

L'uomo come sintesi di corpo e anima: da Kierkegaard all'intelligenza artificiale

*(The Human Being as a Synthesis of Body and Soul: From
Kierkegaard to Artificial Intelligence)*

Michele Sità

Péter Pázmány Catholic University - Hungary

Abstract

This essay addresses the concept of the person as a synthesis of body and soul, beginning with Kierkegaard and drawing on Pareyson, Lukács, and Heller. It examines the paradox between authenticity and alienation, between the need for rootedness in the world and the pressures of performance society, technology, and artificial intelligence. The body, initially understood as shell or mask, emerges as the site of moral and existential experience, but also of vulnerability. The article points to the risk of a colonization of the soul by technology and stresses the urgency of an ethics safeguarding human authenticity.

Keywords: person, body and soul, alienation, performance society, artificial intelligence

Abstract

Il saggio affronta il tema della persona come sintesi di corpo e anima, a partire da Kierkegaard e attraverso i contributi di Pareyson, Lukács e Heller. Viene analizzato il paradosso tra autenticità e alienazione, tra il bisogno di radicarsi nel mondo e le pressioni della società della prestazione, della tecnologia e dell'intelligenza artificiale. Il corpo,

inizialmente visto come maschera o involucro, si rivela luogo dell'esperienza morale ed esistenziale, ma anche della vulnerabilità. Da qui emerge il rischio di una colonizzazione dell'anima da parte della tecnica e l'urgenza di un'etica che preservi l'autenticità umana.

Parole chiave: persona, corpo e anima, alienazione, società della prestazione, intelligenza artificiale

1. L'affannoso tentativo di occupare uno spazio nel mondo

Spesso la filosofia viene accusata di essere poco vicina alle reali esigenze dell'uomo di oggi, sembra che ci sia sempre una disciplina o una scienza più adeguata per affrontare i problemi quotidiani, concreti e incombenti di ogni essere umano, di ogni persona. Non utilizzo a caso, in quest'occasione, la parola *persona*, riferendomi simbolicamente al significato originario, etimologico del termine, laddove *persona* significa *maschera*, *personaggio*, qualcosa che diventa, in un certo senso, il nostro volto e, per estensione, il nostro corpo. Il corpo è maschera, è l'involucro con cui ci presentiamo agli altri, ma è anche quel guscio che traduce in exteriorità quel che la maschera stessa nasconde. C'è quindi qualcosa che si cela dietro quella maschera, dietro quel corpo, dietro ogni persona. Affrontare i problemi quotidiani e concreti della persona significa, di conseguenza, non soffermarsi mai a quell'apparentemente semplice involucro che, volente o nolente, rappresenta una maschera che dietro sé racconta, a chi sa ascoltare, molte più cose di quelle che mostra. Come affermava Luigi Pareyson la filosofia dovrebbe cercare di esplicitare, in maniera approfondita, l'interpretazione e la percezione personale della realtà, trovando attuazione nella «consapevolezza della vita stessa della persona. Ogni persona è una singolarissima prospettiva sulla realtà: porta con sé una chiave per interpretare il mondo, propria a lei sola, diversa da tutte le

altre¹» (Pareyson 1985: 153).

L'originalità di ciascun individuo non è però un fatto meramente soggettivo: essa affonda le sue radici nella stessa struttura dell'essere umano. In questo senso, ci viene in aiuto l'affermazione di Søren Kierkegaard, secondo la quale l'uomo è una «sintesi di anima e corpo; ma, nello stesso tempo, *egli è una sintesi di tempo ed eternità*» (Kierkegaard 1973: 105). In Kierkegaard il termine *anima* non indica una sostanza separata o un principio metafisico che viene a contrapporsi al corpo, bensì una dimensione interiore che vive e trova senso solo nella relazione concreta con il corpo stesso. La sintesi kierkegaardiana è dunque dinamica, non dualistica: l'anima è ciò che interiorizza e dà forma all'esperienza corporea, senza tuttavia recidere il legame con la sua origine *incarnata*. In questa prospettiva, l'intuizione di Kierkegaard può essere letta come un'anticipazione dell'unità vissuta dell'esperienza che la fenomenologia del corpo, da Edmund Husserl a Maurice Merleau-Ponty, avrebbe poi tematizzato (vedi Husserl 2002 e Merleau-Ponty 2003). Il corpo determina il nostro essere nel mondo, è il luogo in cui la coscienza prende carne e diventa presenza. A questa visione si avvicinano anche alcune riflessioni delle neuroscienze contemporanee, che mostrano come la coscienza e l'identità personale emergano da un intreccio continuo di corpo, cervello, emozione e relazione². In questa luce, la "sintesi" di Kierkegaard non è tanto un punto d'incontro quanto, piuttosto, il forte e necessario segnale di una stessa realtà che si manifesta in due modi: come interiorità e come presenza corporea.

¹ Sulla filosofia della persona come interpretazione e sul carattere ermeneutico dell'esistenza, secondo cui ogni individuo è interprete di sé e della realtà, si veda anche Pareyson 2002 e Pareyson 1995.

² Si vedano, per un approfondimento sul rapporto tra corpo, coscienza e identità personale: Metzinger 2009; Damásio 2012 e 2025; Gallese 2013: 8–24; Fuchs 2021; Gallagher 2025.

L'unicità della persona, dunque, deriva dal carattere irriducibile e paradossale di questa sintesi, che rende ogni esistenza un punto di vista unico e insostituibile sul reale. Kierkegaard mette subito le mani avanti, è ben cosciente di non elaborare, con questa sua asserzione, nessuna novità, si dichiara tuttavia propenso, nel suo pensiero, a riflettere proprio su ciò che, almeno in apparenza, parrebbe rappresentare qualcosa di straordinariamente semplice. Tutto nasce dal fatto che, secondo Kierkegaard, il pensiero sistematico sembrerebbe voler ignorare questa sintesi, tuttavia ignorare le difficoltà o, com'è avvenuto in qualche momento di euforia della ragione, cercare di comprendere ogni cosa in maniera metodica ed apparentemente ordinata, non sempre vuol dire aver capito meglio il mondo, né tantomeno la maschera che ci ritroviamo attaccata al volto. Partendo da questa sintesi di anima e corpo non possiamo evitare di parlare del tempo e dell'eternità: il corpo è nel tempo, l'anima nell'eterno. L'uomo è quindi anche «sintesi dell'infinito e del finito, del temporale e dell'eterno, di possibilità e necessità» (Kierkegaard 2000: 11), potremmo pertanto concludere che, se l'anima è l'eterno che irrompe nell'uomo, il corpo è il tempo che misura l'uomo. L'uomo si presenta al mondo come persona, è maschera e corpo che cela dietro sé l'infinito, ma è anche inevitabilmente intriso di tempo e di angoscia, è un eterno paradosso tra ciò che quella maschera rappresenta e ciò che, invece, quella maschera nasconde. La persona è caratterizzata dal "passaggio", è un passare da un istante a quello successivo, da un tempo che è stato ad un tempo che sarà, tenendo conto che ogni momento è un processo e, in quanto tale, non potrà mai essere divisivo, non ci potrà mai essere un presente in grado di separare, in due parti uguali, ciò che è stato e ciò che sarà. Ci sarà sempre una sproporzione e, come dice Kierkegaard, «se si crede di poter mantenere questa divisione, allora è perché si *spazializza* l'istante, ma con questo la successione infinita è arrestata; perché, dico, si introduce la rappresentazione e il tempo

viene rappresentato invece che pensato» (Kierkegaard 1973: 106).

