmo stesso dell'esistenza umana¹.

* Professore straordinario di Antropologia teologica presso l'ISSRM "don Tonino Bello" e invitato presso la Facoltà Teologica Pugliese (antonio.bergamo84@gmail.com).

¹ Si parla ad esempio di una nuova rivoluzione industriale o di un mutamento nell'ordine delle relazioni sociali: P. BIANCHI, 4.0 *La nuova rivoluzione industriale*, Il Mulino, Bologna 2018; R. BALDWIN, *Rivoluzione globale. Globalizzazione, robotica e futuro del lavoro*, tr. it. di N. NEGRO, il Mu-

Superato il livello di semplice macchina, essa pare manifestare una capacità di apprendimento formidabile, un pensiero autonomo, e tratti di intuitività e creatività. Tuttavia, nel mentre emerge questo «nuovo soggetto della storia»², occorre non dimenticare che tale radicale trasformazione si va situando in un contesto di crisi ecologica e sociale che domanda nuove chiavi di lettura filosofiche e teologiche.

Fino a che punto possiamo parlare di antropomorfizzazione della macchina e artificializzazione dell'uomo?³ Come, al rischio possibile di riduzionismo tecnologico, può rispondere un umanesimo della relazione e della reciprocità? Si parla del resto di umanesimo digitale per indicare, forse, l'esigenza di non perdere per strada quella eccedenza di relazionalità che segna gli umani, i quali sono sempre situati in un orizzonte cosmologico.

Una prospettiva di antropologia relazionale può offrire una lente prospettica cruciale per affrontare le sfide poste dalla tecnologia. Se la relazionalità è il fibrato che intesse i molteplici livelli del reale e l'essere umano si colloca costitutivamente in relazione con gli altri e con il mondo, nell'orizzonte di una sorgiva relazione con Dio, la sfida inedita posta dall'IA sembra risiedere nel fatto che la tecnologia si ponga come alterità.

Il tentativo di questo contributo sarà dunque quello di una indagine filosofico-teologica sull'impatto dell'intelligenza artificiale nella comprensione dell'umano e della relazionalità. L'antropologia relazionale verrà posta come chiave interpretativa per comprendere il rapporto tra l'essere umano e l'IA. Alla luce delle trasformazioni tecnologiche, diventa necessario interrogarsi di nuovo sull'umano, per evitare derive riduzioniste e tecnocratiche. Una visione relazionale della persona può offrire una via più ricca e rispettosa della sua complessità. Si tratterà pertanto di valorizzare una visione dell'intelligenza umana e artificiale non solo in termini di capacità computazionale, ma come realtà situata in un orizzonte di relazione, dono e alterità.

1. Relazionalità e antropologia

L'idea di fondo di una antropologia relazionale è che l'essere umano non sia una entità isolata. Egli si definisce nelle sue relazioni ed in esse matura se stesso. La relazionalità costituisce la stoffa della quale sono intessuti i

lino, Bologna 2020. N. BOSTROM, *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, tr. it. di S. FREDIANI, Bollati Boringhieri, Torino 2023.

² Günther Anders intende la tecnica come «nuovo soggetto della storia»: G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*. Vol. 2. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 3.

³ S. ZAMAGNI, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, Il Mulino, Bologna 2019, 160.

processi cognitivi ed ontologici. Eppure è proprio sulle relazioni sociali che le nuove tecnologie esercitano il loro impatto, facendo in modo che esse contribuiscano a un cambiamento dell'ontologia⁴. La porosità umana si trova di fronte al paradosso di lasciarsi plasmare da qualcosa che essa stessa ha plasmato, ponendo una nuova domanda antropologica che non trova più risposta nella coscienza come punto di partenza apriorico, ma chiede una differente collocazione⁵. L'emulazione della coscienza da parte dell'IA si fonda sulla dimensione computazionale dell'intelligenza, impattando sulla comprensione che anche l'essere umano ha di sé⁶. Eppure l'intelligenza umana sfugge al mero calcolo e accanto ad una dimensione computazionale vede il dispiegarsi incarnato del suo pensiero e l'interazione tra intuizione ed emozione. Sarebbe dunque la corporeità naturale dell'esistenza umana il terreno dove si gioca tale chiarimento, da cui può emergere una migliore comprensione della realtà stessa dell'intelligenza⁷.