L'uomo ha un assoluto bisogno di misurarsi, di sentire il proprio passaggio e, affinché ciò avvenga, non può far altro che spazializzare l'istante. Il mondo è il risultato di questo continuo, affannoso tentativo di spazializzare le nostre esistenze, di dare un ruolo a quelle persone, a quelle maschere che necessitano di occupare uno spazio nel mondo, che hanno bisogno di sentirsi parte di quello spazio che è il mondo. Questa concezione fa subito venire in mente il concetto di spazializzazione che, nel 1889, circa quarant'anni dopo le riflessioni di Kierkegaard, viene evidenziato nel pensiero di Henri Bergson³ (Bergson 2001), per cui la durata diventa spazio. In fondo il concetto di tempo come durata si avvicina molto a quello del tempo esistenziale elaborato da Kierkegaard, anche se in quest'ultimo viene maggiormente enfatizzata l'esperienza umana del tempo e la sua relazione con l'angoscia esistenziale, con l'ansia per il futuro, per la morte e per le innumerevoli scelte e possibilità che il mondo ci pone di fronte. L'angoscia dell'uomo kierkegaardiano affonda le sue radici in quello che sarebbe stato poi definito, da Martin Heidegger, *l'uomo gettato nel mondo*⁴, che in Kierkegaard si concretizza in una serie di domande incalzanti:

chi mi ha mai attirato nel tutto e ora là mi abbandona? Come sono venuto al mondo? Perché non mi fu chiesto? Perché non fui edotto di usi e costumi, ma fui schierato in fila, quasi fossi comprato da un venditore di anime?⁵ (Kierkegaard 1996: 98).

³ Bergson critica la tendenza a spazializzare la durata interiore, riducendo il tempo vissuto a semplice misurazione quantitativa esterna.

⁴ Per il concetto di *Geworfenheit*, la condizione di *gettatezza* dell'uomo nel mondo, come apertura originaria al proprio esserci, cfr. i celebri §§ 38-39 (Heidegger 2006).

⁵ Qui viene riportata l'incisiva traduzione di Cornelio Fabro.

Il mondo diventa per l'uomo un luogo di alienazione, di estraneità e di estrema mancanza di senso, tutte caratteristiche che la società moderna e, ancor di più, la nostra società contemporanea, hanno fortemente amplificato. Le persone, quelle maschere che sembrano tanto ricordarci i personaggi pirandelliani, possono apparire come oggetti, possono essere comprati e venduti come merce, in una sorta di smarrimento, di perdita di autenticità, di un accrescimento esponenziale di quella superficialità sempre più presente ai giorni nostri.

2. Un sempre più impellente bisogno del superfluo

Per Kierkegaard il paradosso rappresenta una forma di verità che supera la comprensione razionale (vedi Kierkegaard 1972), che sfida le categorie convenzionali del pensiero umano: è paradosso la fede religiosa che viene a cozzare contro la logica razionale; è paradosso il salto della fede, una sorta di incondizionato ed irrazionale atto di fiducia che, quindi, va oltre ogni comprensione umana; ma è paradosso anche il dissidio tra la vita individuale e quella in comunità, tra l'aspirazione ad una vita autentica e la non autenticità della folla in cui, inevitabilmente, veniamo a confonderci. La verità è il paradosso assoluto: nel momento in cui si rivela contraddice la comprensione umana finita. Il nostro corpo si ritrova, senza averlo richiesto, in un mondo che imbriglia la persona in un intricato groviglio di relazioni sociali, di ruoli che impongono delle aspettative e che, giorno dopo giorno, ci rendono sempre più delle maschere di noi stessi. Come già si è visto anche l'eternità è un paradosso, si manifesta in modi apparentemente incomprensibili all'interno del mondo temporale e finito, si lascia intravedere dietro quei volti mascherati, rinforzando la convinzione che, in fondo, il paradosso sia insito nella persona stessa: la persona è paradosso.

Il corpo non è quindi un semplice involucro, è anzi parte integrante della condizione umana, in perenne ricerca di un equilibrio, sempre instabile, tra ciò che mostra, ciò che racchiude e ciò che gli sta intorno. Nel suo passaggio sulla terra è necessario che l'anima venga *incarnata*, che si faccia corpo e carne, che senta la mancanza, l'angoscia, la disperazione, che abbia dei bisogni materiali e che sia attanagliata dalle infinite scelte che gli si pongono davanti. La *scheggia nelle carni*⁶ di cui parla Kierkegaard è ormai conficcata, ci saranno momenti in cui il dolore si allieverà, ma quel continuo, imperterrito fastidio, senza alcun avvertimento, tornerà a farsi sentire, tornerà a farci soffrire.

La società aveva intrapreso un percorso che, in nome del progresso, ha trasformato sempre più il superfluo in necessario, dandoci la sensazione di una continua manchevolezza e indicandoci, nella soddisfazione di un bisogno apparentemente impellente, l'unico modo per affievolire il dolore causato da quella scheggia tatuata nelle nostre carni. L'obbligo prestazionale a cui la società ci abitua, fino ad assuefarci, costringe il soggetto, come osserva Byung-Chul Han⁷, «a realizzare sempre più prestazioni, così che egli non giunge mai allo stadio tranquillizzante della gratificazione. Il soggetto vive permanentemente in un sentimento di mancanza e di colpa» (Han 2020: 83).

Questa percezione del bisogno del superfluo ha raggiunto, nella società contemporanea⁸ (vedi anche Bauman 2008), livelli esponenziali, distraendo le persone ed offrendogli un mondo fatto di false, temporanee, effimere e deludenti soddisfazioni. Han descrive questo

⁶ L'espressione si riferisce al passo paolino in 2 Corinzi 12:7, reinterpretato da Kierkegaard come metafora della condizione umana di debolezza e disperazione (vedi Kierkegaard 2011).

⁷ Han descrive bene questa logica della necessità autoindotta come parte della *società della stanchezza*, in cui la sovrabbondanza di stimoli e possibilità genera quel logorante e continuo senso di mancanza.

⁸ Bauman analizza con chiarezza la trasformazione del desiderio in bisogno artificiale, visto come fondamento dell'identità nell'era del consumismo.

scenario come il passaggio a una società dell'azione e della prestazione che porta l'uomo all'esaurimento e «trasforma non solo il corpo, ma l'essere umano nel suo complesso in una *macchina da prestazione* che deve funzionare indisturbata e deve massimizzare la prestazione. [...] L'eccessivo aumento delle prestazioni porta all'infarto dell'anima» (Han 2020: 66).

Il corpo è il mezzo attraverso il quale le persone interagiscono con il mondo esterno, tramite il corpo si ha esperienza della nostra esistenza terrena e, al tempo stesso, si assapora quel senso di manchevolezza, di incompletezza della nostra esistenza spirituale e morale. Le pareti dell'anima possono essere, di conseguenza, anche un ostacolo: sono tentazione e caduta, sofferenza e malattia, possono mettere in ombra la nostra esistenza morale e spirituale, possono spingerci verso l'egoismo e, al tempo stesso, ci ricordano la nostra finitezza, la nostra fragilità e, immancabilmente, l'incombere della morte. La stanchezza lacerante a cui l'uomo viene condotto è solitaria, si insinua tra le persone separandole, isolandole e accentuando il senso di frammentazione e di distanza reciproca. L'uomo porta in sé una ferita che non guarisce, la "scheggia" che gli ricorda di essere fragile e incompiuto. In quella stessa fragilità, tuttavia, si rivela il suo sguardo unico sul mondo che, come suggerisce Pareyson, è irripetibile e insostituibile. È proprio questa singolarità che oggi rischia di smarrirsi nella società della prestazione di cui parla Han, dove la stanchezza diventa solitudine e la vita si perde nel rumore incessante del fare. Solo riconoscendo il paradosso della propria esistenza l'uomo può custodire uno spazio di autenticità.