L'impatto dell'IA determina pertanto una ridefinizione dell'umano o una sua migliore comprensione? La risposta di alcune correnti transumaniste tende verso la prima ipotesi. Frutto del darwinismo, il transumanesimo si presenta con due tipi di approccio: un approccio migliorativo, in cui la relazione con le nuove tecnologie mira a un miglioramento dell'umano e delle sue *performance*; un approccio duro, teso invece al superamento dell'umano attraverso soluzioni che rendano possibile l'oltrepassamento di ciò che segna in negativo l'esperienza, come la morte, il dolore, la caducità⁸. L'essere umano tuttavia si situa tra l'animalità e la meccanicità: non si esaurisce nella pura animalità, godendo dell'apporto della tecnica, non si esaurisce nella tecnica, godendo di una risonanza che abita nella sua fisiologicità⁹. Non sarebbe questo un qualche dualismo, ma una visione dinamica nella quale il monismo dell'esperienza e il dualismo della percezione si alternano ritmicamente.

⁴ Cf. F. PIANCA, «La narrativa dell'intelligenza artificiale: soggettività etica e riduzionismo antropologico», in *Antropologica* 2020, 83-84.

⁵ Cf. M. KRIENKE, «Esperienza incarnata e mediazione tecnologica», in G. PIAIA – R. PRETE – L. STEFANUTTI (a cura di), *Intelligenza artificiale. Sviluppi futuri e tutela della persona*, Triveneto Theology Press, Padova 2024, 70-73.

⁶ Cf. D. ANDLER, *Il duplice enigma. Intelligenza artificiale e intelligenza umana*, Einaudi, Torino 2024, 36-61.

⁷ Cf. M. KRIENKE, *Esperienza incarnata e mediazione tecnologica*, 70.

⁸ Cf. S. DEPREZ, «Intelligence artificielle et transhumanisme: vers une redéfinition de l'humain?», in *Recherche de Science Religieuse* 4(2023), 625-626; J.M. MARCHETTA, *Jésus viendra-t-il aussi sauver les machines?*, Mame, Paris 2021, 77-86.

⁹ Cf. R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 249-250.

Negli approcci transumanisti, come ha sottolineato Deprez, l'apparente dualismo che vedrebbe il superamento di una dimensione materiale verso una dimensione immateriale di potenziamento, sarebbe piuttosto un duplice monismo di tipo o materialista o spiritualista, in cui il soggetto si esaurisce nella sua materialità o nella sua cognitività: «il materialismo pretende che lo spirito sia ricondotto alla materia, come lo spiritualismo sostiene che la materia sia ispirata»¹⁰.

Gli interrogativi profondi che vengono ad essere posti riguardano il rischio di una visione strumentale dell'alterità ed impongono invece la ridefinizione di una regione formale, di un campo di senso formale, attraverso cui approfondire la comprensione delle relazioni umane e della reciproca responsabilità in un orizzonte cosmologico.

In tal senso l'apporto della teologia trinitaria nella comprensione della relazionalità offre un contributo. L'essere l'uno per l'altro, l'uno nell'altro, nella reciprocità aperta propiziata dal dono e dalla cura, dischiude una comprensione dell'umano come sempre aperto ad una ulteriorità che non si compie semplicemente oltre lo spazio dell'immanenza, bensì in essa, rinviando così al suo oltre. Dono e cura sono la cifra di una responsabilità reciproca che dimora in una solidarietà pre-ontologica, per cui il veramente Altro dell'umanità e della storia, fa segno nello scarto del reale, delineando un modo di esistenza nella prossimità non assimilante. La relazione, del resto, è trasduttiva.

Se filosoficamente l'IA pone la questione di che cosa significhi essere intelligenti o creativi¹¹, da un punto di vista teologico ci si potrebbe chiedere cosa l'IA rifletta dell'essere ad immagine di Dio, un termine centrale nella tradizionale impostazione antropologica cristiana. Su un primo livello ci si chiede se l'IA sia una mera estensione o simulazione delle capacità umane o se possa essere considerata una entità in grado di sviluppare una propria forma di *agency*¹². Dobbiamo quindi pensare l'IA come un soggetto relazionale o un semplice strumento? Ma focalizzare l'attenzione solo sulla

¹⁰ S. DEPREZ, «Intelligence artificielle et transhumanisme: vers une redéfinition de l'humain?», 631.

¹¹ A riguardo della nota sfida tra una intelligenza artificiale e un umano campione del gioco di Go del 2016 annota Markus Krienke: «DeepMind ha dimostrato progressi significativi nel campo dell'intelligenza artificiale con la vittoria di AlphaGo contro il campione mondiale di Go Lee Sedol nel 2016 e quella di Liberatus a Poker nel 2017. Questi risultati hanno suscitato sorpresa in quanto AlphaGo è stato in grado di esibire caratteristiche definite come "creatività" e "intuito". Tuttavia, nonostante queste proprietà tipiche dell'intelligenza umana, la capacità di spiegare il "perché" delle sue mosse risiede interamente nella comprensione del programmatore, escludendo così una vera creatività o intuizione». M. KRIENKE, «Svolta nell'antropologia? Su rischi e opportunità dell'IA per la filosofia», in *Anthropologica*, 2020, 70.