3. Il corpo come mero involucro e l'alienante stravolgimento

Le innumerevoli possibilità che il mondo presenta non fanno altro che accrescere l'angoscia del singolo, ma avere delle infinite possibilità è come non averne alcuna. È possibile sbagliare, è possibile l'indefinito,

lo sconosciuto e l'incerto, è possibile il nulla, tenendo conto che se la paura è sempre paura di qualcosa, l'angoscia è invece caratterizzata dall'indeterminatezza di ciò che la cagiona. L'angoscia non può passare, può stare anche chiusa, nascosta dietro un corpo che cerca di dissimularla, ma rimane intrinsecamente legata all'esistenza umana. Il pensiero sistematico, ignorando quella sintesi di anima e corpo, ha cercato di nascondere sotto il tappeto tutte quelle incertezze, tutti quei dubbi, ha cercato di mettere ordine nel mondo, rendendo sempre più l'uomo poco avvezzo a confrontarsi con la propria interiorità, con ciò che si cela dietro quella maschera, come se tutte quelle incertezze fossero, in fondo, una chiara espressione della propria debolezza.

Il pensatore ungherese György Lukács era convinto che, per capire l'epoca in cui si vive, per leggerne i risvolti ed evidenziarne le contraddizioni, così come i suoi elementi più significativi, si dovesse gettare uno sguardo sulla cultura, cercando di capire il ruolo che gli intellettuali assumono all'interno della società in un determinato periodo. Nel suo famoso testo su *La distruzione della Ragione*, pubblicato nel 1954, Lukács fa riferimento, principalmente, al fatto che la modernità avrebbe distorto e, in un certo senso, compromesso la ragione⁹ (vedi Lukács 2011). Uno dei risultati di questa distruzione è senza dubbio l'alienazione, una sorta di separazione dolorosa dalla vera essenza dell'uomo: la ragione non è più in grado di comprendere il mondo e di agire secondo coscienza, il capitalismo ha trasformato la ragione in uno strumento di dominio e di controllo¹⁰. La persona, quella maschera di cui parlavano inizialmente, sembra aver ceduto, sotto i

⁹ Ovviamente György Lukács, ne *La distruzione della ragione*, denuncia la deriva irrazionalistica della filosofia contemporanea e la strumentalizzazione della ragione a fini capitalistici.

¹⁰ Per Lukács l'alienazione deriva dalla reificazione (*Verdinglichung*) della coscienza nella società capitalistica, dove i rapporti sociali vengono mediati da merci e profitto. Cfr. Lukács 2022. Per quel che riguarda l'alienazione considerata come il processo in cui l'uomo diventa estraneo a se stesso e al prodotto del proprio lavoro, si veda anche il classico testo di K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (Marx 2018).

colpi del capitalismo, a trasformare il corpo che la racchiude in un mero involucro, dove quel che conta è il calcolo egoistico degli interessi individuali o della classe a cui si appartiene. La ragione diventa uno strumento che tiene in considerazione solo il profitto, il successo personale, sono questi i criteri di giudizio che vengono utilizzati, è questa la distorsione sempre più grave con cui ci si approccia al mondo che ci circonda. La distruzione della ragione è anche distruzione delle relazioni umane autentiche, tutto ciò che sta dietro la persona, dietro quel volto che si presenta agli altri, viene a perdere inevitabilmente senso: è insensato parlare di ciò che la nuova ragione non contempla più. Nonostante ciò la modernità e, ancor di più, la nostra età contemporanea, pretendono di essere guidate dalla razionalità e dal progresso, laddove in realtà viene prodotta irrazionalità e alienazione. La società induce la ragione a basarsi sulla logica del mercato¹¹ (vedi Weber 1991), seguendo la quale viene ad essere stravolta la scala di valori che considerava l'etica e la persona come punto di partenza. Le conseguenze sono innumerevoli, oltre all'alienazione dell'individuo e della sua umanità, questa sorta di degenerazione della ragione, ha portato sempre più al non preoccuparsi dell'ambiente, della natura, dei rapporti umani visti anche come contatto, come incontro visivo, corporeo, tangibile, della comunicazione considerata come un necessario e costruttivo scambio di idee, della condivisione come vero motore delle relazioni umane. Qual è quindi il ruolo che gli intellettuali vengono ad assumere all'interno della nostra società, qual è l'importanza che gli viene data, qual è la visione che si ha dell'intellettuale e, in generale, della cultura oggi? Nella moderna concezione della razionalità la vita sociale, politica ed economica di un

¹¹ Weber distingue tra razionalità di valore (basata su principi etici o religiosi) e razionalità strumentale (orientata al calcolo, al successo e al profitto). Secondo lui l'etica protestante, con la disciplina personale, il senso del lavoro come vocazione e l'idea di accumulare beni, ha contribuito a formare lo spirito capitalistico moderno.

Paese è caratterizzata dal predominio dei tecnici, degli specialisti, di coloro che sono stati portati a concentrarsi, come avveniva nelle fabbriche, su una piccola parte di un processo, rendendo sempre più frammentaria l'esperienza umana, portando sempre di più alla perdita di significato di ciò che noi, per noi stessi e per gli altri, veniamo a rappresentare ¹² (vedi Arendt 2017), lungo un processo lento e inesorabile di disumanizzazione delle relazioni sociali.

4. L'anima, la forma e la rottura dell'equilibrio

Non è mia intenzione entrare nel discorso politico e nella dicotomia comunismo-capitalismo, se ho preso qui in considerazione Lukács è stato principalmente perché ci sono due opere in cui fa un diretto riferimento a Kierkegaard: una è, per l'appunto, *La distruzione della ragione*, l'altra è invece un'opera di quello che potremmo definire il primo Lukács, ovvero *L'anima e le forme*, pubblicata nel 1910. In questo titolo sembra riecheggiare proprio l'affermazione di Kierkegaard da cui siamo partiti, ovvero quella secondo cui l'uomo sarebbe una sintesi di anima e corpo. Il primo Lukács aveva una concezione quasi poetica dell'essere umano e della vita che, in quanto esistenza empirica, può essere caratterizzata da un senso di estraneità e può farci sentire incompiuti. L'anima, d'altro canto, cerca di dar forma all'esistenza e, grazie alla propria individualità, tenta di eliminare quel senso di estraneità tipico della vita per offrirle un destino e darle significato. Potremmo quindi affermare che l'anima è ciò che l'uomo potrebbe essere e non è, ciò che l'uomo desidera e vorrebbe raggiungere, l'anima è desiderio, voglia di vivere una vita autentica. La forma è, per Lukács, la sola via capace di condurci verso l'assoluto: è la forma che modifica il caos in ordine, che dà una visione ben strutturata e

¹² H. Arendt, nel suo *Vita activa. La condizione umana*, analizza la società di massa denunciando la solitudine dell'uomo contemporaneo, ridotto a semplice funzione produttiva, con una conseguente perdita di senso dell'agire e dell'esistere nel mondo.

necessaria di quel che prima era casuale. Il corpo potrebbe essere considerato alla stregua della forma delineata da Lukács, è l'essenza di un'opera d'arte, non è qualcosa di meramente superficiale, è una serie di interconnessioni e significati. La forma è il veicolo che ci permette di accedere a dei significati altri, è quella serie di lineamenti che rende possibile la comunicazione di emozioni, di idee e di significati che, altrimenti, resterebbero nascosti, occultati dalla materia. La forma è qualcosa di dinamico, muta in continuazione, è materia calda, modellabile, adattabile alle esigenze dell'artista. La forma è espressione del contenuto, è adeguamento al mondo, è efficace ed autentica espressione di ciò che, nascondendo, svela.