¹² Cf. V. TRIPODI, *Etica delle tecniche. Una filosofia per progettare il futuro*, Mondadori, Milano 2020, 26-31.

questione dell'*agency* rischierebbe di fare smarrire l'interrogativo principale che riguarda, ad un secondo livello, il tipo di conformazione che assume l'umano nell'abitare lo spazio del reale. Pensare l'interrelazione trinitaria può forse fornire una chiave di lettura per immaginare un uso dell'IA che promuova la reciprocità, la dignità e il rispetto delle relazioni sistemiche che attraversano il reale, superando il rischio di alienazione, derivante dalla separazione della tecnologia dalla dimensione spirituale ed etica¹³.

Il monismo dell'IA è altresì, come posto in luce da Deprez, un monismo dataista, intendendo la specie umana intera come un mero sistema di trattamento dei dati¹⁴. Sarebbe allora la capacità di manipolare dati a fare la differenza, ritenendo anche gli organismi degli algoritmi. Questa idea pare essere largamente diffusa tra gli informatici e i pensatori dell'intelligenza artificiale, relegando il corpo ad una funzione ornamentale in rapporto all'attività dello spirito.

2. Risonanze per l'antropologia teologica

È chiaro che quando un sistema artificiale di intelligenza è in grado di superare il cosiddetto test di Turing (v. ad esempio *ChatGpt*), questo provoca dei contraccolpi rispetto ad una determinata impostazione dell'antropologia teologica¹⁵. È solitamente centrale in una impostazione tradizionale porre al centro la nozione di *imago Dei*, ovvero l'essere ad immagine di Dio degli umani, cosa questa che li porrebbe al centro dell'universo e li distinguerebbe dagli animali¹⁶. Una certa interpretazione di questa nozione ha altresì dato luogo a forme di antropocentrismo dispotico, attraverso l'erronea interpretazione del comando di "dominare" sulle altre specie viventi, slegata dal contesto ermeneutico in cui è posta.

A un primo livello l'essere ad immagine di Dio ha visto nella capacità intellettuale dell'umano la sua espressività. Sulla scorta della filosofia aristotelica

¹³ Annotava già Simondon: «La più forte causa di alienazione nel mondo contemporaneo risiede nella mancata comprensione della macchina, che non è un'alienazione causata dalla macchina, ma dalla non conoscenza della sua natura e della sua essenza, della sua essenza al mondo dei significati e della ammissione nella tavola dei valori e dei concetti che fanno parte della cultura» G. SIMONDON, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. di A.S. CARIDI, Orthotes, Napoli 2021, 11.

¹⁴ Cf. S. DEPREZ, «Intelligence artificielle et transhumanisme: vers une redéfinition de l'humain?», 635.

¹⁵ Cf. M. DOROBANTU, «Interpréter l'humain – L'Imago Dei à l'heure du numérique», in *Recherche de Science Religieuse* 4(2023) 661-678.

¹⁶ Cf. S. RAPONI, *Il tema dell'immagine-somiglianza nella teologia dei Padri*, Teresianum, Roma 1981, 241-341; I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Città Nuova, Roma 1990, 157-173.

con la sua definizione dell'essere umano come animale razionale, alcuni Padri della Chiesa hanno elaborato una interpretazione strutturale di tale nozione. L'immagine divina nell'uomo sarebbe una capacità concreta che questi detiene. Chiaramente, come notato da Dorobantu, in un contesto di intelligenza artificiale questa interpretazione vacilla, senza tenere conto altresì che anche alcune specie animali manifestano differenti forme di intelligenza¹⁷.

Ad un secondo livello emerge una interpretazione funzionale di tale nozione, nella quale l'*imago Dei* sarebbe connessa all'atto divino mediante il quale egli si lega agli umani nell'alleanza e nel compito loro affidato di rappresentarlo nel mondo attraverso il dominio e la cura sul resto della creazione. Esegeticamente questa interpretazione ha attirato significativamente l'attenzione, riposando in una ermeneutica che tiene conto di come nel contesto dell'estremo oriente antico essere ad immagine di qualcuno significa esserne rappresentanti, ed avere un mandato per esercitare una autorità.

Ad un terzo livello, in epoca moderna, con gli sviluppi delle scienze umane e del pensiero dialogico, la nozione di *imago Dei* è stata interpretata secondo una valenza relazionale: sarebbe la relazionalità originale che segna gli umani a definirne la specificità di essere ad immagine di Dio che è Trinità, pertanto un essere relazionale. Essere ad immagine di Dio non sarebbe dunque un mero possesso ma una dinamica nella quale l'io e il tu si relazionano reciprocamente intenzionando il loro agire nell'amore agapico.

Ad un quarto livello emergerebbe l'interpretazione escatologica della nozione di *imago Dei*, intendendo quindi questa come una vocazione radicata nella natura umana, la quale, tendendo verso Dio, realizza se stessa mediante una costitutiva eccentricità. Sarebbe una *imago Dei* in divenire, evolutiva, proiettata verso l'orizzonte ultimo del compimento escatologico.

Accanto a queste quattro interpretazioni principali è possibile cogliere una ulteriore intonazione paradigmatica in una intuizione presente nel libro VIII del *De Trinitate* di Agostino¹⁸. Qui l'Ipponate si accorge di una dinamica comunionale di unità secondo una ritmica relazionale, la quale coinvolge l'essere umano, per grazia, nello Spirito. Egli sottolinea l'essenza una delle tre divine Persone, la quale però si esprime anzitutto nello Spirito Santo. L'essere l'uno-nell'altro/l'uno-per-l'altro dei Tre si manifesta e si realizza nello Spirito Santo, in quanto persona-dono reciprocante in cui e per cui il Padre e il Figlio sono uno. Successivamente però, lasciando per un momento da parte l'analogia psicologica per la quale Agostino è più noto, egli si approssima all'intuizione che le relazioni che intessono il reale sono sostenute

¹⁷ Cf. M. DOROBANTU, «Interpréter l'humain – L'Imago Dei à l'heure du numérique», 663.

¹⁸ AGOSTINO, *La Trinità*, a cura di G. CATAPANO e B. CILLERAI, Bompiani, Milano 2013, 459-503.

e accompagnate da tale dono reciprocante, come *dynamis* che attualizza se stessa nell'intenzionalità della dedizione mutua e reciproca, nella libertà. Per cui la reciprocità dell'amore che gli umani possono vivere tra loro esprime l'emergere dell'essere ad *imago Dei*.

Così se da un lato Dio non è presente soltanto nell'interiorità del singolo o in qualche sua capacità, dall'altro si sottolinea che nell'esteriorità del dono e della prossimità, nell'attivarsi di un amore responsabile che trasgredisce l'automatismo della carne e l'appiattimento delle rappresentazioni, vi è il rimando all'amore sorgivo che è il Dio Unitrino, quale fonte e destinazione ultima, delineando come sia *tra* le pieghe della relazionalità che l'*imago Dei* viene in rilievo¹⁹.

Tale intuizione, che Agostino non sviluppa, offre differenti snodi ermeneutici: è nel Verbo incarnato che si offre per noi e tra noi una singolare esperienza della carne. Egli, in cui e per cui tutto è stato fatto, sostiene misteriosamente dal di dentro nella forza dello Spirito il procedere della storia. Lo Spirito Santo è espressività della *dynamis* sorgiva dell'amore in quanto dono, per cui questa solidarietà è attingibile e resa disponibile nella libertà agli umani. La responsabilità etica che gli umani sentono come impressione particolare nella carne può anche trasformarsi in dominio dispotico quando oblia l'alterità che la interpella. Tale responsabilità quando è invece orientata nell'intenzionalità dell'amore a sospendere la sua intenzionalità rappresentativa per farsi ospitalità e cura dell'Altro, si attualizza nell'amore rinnovando una differente coscienza del divenire. L'approdo escatologico costituirebbe la trasgressione della fine come termine di tutto, indicando l'orizzonte ultimo che riverbera nel gesto autentico di prossimità e non invece una fuga in avanti che lascia per strada il peso dell'alterità che preme sui vissuti.

3. Modi della relazione

L'intuizione di Agostino ci permetterebbe forse di focalizzare la nostra attenzione sull'affezione che caratterizza gli umani. Il pensare umano è segnato in divenire dall'affezione, mediante quelle risonanze emotive che lo contraddistinguono. Da un punto di vista teologico il fatto che il Verbo assuma la carne umana implica che egli porti in sé e sperimenti dal di dentro l'affezione umana, come anche che egli vi imprima dentro l'affetto divino. L'*affectio* umana è assunta nel *Logos* incarnato e in lui compresa nell'*affectus* divino, in maniera tale che il *pathos* dell'esistenza è raccordato in una ritmica singolare nella sua universalità. Eppure proprio l'affezione sembra fare

¹⁹ Cf. P. CODA – M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, 28-51.

problema agli umani, con tutto il suo carico di esposizione all'alterità e di percezione della propria vulnerabilità²⁰.