Il mondo è sempre stato caratterizzato da un continuo alternarsi di momenti in cui si dava maggior importanza al corpo, o se vogliamo alle forme, ad altri in cui si dava più peso all'anima, a quello che quel corpo, quelle forme, potrebbero essere pronti a svelare. Il primo e il secondo Lukács ne sono un chiaro esempio: da un lato abbiamo il capitolo su Kierkegaard e Regine, presente ne *L'anima e le forme*¹³ (Lukács 2012: 53–62), dall'altro il capitolo de *La distruzione della ragione*¹⁴ (Lukács 2011: I, 248–307) in cui Kierkegaard viene ampiamente criticato per quella che, secondo Lukács, era una vera e propria fuga nel mondo irrazionale caratterizzato dal salto nella fede. Il primo Lukács era interessato non solo al pensiero di Kierkegaard, ma anche alla poetizzazione della vita e del suo rapporto con Regine Olsen, una sorta di specchio tra quello che fu il rapporto tra György Lukács e Irma Seidler (vedi anche Garff 2022). Kierkegaard e Lukács romperanno entrambi, senza una vera motivazione, il loro fidanzamento con la donna che amavano, da quel momento comincia

¹³ Il capitolo dedicato a Kierkegaard e Regine ha un titolo simbolico ed evocativo: *Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza: Søren Kierkegaard e Regina Olsen*.

¹⁴ Oltre a Kierkegaard, Lukács critica tutto l'irrazionalismo filosofico moderno, compresi Schopenhauer, Heidegger, Jaspers e Nietzsche.

per entrambi un'angosciante sofferenza che si tramuterà in una sorta di continua poetizzazione dell'accaduto, fonte di ispirazione per il pensiero e per le opere successive. La differenza tra i due è però tragicamente dolorosa: da un lato Regine tenta il suicidio ma, dopo qualche anno, riesce a trovare la forza per ricominciare e sposerà il suo vecchio precettore; Irma sposerà invece, dopo poco tempo, il pittore Károly Réthy, cosa che permise a Lukács di velocizzare, per così dire, il processo di poetizzazione. In quel periodo Lukács si mise a scrivere in maniera più convinta i saggi che compongono *L'anima e le forme*, scrivendo tra l'altro in maniera più assidua e costante anche sul suo *Diario (1910-1911)*. Dopo la rottura con Irma si ha l'impressione che Lukács viva già nella sua opera, come se fosse coinvolto in una sorta di esperimento tra l'anima e le forme, tra i corpi e la poesia, come se per lenire il dolore del distacco fosse necessario il diletto dell'anima offerto dalla scrittura. Ad un certo punto, però, lo specchio che fa da contraltare ai due pensatori, si frantuma in maniera imprevedibile ed irreparabile: il matrimonio di Irma non va affatto bene, ne nasce una breve storia con lo scrittore (e amico di Lukács) Béla Balázs¹⁵ che tuttavia, proprio in nome dell'amicizia con Lukács, decise di interrompere sul nascere questa loro frequentazione. Irma è ormai confusa, è in preda alla disperazione, prova una sensazione di inappagabile fallimento e, il 18 maggio del 1911¹⁶, decide di togliersi la vita buttandosi da uno dei ponti sul Danubio. Da questo momento in poi il rifugio nella scrittura non rappresentava più un vero diletto, la possibilità di poetizzare quel rapporto era stata drammaticamente cancellata. Dopo aver rotto con Irma, György vorrebbe chiudere anche il suo diario, continua tuttavia a scriverci, pur se di rado, mostrando

¹⁵ Béla Balázs (1884-1949) fu poeta, critico e sceneggiatore ungherese, amico di Lukács, noto anche per i suoi scritti teorici sul cinema.

¹⁶ Qui è importante indicare la data per notare come, questo evento, si sia ripercosso, inevitabilmente, sulla stesura del diario da parte di Lukács.

quanto quel sentimento fosse visto come una debolezza ma, al tempo stesso, quanto fosse pronto ad indirizzare il suo pensiero verso l'anima, piuttosto che verso la materia:

basta con il diario: è finito il tempo dei sentimenti. Sono passati più di quattro mesi da quando non vi scrivo. Sono contento che sia finito: è stato il mio periodo più debole – l'averci scritto è stata sempre una debolezza (Lukács 1983: 47).

Dopo la morte di Irma scomparirà la poesia e, lo stesso *Diario*, arriverà ad un punto fermo. A continuare a scrivere, certo su una via più arida, sarà ormai un altro Lukács, sempre più convinto di dedicarsi alle forme, di dover raggiungere una sorta di intromissione nella realtà sociale e politica, senza fermarsi, come aveva invece fatto Kierkegaard, alla persona e alla sua relazione con Dio. Lukács vede il salto nella fede come una forma di alienazione dalla realtà sociale, come un rifiuto di impegnarsi nelle lotte per il cambiamento della società. Vuole quindi prendere le distanze da Kierkegaard, che aveva idealizzato l'irrazionale, che aveva negato la possibilità di un reale cambiamento sociale, senza tenere conto delle contraddizioni e dei conflitti insiti nella società stessa. Questa intrusione nella vita personale dei due pensatori è indicativa, mostra in maniera chiara quel che accade quando l'equilibrio tra il corpo e il mondo viene a mancare, quando quel che sta dietro la persona, nascosto dalla sua maschera esteriore, viene visto come un chiaro sintomo di debolezza. In questo passaggio si nota chiaramente come la rottura tra anima e forme, tra corpo e mondo, porti con sé alienazione e perdita di significato, confermando il paradosso esistenziale della persona e della maschera che, volente o nolente, si costruisce.

5. Ágnes Heller: il corpo come sfida etica nell'epoca della tecnologia

Avvicinandoci sempre più ai giorni nostri possiamo notare come anche Ágnes Heller, allieva di Lukács, riprenda in molte occasioni il pensiero di Kierkegaard, individuando nel corpo quell'elemento attraverso cui gli individui si trovano ad affrontare le sfide del mondo contemporaneo. Rileggendo e riadattando al presente la tradizione, viene chiaramente mostrato come, in maniera nuova e significativa, il corpo sia la condizione dell'agire morale e non un mero strumento sociale o produttivo. Il corpo non è solo un mezzo con cui ci presentiamo al mondo e interagiamo con gli altri, ma è anche un elemento di pressione sociale: è come se la nostra società dell'immagine ci invitasse a conformarci a determinati modelli estetici e comportamentali. Percezioni falsate, desiderio di accettazione, insicurezza e disagio sono solo alcune delle conseguenze di una società sempre più preda dell'esteriorità. Il corpo è inoltre il terreno su cui si manifestano e si esercitano determinate relazioni di potere, sia a livello sociale che a livello di coppia, senza tralasciare le questioni legate alla medicalizzazione del corpo, o ancora al linguaggio non verbale che questo viene a rappresentare, in maniera oggi diversa rispetto al passato. In tal senso Ágnes Heller ha anche riflettuto sull'impatto che la tecnologia ha avuto (e sta avendo) sul corpo e sulla vita quotidiana, basti pensare ai dispositivi digitali, alle varie piattaforme online, all'uso incondizionato della rete informatica. Tutto ciò sta modificando radicalmente il modo in cui interagiamo, non solo con il nostro corpo, ma anche con gli altri: cambia il nostro modo di essere-nel-mondo, di percepire il tempo, lo spazio e l'interazione corporea. Se il capitalismo ha pian piano portato la ragione a trasformarsi in uno strumento di controllo, ora la tecnologia sta mettendo a serio rischio la nostra vita privata. Non ci sono chiare indicazioni sui limiti che possono o meno essere oltrepassati, bisognerà però osservare, riprendendo Heidegger,

che «Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza» (Heidegger 1991: 21). L'utilizzo di internet per comunicare, per instaurare una sempre più fittizia vita sociale, sta trasformando la concezione di tempo e spazio corporeo, senza parlare delle varie dipendenze dalla tecnologia e della sempre minore sensazione di possedere una propria autonomia. Il senso stesso della "presenza" corporea si indebolisce: la rete informatica promette connessioni, ma al tempo stesso produce esistenze posticce ed effimere, assuefazione alla tecnica e crescente alienazione (vedi anche Floridi 2017). Ágnes Heller, sollevando questioni etiche e politiche, ha parlato della responsabilità che l'uomo contemporaneo dovrebbe assumersi nei confronti dell'ambiente e delle generazioni future. In tutto questo le nuove tecnologie vengono a giocare un ruolo determinante, complicando ulteriormente, con la promettente illusione di semplificarle, le relazioni interpersonali. Per vivere nella sua totalità, l'uomo deve rispondere ad un interrogativo morale, deve scegliere la direzione da prendere. È quindi possibile capire quale sia la cosa giusta da fare nel vorticoso e malleabile mondo dei nostri giorni? Di fronte alle sfide e alle difficoltà che ci presenta la realtà contemporanea, tra problemi sociali, nuove guerre, disuguaglianze che si accentuano invece di assottigliarsi, cambiamenti climatici e, non ultimo, l'avvento dell'intelligenza artificiale, l'uomo è costretto a dover maturare, in brevissimo tempo, una coscienza in grado di discernere in fretta quale sia la scelta giusta da prendere.

6. Vergogna e colonizzazione dell'anima

Questo percorso, dalla sintesi di anima e corpo, ci conduce oggi all'intelligenza artificiale. Possiamo tuttavia davvero accostare la parola "intelligenza" all'aggettivo "artificiale"? Etimologicamente, *intelligentia* deriva dal latino *inter-legere*: leggere "tra", discernere e quindi riuscire a vedere o a comprendere le cose con sufficiente chiarezza.

L'intelligenza è la facoltà di cogliere oltre i segni, di interpretare in profondità, di scegliere tra possibilità. È correlazione e discernimento, capacità di andare oltre ciò che appare. Diffusa, pur se etimologicamente non giustificata, è la pur evocativa derivazione di *intelligentia* da *intus* (dentro) e *legere*, che aggiunge altri simbolici significati: leggere *dentro*, andare a fondo per comprendere. L'intelligenza ci porta a cogliere significati, ma anche a raccogliere contenuti e simboli, creando interconnessioni e mettendo in relazione ciò che non è evidente alla semplice lettura. Ecco che l'uomo, proprio come si fa con i frutti di una pianta, raccoglie con gli occhi le lettere dell'alfabeto e le trasforma in qualcosa che va oltre i semplici segni. L'intelligenza è quindi la facoltà di interpretare la realtà senza fermarsi in superficie, non si tratta di un semplice calcolo, ma di un lampo che fa luce su quello che, a primo acchito, le parole da sole non sanno dire. Chi sa leggere tra le righe, sa leggere dentro e dietro i significati, sa anche andare oltre, è in grado di scavare e cogliere aspetti nascosti.

Può quindi un'intelligenza essere, nel vero senso del termine, artificiale? La persona, quel corpo, quel volto da cui siamo partiti, non dovrebbe essere una parte essenziale di questo processo di comprensione del mondo e della realtà? La filosofia, la letteratura, il teatro, le arti dovrebbero avere un ruolo fondamentale in questo percorso, dovrebbero dialogare con le scienze e guidare una riflessione complessa e ricca di interrogativi. Il "nuovo" modo di vivere, suggerito dalla società contemporanea, sembrerebbe portare ad interpretare il mondo attraverso obiettivi precisi, regole, algoritmi, facili interpretazioni che non possono e non vogliono tener conto delle sfumature, sostituendosi alla persona ed appiattendone i significati. Kierkegaard sottolineava l'importanza dell'individualità e dell'autenticità nella vita umana, esprimendo la necessità dell'individuo di riconoscersi proprio in quella sintesi di corpo e anima. L'individuo è complessità materiale e spirituale, tuttavia quando si creano dei sistemi,

abbinando alla tecnica l'appellativo dell'intelligenza, sarebbe perlomeno necessario considerare di primaria importanza il fatto di preservare e rispettare l'individualità umana. Accade invece, in maniera costante, che questi sistemi siano preparati, dall'uomo stesso, con l'obiettivo di ridurre le persone a semplici consumatori di tecnologia o, peggio ancora, a degli oggetti manipolabili. L'uomo si disabituava al pensiero, perde familiarità proprio con la capacità di discernere, di scegliere, di leggere tra le righe e di andare in profondità. L'utilizzo costante dei sistemi informatici, spesso saturi di pubblicità, inzuppati di elementi che distraggono dal nostro obiettivo principale, porta l'uomo a perdere la capacità di concentrarsi, ma anche di ricordare. Oltre alla concentrazione, quindi, anche la memoria, secondo alcuni studi, sarebbe in serio pericolo: avendo sempre pronte delle "stampelle" a portata di mano, che senso avrebbe sforzarsi per aprire quel cassetto della memoria, magari un po' impolverato, in cui custodiamo la risposta che cerchiamo? Oggi siamo in possesso di strumenti capaci di rispondere a (quasi) tutte le nostre domande, si tratta di sistemi che, se da un lato facilitano e velocizzano la nostra sete di sapere, spesso anche il nostro lavoro, dall'altra impigriscono alcune attività tipiche della nostra mente. Fare a meno di questi strumenti diventa sempre più difficile, la nostra società si è basata sempre più sulla capacità di accelerare i sistemi produttivi, ciò significa che se una macchina è in grado di svolgere più velocemente un incarico rispetto ad una persona, saremo sempre più spinti ad affidarci a chi ci offre, in meno tempo, lo stesso risultato. L'intelligenza artificiale solleva inoltre numerose domande sul significato del lavoro umano, sull'identità personale e sulla ricerca di un senso in un mondo sempre più guidato dalla tecnologia. Se fino ad ora la società ci ha assegnato dei ruoli ben precisi, se l'uomo si è specializzato e, in alcuni casi, è rimasto bloccato dietro quella maschera, come potrà ora rimettersi in gioco? Il concetto kierkegaardiano dell'uomo come sintesi di corpo e anima si riferisce,

come abbiamo visto, alla complessità dell'esistenza umana, che comprende sia l'aspetto materiale e fisico, quindi il corpo, che l'aspetto spirituale e interiore, quindi l'anima o la coscienza. Nell'intelligenza artificiale, ovviamente, viene a mancare quella sintesi di corpo e anima di cui parlava Kierkegaard, mancano la coscienza e l'esperienza interiore e soggettiva, mancano le emozioni vere. Come ricorda Ágnes Heller «la coppia *intelligenza-azione* (pensiero conoscitivo e soluzione del problema) senza coinvolgimento è empiricamente inesistente e nel contempo teoricamente inimmaginabile» (Heller 2017: 60–61). Come potremmo dunque parlare di vera intelligenza artificiale? Un esempio eloquente è il concetto di vergogna analizzato da Ágnes Heller, considerato come un fenomeno sociale che si manifesta nelle interazioni quotidiane tra individui: la vergogna è una sorta di monito, un vero e proprio richiamo alla responsabilità. Secondo Ágnes Heller

il giudizio morale prende forma negli occhi degli altri [...]
 Questi occhi ti seguono in ogni tuo agire ed in ogni tuo fare;
 si posano su di te, ti osservano. Sei sotto l'influsso di questo
 sguardo, proprio come gli altri sono sotto l'influsso del tuo
 sguardo. Se fai qualcosa che non dovresti fare, se non fai
 qualcosa che dovresti fare, gli occhi degli altri ti fanno provare
 vergogna. La vergogna è uno dei sentimenti più tormentanti
 ed umilianti (Heller 1994: 184).