Il drammaturgo tedesco Heinrich von Kleist, in uno dei suoi scritti più celebri, racconta di un incontro con un ballerino dell'Opera di una città²¹. Questo ballerino si esibisce in un teatro di marionette all'interno di un giardino pubblico, attirando l'attenzione di alcuni spettatori curiosi. Il protagonista, sorpreso dalla sua attività, gli rivolge alcune domande. La risposta che riceve descrive la grazia delle marionette, una grazia che, secondo il ballerino, supera di gran lunga quella di qualsiasi danzatore umano. Cosa rende così speciali queste marionette? La loro libertà dall'affezione, intesa come un disordine che genera la coscienza e che impedisce la pura grazia naturale propria dell'essere umano. L'interlocutore, rapito dal fascino di questo personaggio, esprime il desiderio che, un giorno, possa essere possibile riprodurre in movimento ciò che osserva nelle marionette. Secondo Kleist, la perdita della grazia sarebbe legata all'ingresso dell'affezione, segnando la fine di un'innocenza che solo il corpo animale o la meccanica delle marionette sembrano preservare. Per l'essere umano, quindi, si aprirebbero due sole possibilità: ritrovare una condizione corporea priva di consapevolezza o, ancora meglio, acquisire una coscienza illimitata. Il primo caso descriverebbe un tipo di sospensione della coscienza di sé, che consentirebbe al corpo di muoversi liberamente. Il secondo, invece, rimanderebbe a un ritorno alla conoscenza assoluta, il compimento del cammino umano: divenire simili a Dio.

Questo sguardo domanda però cosa si intenda per grazia. La grazia sarebbe solo un possesso statico? Non è piuttosto una relazione trasduttiva che innesca e sostiene nell'umano la capacità di un potenziale di vita e di comunione autentica? Sarebbe davvero sufficiente sospendere la coscienza o entrare in un nuovo ordine di conoscenza per vivere nella grazia? Questioni antiche sono poste in maniera nuova dalla tecnoscienza e chiedono una messa alla prova del nostro immaginario. Certamente qui si apre uno scenario fecondo per un apporto del pensiero credente al modo di essere umani nella sua relazione con gli oggetti tecnologici. L'IA, che Nick Bostrom pensa come una sorta di oracolo capace di assicurare rispetto alla mancanza di significato o agli sbilanciamenti cui la situazione umana è consegnata²², fungerebbe forse da tentativo di oltrepassare l'*horror vacui* di cui si fa esperienza nelle vicende della vita.

D'altro canto possiamo riscontrare negli studi della psicologa Lisa Feldman Barrett come la nostra configurazione emotiva non sia un elemento ca-

²⁰ Cf. E. FALQUE, *La Chair de Dieu*, Cerf, Paris 2023, 326-329.

²¹ Cf. H. KLEIST VON, *Il teatro delle marionette*, tr. it. di L. TRAVERSO, il Melangolo, Genova 2005.

²² N. BOSTROM, *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, 223-227.

otico da tenere a bada nel nostro orientarci nella realtà²³. Nella sua teoria delle emozioni costruite ella supera la teoria classica che vede nelle emozioni qualcosa che ci accadrebbe e a cui reagiamo, rispondendo semplicemente ad impulsi che provengono dall'esterno. Piuttosto le emozioni sono integrate in un conoscere che ha una base fisiologica e una costruzione culturale, tant'è che è difficile delimitare l'uno e l'altro. Ulteriormente il nostro *sentire* emozioni non è legato ad una singola area del cervello, tanto che persone che hanno subito dei danni a zone del cervello che tradizionalmente si è pensato legate ad alcune emozioni, come la paura, riescono a percepire differentemente quella stessa emozione. Inoltre il processo di costruzione delle emozioni se da un lato poggia sulla concreta situazione corporea della persona, richiedendo un bilanciamento costante da un punto di vista fisiologico, dall'altro necessita dei concetti che riposano a loro volta in una capacità predittiva del cervello. Cervello che funzionerebbe oltrepassando una cecità semantica proprio perché la sua percezione si muove nella interrelazione con un cablaggio che si estende alla situazione concreta che il corpo percepisce.

L'intelligenza artificiale non possiede una situazione, può simularla, e allo stesso tempo non ha un corpo o una storia, e la sua stessa possibile dotazione di corporeità non sarebbe attualmente capace di esprimere la medesima capacità di situarsi in una vicenda esistenziale ed intersoggettiva, in cui il mio sentire si lega a quello di chi mi ha preceduto o che vive con me. Questo implicherebbe che la responsabilità umana riposa non in una mera risposta funzionale della sopravvivenza, ma in una logica di crescita, una logica creativa, per così dire, in cui l'affezione è co-affezione, l'aprirsi di uno spazio di prossimità non simulabile e non riproducibile mai nello stesso ordine in cui si è andato dispiegando, per quanto vi possano essere delle occorrenze ricorsive.