È negli "occhi della comunità" che si genera la vergogna: essa è rapporto, prescrizione sociale, valutazione. Non è tanto l'azione che noi abbiamo commesso a farci provare vergogna, bensì il fatto di essere visti, è quella luce puntata improvvisamente su di noi che, inevitabilmente, provoca un senso di pudore e ci spinge a riflettere su ciò che abbiamo fatto e su ciò che, forse, non faremo più:

Ciò *di cui e per cui* dobbiamo vergognarci è sempre legato dalle prescrizioni sociali date, proprio perché costituisce vergogna il contravvenire ad esse. Perciò, la vergogna, il pudore costituiscono sempre *mezzi di socializzazione*. Quanto più una società è complessa, tanto più problematici sono i mezzi (Heller 2017: 105).

A dir la verità ai giorni nostri è proprio lo sguardo degli altri che si rifugge, è quella sensazione di vergogna che si cerca di evitare: la tecnologia ci aiuta a rendere tutto più impersonale, ci porta ad evitare gli occhi degli altri, a sfuggire al loro influsso. Sembra quasi che la società contemporanea, con l'apporto della tecnologia, stia portando a ridurre sempre più, fin quasi ad eliminare, il contatto umano e l'interazione in presenza tra due o più individui. Questa riduzione drastica di reciprocità porta a disabituarsi agli occhi degli altri, al loro volto, ma anche allo scambio di opinioni, alla condivisione ed alla semplice chiacchiera, alla parola senza scopo, pronunciata per il semplice desiderio di comunicare senza un obiettivo concreto. Viviamo effettivamente in un tempo di vera e propria «*colonizzazione dell'anima da parte del discorso scientifico*» (Heller 1994: 245) e, in nome della semplificazione della nostra quotidianità, non solo veniamo agevolati a non incrociare lo sguardo di altri, ma anche a sfuggire il giudizio e a rifugiarci in relazioni impersonali e virtuali.

7. La demonizzazione dell'errore

La società in cui viviamo tende a reprimere l'errore, a etichettarlo come fallimento, come colpa, spesso generando, anche in questo caso, sentimenti di vergogna. Le prescrizioni sociali portano a percepire una certa inadeguatezza di fronte a un modello normativo che viene, con il passare del tempo, sempre più interiorizzato. L'intelligenza artificiale si presenta come un dispositivo che promette infallibilità, calcolo perfetto,

decisioni ottimizzate, proponendosi come un rassicurante sostituto dell'umano imperfetto. Per non sbagliare, l'uomo è pronto ad affidarsi alla macchina, ma è anche pronto a deresponsabilizzarsi e a svigorire la sua intelligenza che, inevitabilmente, comincerà ad impoltronirsi. È proprio quella pretesa di perfezione a risultare, paradossalmente, pericolosa. Ovviamente neanche l'algoritmo è infallibile: sbaglia, può produrre risultati distorti, parziali, fuorvianti e inadeguati. L'errore algoritmico, tuttavia, è spesso sottratto alla visibilità, occultato dal velo dell'autorità tecnica che gli viene attribuita. In questo caso l'uomo è portato a delegare all'algoritmo il suo potere decisionale, il che racchiude in sé un subliminale rischio politico e culturale: attribuiamo potere a un'entità che non è né neutrale né trasparente e che, proprio per questo, dovrebbe essere regolata e limitata nel suo impatto sociale. È in questa direzione che Emiliano Ippoliti invita a «pensare alla nozione di algoritmo come parte della *dinamica del potere*» (Ippoliti 2023: 115). Egli sottolinea come il potere degli algoritmi costruisce delle verità in grado di forzare i comportamenti umani, come se la macchina si assumesse un'autorità che l'essere umano, spesso in modo inconscio, le riconosce. L'algoritmo è ormai una "presenza culturale", non solo per ciò che può fare, ma anche per come viene utilizzato, avvolto da un'aura di oggettività e neutralità che, in verità, non sono affatto garantite. È quindi urgente raggiungere la consapevolezza del potere sociale che queste macchine stanno assumendo, proponendosi di limitarlo e gestirlo con attenta responsabilità.

Un secondo elemento, più sottile ma non meno rilevante, riguarda la sfera emotiva: l'intelligenza artificiale non prova vergogna, non conosce la fragilità dell'errore umano, ma nemmeno l'umiltà del riconoscimento, la vera compassione o il calore della gratitudine. Quando sbaglia, nel caso in cui l'uomo faccia notare l'errore, talvolta la macchina persiste finché, tra i suoi algoritmi, non trova dati che confermino l'imprecisione del suo copia e incolla. In quel momento giungono delle

scuse formali, standardizzate e impersonali. Se questi modelli di interazione diventano consueti, l'uomo rischia un progressivo adattamento alla macchina, riproponendo simili attitudini anche nelle relazioni umane: potremmo smarrire la spontaneità della gratitudine, la delicatezza dell'empatia, l'impegno nel riconoscimento dell'altro e delle sue qualità. Ci sono già molte avvisaglie, al mondo d'oggi, di una sorta di automazione dei sentimenti, così come delle scelte, un processo che rischia di assottigliare la nostra esperienza affettiva, disabituandoci a quel "governo dei sentimenti" di cui parla ancora Ágnes Heller: «anche nel governo dei sentimenti esistono economia e spreco, investimento e semplice 'consumo'» (Heller 2017: 245). L'interazione con l'intelligenza artificiale privilegia risposte funzionali, rapide, ottimizzate, c'è tuttavia il rischio che si trascuri ciò che è considerato inefficiente, lento, improduttivo, in un certo senso inutile, ma che nelle relazioni umane risulta profondamente significativo. A diventare sterili, dal punto di vista della funzionalità e del raggiungimento, in tempi brevi, di obiettivi ben definiti, sono caratteristiche come l'ascolto, la sospensione del giudizio, l'ambiguità, l'errore dovuto al coinvolgimento emozionale, ma anche le parole pronunciate per riempire un vuoto carico di sentimenti, oppure uno sguardo rubato, uno sguardo perso, un sorriso accennato in maniera incosciente e tante, infinite altre "inutili piccolezze". Siamo disposti a rinunciare a tutto ciò? Siamo sicuri che la via giusta da seguire sia quella del risultato performante nel minor tempo possibile, senza coinvolgimenti e compromessi con la nostra goffa e imperfetta interiorità?