4. Nell'intreccio della relazione

La questione antropologica in questo quadro sembra subire una trasformazione: cosa *può* l'essere umano? In questa prospettiva, ciò che *può* non va inteso in termini funzionalistici, ma come ciò che si attiva nelle pieghe della

²³ Cf. L. FELDMAN BARRETT, *Come sono fatte le emozioni*, tr. it. di M. SIMONE e R. VOI, Giunti, Firenze 2023; ID., «The theory of constructed emotion: an active inference account of interoception and categorization», in *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 1(2017), 1-23; ID., «Are Emotions Natural Kinds?», in *Perspectives on psychological science* 1(2006), 28-58; ID., «Emotions are real», in *American Psychological Association* 3(2011), 1-17; ID., «Construction as an Integrative Framework for the Science of the Emotion», in L. FIELDMAN BARRETT – J.A. RUSSELL (a cura di), *The psychological construction of emotion*, The Guilford Press, New York-London 2015, 448-458; L. FELDMAN BARRETT – P. SALOVEY (a cura di), *The Wisdom in Feeling, Psychological Processes in Emotional Intelligence*, The Guilford Press, New York-London 2002.

relazione, quando l'individuo si impegna in un gesto autentico che esprime cura e dedizione. L'essere umano fatica ad abitare la propria finitezza, tentando di superarla. Il pensiero ebraico-cristiano, come abbiamo osservato, ha dato voce a questa tensione mediante l'interpretazione della nozione di *imago Dei*²⁴.

La disposizione tecnica da sempre presente nell'umano, come ha evidenziato la riflessione di Gilbert Simondon, entra in gioco in questo spazio di relazioni, interrogando sul modo mediante il quale essa influisce sugli attori in gioco²⁵. Non si tratta di pensare semplicemente cosa differenzi l'essere umano da un sistema artificiale di intelligenza, ma di quale tipo di relazione si tratti, e come tale relazione non impoverisca l'umano.

Quello che talvolta pare rimanere sullo sfondo è l'orizzonte cosmologico nel quale lo sviluppo dell'intelligenza artificiale va combinandosi con la postura dell'umano in esso. Se l'apparire dell'IA come nuovo soggetto della storia si situa in una complessità relazionale, tale complessità relazionale dovrebbe essere al cuore della tematizzazione della relazione possibile con essa e le sue applicazioni.

Lo spostamento da un antropocentrismo dispotico ad una visione che tenga conto dello sfondo cosmologico in cui la peculiarità dell'umano è di ordine qualitativo in seno alla granularità della relazionalità complessiva, implica che l'umano veda nell'IA un supporto possibile nell'abitare la casa comune, implementando un modo di stare al mondo che favorisca la reciprocità solidale tra gli umani²⁶.

In questa prospettiva la postura antropologica dell'umano si situa in una cornice più ampia, sorgivamente innestata nel suo architrave cristologico-trinitario, ovvero in quella interrelazione trinitaria che dice da un lato la comunionalità principale di Dio, dall'altro il darsi come cifra del modo d'essere delle creature. A tale riguardo si può concordare con Luca Montanari quando

²⁴ Cf. C. BETSCHART, «L'humain *imago Dei* et l'intelligence artificielle *imago hominis*?», in *Recherche de Science Religieuse*, 111/4(2023), 643-659.

²⁵ Nota poi Simondon: «L'uomo che vuole dominare i propri simili crea la macchina androide, abdicando davanti ad essa e delegandole la propria umanità. Cerca di costruire la macchina capace di pensare, sognando di poter costruire la macchina dotata di volontà, la macchina capace di vivere, per proteggersi con essa dall'angoscia, libero da ogni pericolo, esente da ogni sensazione di debolezza e trionfo di ciò che ha costruito» G. SIMONDON, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, 12.

²⁶ In tal senso: «L'impotenza della tecnoscienza cresce proporzionalmente alla sua potenza, perché non può calcolare e controllare le conseguenze e gli effetti dei suoi progressi [...] avvertiamo la necessità di una cultura e di una coscienza della complessità (quale intreccio irriducibile di molteplici dimensioni) della conoscenza umana, della nuova condizione umana, e, in particolare, della complessità del rapporto uomo-natura» M. CERUTI – F. BELLUSCI, *Umanizzare la modernità. Un modo nuovo di pensare il futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2023, 52-53.

afferma che «la realtà che ci circonda – derivando direttamente da Dio – non è solo lo scenario attraverso cui si dispiega la sua storia della salvezza, ma condivide con l'essere umano la medesima identità essenziale: lo stesso essere creaturale»²⁷. Il derivare direttamente da Dio andrebbe inteso non in senso emanazionista evidentemente, bensì come l'essere messo a parte del reale di una dinamica che lo interpella, evidenziando una relazione originaria che l'essere umano sperimenta nella consapevolezza di una responsabilità che lo situa costantemente nell'orizzonte di significato che si attiva mediante relazioni di cura. Da qui «la necessità per l'essere umano di sviluppare una cultura della solidarietà con la natura che non sia finalizzata a sfruttarla indebitamente quanto, piuttosto, a farne emergere le potenzialità di bene racchiuse sia in essa che, anche, in ogni essere che vive (e vivrà) in questo mondo»²⁸.

L'intelligenza artificiale come andrebbe compresa in un orizzonte in cui è necessario non perdere di vista il legame cosmologico che innerva l'umano e allo stesso tempo ne fa emergere la peculiarità nella forma di una responsabilità etica che è anche ontologica? Probabilmente andrebbe compresa nell'ottica di una cooperazione tesa al bene, lì dove la creatività umana è alla base dello sviluppo di uno strumento capace di dispiegare potenzialità che possono essere volte a favorire una prossimità sostenibile. Da qui anche il fatto, evidenziato da Montanari, che «la salvezza è una forma di relazione tra responsabilità dell'essere umano, liberazione del valore dell'ordine naturale e, per chi crede, fede in Dio»²⁹. Pensare l'intelligenza artificiale in un umanesimo della reciprocità significa pensarla non come *la* salvezza da qualche cosa che minaccia l'umano o lo rassicura rispetto alla sua radicale *insecuritas*, ma come ciò che esprime la possibilità di sviluppare forme sostenibili di prossimità, mediante la creatività umana. Forme di prossimità orientate dalla risposta al valore dell'alterità del reale, facendo segno verso l'alterità radicale di Dio. Se il conoscere umano è segnato affettivamente dalla relazione con la molteplicità che preme e lo interpella, e lo apre ad un oltre che fa breccia nell'immanenza, allora l'universalità del dono della salvezza si staglia *tra* i soggetti coinvolti nella mutua relazionalità intenzionata dall'amore come risposta al valore dell'altro. In tal modo la proposta di Montanari di «etica del riguardo e della solidarietà»³⁰ è il sostrato di un umanesimo della relazione che rende possibile una equilibratura della relazione tra gli umani e gli oggetti tecnologici, come tra gli umani e le creature.

²⁷ L. MONTANARI, «Nuovi cieli e nuova terra. Prospettive cristiane sull'ecoteologia della salvezza», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 2(2023), 470.

²⁸ *Ivi*.

²⁹ *Ivi*, 471.

³⁰ *Ivi*, 472.

Se salvezza è «idea di vita salvata»³¹, allora essa è più di un mero potenziamento delle capacità umane né essa proietta le sue attese sull'oggetto tecnologico, piuttosto domanda la descrizione di un processo in divenire in cui la maturazione dell'umano è coinvolta. In un quadro cosmologico di reciprocità sistemica l'IA porrebbe del resto ulteriori questioni, che non abbiamo qui la pretesa di sviluppare, ad esempio il consumo energetico e l'impatto ecologico dei sistemi di IA, come il costo ambientale dei *data center*. Altresì senza una pertinente comprensione di tale quadro si staglia il rischio che l'IA promuova un antropocentrismo tecnologico che escluda, a sua volta, la natura dal discorso etico.

In conclusione

L'uscita dall'antropocentrismo ha posto il punto di partenza della riflessione antropologica a partire dal vivente, rinvenendo in tale orizzonte un segno di alterità che intesse i vari livelli del reale. Nella relazione con i sistemi artificiali di intelligenza, come ha sottolineato Miguel Benasayg, ci si trova di fronte all'impasse di un funzionamento in cui l'alterità ad un certo punto non è più ammessa, incorrendo in un implicito monopolio dell'algoritmo e dell'informazione in cui la macchina rimane sola e noi diveniamo segmenti del suo funzionamento³². Tale istanza domanda un esercizio critico e responsabile nei confronti del sistema artificiale di intelligenza, mediante l'elaborazione di un co-immunismo – secondo la definizione di Peter Sloterdijk – ovvero un irrobustimento del sistema immunitario del nostro spirito³³. Il vivente, e in particolare l'essere umano, non può essere ridotto ad una macchina d'intelligenza artificiale. Esso vive in una unità organica in cui la continuità è data da una reciproca relazionalità che, nel caso della macchina, può darsi per contiguità e non in un altro ordine di continuità. Se la vita è in tutte le sue parti secondo la logica di un tempo pulsato, la continuità meccanica del sistema artificiale di intelligenza è per contiguità³⁴. La continuità del

³¹ *Ivi*.

³² Cf. M. BENASAYAG, *ChatGPT non pensa (e il cervello neppure)*, Jaca Book, Milano 2024, 110-111.