Nel 2017 Luigi Lombardi Vallauri conia un concetto nuovo, definendo con il termine *algoretica* (vedi Lombardi Vallauri 2017) l'urgenza etica concernente gli algoritmi stessi: non basta costruire algoritmi più potenti, è necessario pensare eticamente alla loro applicazione, prevedendone i limiti, le responsabilità e l'impatto relazionale (vedi anche Benanti 2018). Il potere degli algoritmi potrebbe spostarsi a decisioni

che vanno oltre le competenze informative o attuative di incarichi concreti e ben determinati, si potrebbe avere, come già sta avvenendo, il desiderio di affidarsi all'intelligenza artificiale anche per questioni più intime e profondamente umane. Si tenga tuttavia conto che un algoritmo, per essere considerato buono, non deve essere solo corretto nei dati, ma anche rispettoso della complessità umana. Su questa linea si colloca anche Paolo Landi che, ne *La dittatura degli algoritmi* (Landi 2024), mette in guardia contro la progressiva trasformazione degli strumenti di calcolo in meccanismi di controllo sociale, capaci di ridefinire la nostra identità in base a comportamenti "tracciabili" e parametri misurabili. Gli algoritmi non si limitano più a ordinare informazioni: tracciano comportamenti, definiscono preferenze, plasmano identità. Ciò che Landi evidenzia è il rischio di una nuova forma di lotta di classe algoritmica, dove non sono più i rapporti di produzione industriale a organizzare la divisione tra dominanti e dominati, ma l'infrastruttura digitale stessa, governata da poteri poco trasparenti. Nel lessico contemporaneo, "algoritmo" è diventato sinonimo di efficienza e innovazione, mentre sembrerebbe ormai superato il concetto di "lotta di classe". Si può tuttavia parlare di una sorta di capitalismo digitale che, inevitabilmente, crea disuguaglianze in degli spazi virtuali che, apparentemente, si spacciano per democratici. L'uomo viene imbrigliato in categorie e statistiche, gli vengono suggeriti gusti, emozioni, scelte, persino le parole da usare, il modo di parteggiare per un ideale surrogato e quello di indignarsi. Ogni singolo individuo, per il solo fatto di essere connesso, diventa inevitabilmente fruitore e prodotto, inserendosi in un meccanismo, neanche troppo velato, di quella che viene definita come una vera e propria dittatura digitale. L'errore umano è ormai un'anomalia da correggere, anche se tale correzione ci porta a rinnegare proprio ciò che più ci rende umani. Nell'errore abitano non solo la vulnerabilità e l'incompiutezza, ma anche la possibilità creativa, la deviazione feconda, la libertà dal calcolo e dalla precisione artificiale.

Demonizzare l'errore umano significa non accettare se stessi e perdere contatto con la nostra umanità: forse è proprio l'imperfezione ciò che ancora difende la dignità irriducibile della persona.

8. L'intelligenza artificiale e i mendicanti di sentimenti

La tecnologia sembrerebbe restituirci tempi, spazi e libertà. Siamo davvero sicuri che si tratti di libertà e non di una perdita radicale? Come nota Luca Sambucci, «quando qualcuno viene a liberarci dalle incombenze, noi tendenzialmente glielo lasciamo fare, più o meno consapevoli delle libertà a cui rinunciando» (Colagrande, Tridente 2024: 52). L'alleggerimento del nostro "impegno" sembrerebbe portare all'assuefazione, ci spinge a delegare sempre più, fino a quando si passa a coinvolgere la tecnica in attività e questioni troppo umane per poter ottenere risposte valide: se la promessa è quella di semplificare la vita, il rischio è quello di privarla della sua autenticità. In realtà non è l'intelligenza artificiale che si sta avvicinando a quella dell'uomo, ma è quella dell'uomo che cerca di essere sempre più artificiale, sempre più corpo e meno anima. Se si esaminano i cambiamenti della società degli ultimi decenni, ci accorgiamo che sono esattamente un tentativo di raggiungere spazi e tempi sempre più "tecnici", screditando costantemente, quasi con *vergogna*, quelli più intimi e umani da cui, spesso senza accorgercene, ci allontaniamo. Non si tratta neanche più soltanto di vergogna, non è più soltanto il disagio a mostrare le emozioni, a confrontare la nostra umanità con quella degli altri, ma si tratta proprio di un sistema che, ormai, ci costringe a non poter più fare a meno di utilizzare certi strumenti, perché non utilizzarli equivarrebbe a essere tagliati fuori, ad arrivare sempre in ritardo, a non poter essere raggiunti (o a non poter raggiungere) in tempo reale, quel che la società ci richiede e quel che gli altri si aspettano da noi. Il mondo, gli spazi e i tempi che stiamo creando non sono più quelli naturali, umani, dettati dal sorgere e dal tramontare del sole, bensì

quelli artificiali, tecnici, caratterizzati da spazi innaturali, da luci artificiali, da tempi veloci, troppo veloci per l'uomo ordinario, non permeato dalla tecnica. Basti pensare alle prime lotte della classe operaia: si lottava per ottenere tempi più umani, per avere delle necessarie pause, per lavorare in degli spazi più consoni, per respirare un'aria meno inquinata, per usufruire di una luce più adeguata. L'uomo si doveva *conformare* ai tempi della macchina, fare sempre quei movimenti a intervalli dettati dalla tecnologia, finché il progresso delle macchine ha cominciato a sgravare l'uomo da alcune mansioni. Questo processo sembrerebbe aver restituito all'uomo i suoi tempi, ma a ben vedere si tratta di una conquista soltanto a metà: da un lato il progresso tecnologico ha portato l'uomo a liberarsi da condizioni di lavoro disumane, dall'altro lo ha spinto sempre più ad adattarsi a uno stile di vita più comodo, che alleggerisce il lavoro fisico ma impigrisce anche quello mentale. L'uomo si trova inoltre costretto a seguire quei ritmi, se non lo facesse rimarrebbe fuori dalla società, in una nuova sorta di alienazione e di disagio. L'uomo è sempre più contraffatto, il suo agire sempre più artificioso, d'altro canto l'ambiente si sta sempre più trasformando a misura della tecnica, allontanandosi dall'idea del mondo a misura d'uomo. Così come per il lavoro in fabbrica l'uomo era stato frammentato, la sua umanità tagliuzzata per poi essere rimessa insieme in nome della specializzazione, ora il digitale, come osserva Luciano Floridi,

“taglia e incolla” le nostre realtà sia ontologicamente sia epistemologicamente. Con questo intendo dire che incolla, scolla o rincolla certi aspetti del mondo – e quindi le nostre corrispondenti ipotesi su di essi – che pensavamo fossero immutabili. Separa e riunisce, per così dire, gli “atomi” delle nostre esperienze e cultura “moderna” (Floridi 2022: 26–27).

Nella società di oggi, in realtà, sembra essere sempre meno importante l'intelligenza, perlomeno quella sensibile ed emotiva: quel che conta è che il compito venga svolto, è fondamentale la capacità di agire, senza necessariamente essere coinvolti. Abbinando la parola "intelligenza" al percorso tecnico e artificiale che stiamo vivendo in questi anni, è come se volessimo ridisegnare il concetto stesso di intelligenza, è come se volessimo indicare la via che l'intelligenza dell'uomo dovrebbe seguire. L'intelligenza artificiale è un'intelligenza senza intelligenza, è una rivisitazione di quello che già l'uomo ha fatto, capace però di raggiungere l'obiettivo in tempi molto più veloci, proprio come la fabbrica aveva fatto nei confronti dell'artigianato. Con l'avvento della fabbrica l'uomo si specializza in un determinato compito, contribuisce a rendere più veloce il processo di realizzazione di un oggetto, perde tuttavia la capacità di guardare il progetto nella sua interezza, rinuncia alla sua fantasia e alla sua unicità. Non si tratta certo di rifiutare la tecnologia, ma di governarla con saggezza. Non dobbiamo quindi perdere «l'occasione di sfruttare, di allearci a queste macchine, a questo sviluppo, a questa innovazione» (Colagrande, Tridente 2024: 16), ma ciò implica una nuova educazione, capace di integrare scienza, filosofia ed etica (vedi anche Badino, D'Asaro, Pedrazzoli 2024). L'uomo è, come conclude Ágnes Heller, un essere che si rapporta al mondo attraverso azione, pensiero e sentimento (Heller 2017: 139). Il sentimento fa parte del processo di formazione e di sviluppo dell'uomo, non può essere abolito, non può essere dimenticato, proprio perché «sentire significa essere coinvolti in qualcosa» (Heller 2017: 169). Il *co-involgimento* implica inevitabilmente l'essere associati a qualcosa, l'essere avvolti, ma anche avviluppati, trascinati, persino travolti. Si tratta di un avvolgimento spesso intricato e confuso, disordinato e caotico come talvolta è la vita, sparpagliato e frammentato come talora lo è la nostra anima. Possiamo accettare che l'individuo sia così, imperfetto, ingarbugliato in quella meravigliosa

mistura di corpo e anima, oppure cercare di eliminare quella parte apparentemente mancante, imperfetta, inadeguata alla nostra società. Il piatto della bilancia penderà pesantemente dalla parte della materia, verrà meno il *co-involgimento*, saremo allineati con la società contemporanea, inadeguatamente adeguati, ma avremo rinunciato alla conservazione e alla realizzazione dell'io. Se la tecnologia cancellerà il sentimento, cancellerà anche l'uomo e, proprio per questo, ogni scelta tecnologica è, prima di tutto, una scelta etica. La società contemporanea spinge l'uomo ad affievolire i sentimenti, vorrebbe averne il controllo, per poi pian piano indebolirli, smorzarli: «non esiste società che non regoli l'intensità *dell'espressione dei sentimenti* e per molti di questi anche il loro contenuto» (Heller 2017: 27).

Cosa sarà dell'uomo, se da soggetto diventerà un consumatore passivo di tecnologia? Se parlerà a una macchina come fosse un amico, se sorriderà a un algoritmo come fosse un volto? Tornando ora al concetto di vergogna, un'emozione strettamente legata all'esperienza umana e alla coscienza individuale, è ovvio che, come ogni sentimento, non possa essere applicata alle macchine o all'intelligenza artificiale. La vergogna è un'emozione complessa che coinvolge consapevolezza di sé, valutazione sociale e riflessione sulla propria condotta morale, sul proprio comportamento. Le macchine possono essere progettate per rispettare determinate norme etiche o regole, ma questa conformità è il risultato della programmazione e non di un'esperienza emotiva. Potrebbe capitare, tuttavia, che le persone percepiscano e attribuiscono all'intelligenza artificiale, emozioni simili a quelle umane: empatia, compassione, amicizia, persino vergogna. Queste percezioni le potremmo considerare come dei semplici fraintendimenti, dei vizi della ragione, ma se ci allontaniamo un po' ed immaginiamo di spiare una persona, con la sua maschera, con la sua stanca e ormai stropicciata sintesi di anima e corpo, dentro una stanza, sola, a parlare con una macchina, magari ad accennare un sorriso, forse addirittura

una timida carezza, ci si stringerebbe il cuore e ci renderemmo conto, in men che non si dica, della miseria a cui parrebbe essere giunto il mondo, che ha trasformato in debolezza l'anima e si è popolato di tanti corpi che, per sentirsi vivere, si ritrovano soli, alienati, a mendicare un'emozione, forse nel vano tentativo di produrre quella che, con le parole di Hannah Arendt, potrebbe essere considerata «una scintilla di umanità in un mondo divenuto inumano» (Arendt 2006: 83).

Bibliografia

Arendt, H. (2006) *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Arendt, H. (2017) *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.

Badino, M., D'Asaro, F. A., Pedrazzoli, F. (2024) *Educare all'IA – La sfida dell'Intelligenza Artificiale: ChatGPT e Gemini*. Milano: Sanoma.

Bauman, Z. (2008) *Consumo, dunque sono*. Roma-Bari: Laterza.

Benanti, P. (2018) *Oracoli. Tra algoretica e algocrazia*, Roma: Luca Sossella Editore.

Bergson, H. (2001) *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Milano: Cortina Editore.

Colagrande, F., Tridente, G. (2024) *50 domande & risposte sull'intelligenza artificiale*. Roma: Edizioni Santa Croce.

Damásio, A. (2012) *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*. Milano: Adelphi.

Damásio, A. (2025) *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. Milano: Adelphi.

Floridi, L. (2017) *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Floridi, L. (2022) *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Fuchs, T. (2021) *Ecologia del cervello. Fenomenologia e biologia della mente incarnata*. Roma: Casa Editrice Astrolabio.

- Gallagher, S. (2025) *Paradigmi della cognizione incarnata ed enattiva. Elementi di filosofia della mente*. Milano: Mimesis.
- Gallese, V. (2013) *Corpo non mente. Le neuroscienze cognitive e la genesi di soggettività ed intersoggettività in Educazione sentimentale 20*. Milano: Franco Angeli.
- Joakim Garff, J. (2022) *Søren Kierkegaard. Una biografia*. Milano: Castelvechi.
- Han, B.-C. (2020) *La società della stanchezza*. Milano: Nottetempo.
- Heidegger, M. (1991) *La questione della tecnica in Saggi e discorsi*. Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (2006) *Essere e Tempo*. Milano: Mondadori.
- Heller, Á. (1994) *Etica generale*. Il Mulino, Bologna 1994.
- Heller, Á. (2017) *Teoria dei sentimenti*. Milano: Castelvechi.
- Husserl E. (2002) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. 2*. Torino: Einaudi.
- Ippoliti, E. (2023) *Guida critica alle intelligenze artificiali – Potenzialità e limiti in una prospettiva filosofica*. Milano: Egea.
- Kierkegaard, S. (1972) *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*. Firenze: Sansoni.
- Kierkegaard, S. (1973) *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*. Firenze: Sansoni.
- Kierkegaard, S. (1996) *La ripetizione*. Milano: Rizzoli.
- Kierkegaard, S. (2011) *La malattia mortale*. Milano: Mondadori.
- Landi, P. (2024) *La dittatura degli algoritmi. Dalla lotta di classe alla class action*, Lecce: Krill Books.
- Lombardi Vallauri, L. (2017), *Algoretica. Le due sfide cruciali nell'era tecnologica: bioetica, roboetica*, in *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»*, vol. LXXXII, Firenze: Leo S. Olschki.
- Lukács, Gy., (1983) *Diario (1910-1911)*, Milano: Adelphi.
- Lukács, Gy., (2011) *La distruzione della ragione*. Milano: Mimesis.

Lukács, Gy., (2012) *L'anima e le forme*. Milano: SE.

Lukács, Gy. (2022) *Storia e coscienza di classe*, Milano: Pgreco editore.

Marx, K. (2018) *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Milano: Feltrinelli.

Merleau-Ponty, M. (2003) *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.

Metzinger, T. (2009) *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*. Milano: Cortina Editore.

Pareyson, L. (1985) *Esistenza e persona*. Genova: il melangolo.

Pareyson, L. (1995) *Ontologia della libertà – Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi.

Pareyson, L. (2002) *Estetica. Teoria della formatività*. Milano: Bompiani.

Max Weber, M. (1991) *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05). Milano: Rizzoli.