³³ P. SLOTERDIJK, *Sfere III. Schiume*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015; M. PAVANINI, *Co-immunologia. La declinazione ecologica del pensiero di Peter Sloterdijk*, in I. PELGREFFI (a cura di), *Ecologia. Teoria, natura, politica*, Kaiak, Napoli 2019, 207-222; A. LUCCI, «Dalla sferologia all'immunologia: la teoria dello spazio di Peter Sloterdijk», in *Spazio filosofico* 2(2014), 363-372.

³⁴ L'essere umano e il vivente in generale non possono essere ridotti a una macchina perché la loro unità non è data semplicemente da un assemblaggio di parti, ma da una relazione reciproca tra le parti stesse. Osservando un organismo vivente notiamo come le sue componenti non si sommano semplicemente, ma cooperano e si influenzano a vicenda in modo dinamico.

vivente e dell'essere umano inscritto nel vivente si dà in una storia, la quale è attraversata da attriti e salti che configurano in maniera sempre nuova e ritmica un modo di stare al mondo³⁵. La macchina, il sistema artificiale di intelligenza, riordina costantemente il tutto secondo una modellizzazione algoritmica in cui la continuità è per contiguità. L'essere umano con le sue situazioni sperimenta l'attrito del gesto che provoca la messa in questione di sé come responsabilità verso l'altro. Se esso delega la sua capacità di agire alla macchina, abdicando alla sua responsività, perde per strada qualcosa, in maniera tale che quello che è comunque un oggetto tecnologico a cui si rapporta come fosse un soggetto, produce un contraccolpo nella postura dell'umano. Se la relazione con l'oggetto tecnologico, che è il sistema artificiale di intelligenza, si pone nello spazio di una reciprocità collaborativa e non sostitutiva esso invece può valorizzare quelle eccedenze che sono tipiche delle situazioni che innervano l'umano abitare la realtà.

In questo quadro si innesta un richiamo alla chiarezza cognitivo-emotiva che segna la relazionalità umana, secondo quella particolare accezione di *claritas* dei "chiari del bosco" presente nella filosofa María Zambrano: una regione formale che si attiva nella relazione intenzionata agapicamente, in cui elaborare un co-immunismo fondato sulla cura reciproca e sul discernimento del senso dell'essere³⁶. È in questa regione formale che si comprende come l'essere umano sia chiamato non a dominare, ma a crescere in una relazione responsabile con il reale, una relazione che si radica nella storia, nell'affezione, in un pensiero cordiale e che trova il suo *luogo* nel Verbo incarnato.

Si tratterebbe di esplorare come l'intelletto umano abbia una capacità di astrazione e comprensione della realtà che potrebbe essere qualitativamente diversa da quella di un'IA. Mentre l'IA elabora dati e individua correlazioni,

Questo è ciò che fa sì che un corpo vivente sia più di una semplice aggregazione di elementi biologici. Qui emerge la differenza tra la continuità propria del vivente e quella della macchina, in quanto nel vivente, la continuità è data dalla relazione reciproca tra le sue parti, che si trasformano e si rigenerano in un processo storico e dinamico; mentre nella macchina la continuità è per contiguità, ovvero è data dal fatto che le sue parti si trovano semplicemente vicine o interconnesse in modo meccanico o logico, senza un principio vitale che le leghi organicamente. La logica di un tempo pulsato suggerisce che il vivente segua un ritmo interno, fatto di crescita, crisi, trasformazione, pertanto il tempo biologico e storico del vivente è qualitativo e non solo quantitativo. Per l'IA i processi si susseguono senza un'evoluzione organica, senza un ritmo vitale che scandisca trasformazioni autentiche.

³⁵ Se una macchina può accumulare dati e processarli, essa non vive realmente una storia. La storia umana non è solo una sequenza di eventi, ma un processo di trasformazione continua in cui ogni esperienza impatta sul soggetto in profondità mediante un intreccio di relazioni vitali.

³⁶ Per un approfondimento, si veda: A. BERGAMO, *Claritas. Il darsi della Luce in María Zambrano*, Città Nuova, Roma 2025.

l'intelligenza umana coglie il senso e il significato delle cose, secondo la prospettiva di un realismo noetico, mediante creatività, intuizione, comprensione. Un'IA, ad esempio, può riconoscere modelli e pattern nei testi filosofici e teologici, ma comprende davvero il concetto di giustizia o di bene?

Per quanto l'IA possa inoltre essere vista come un'estensione dell'intelligenza umana nel processo di conoscenza, resta aperta la questione se possa mai raggiungere la capacità conoscitiva dell'essere umano, che nel suo realismo noetico possiede una funzione qualitativamente altra rispetto alla mera elaborazione di dati.

L'intelligenza artificiale, con le sue sfide e le sue potenzialità, interroga profondamente il nostro modo di essere umani. Essa ci pone davanti ad uno specchio parziale che ci invita ad approfondire chi siamo e per chi siamo, come possiamo crescere in una relazionalità responsabile.