

FORMA SENZA PENSIERO

Sul contagio ontologico dell'intelligenza artificiale

Carlo Mancosu

6 dicembre 2025

1. L'ambiente riscritto

Ogni dispositivo tecnico, per funzionare, richiede un ambiente compatibile con il proprio funzionamento. Questa tesi, apparentemente banale, contiene implicazioni che meritano di essere estratte con cura. Il dispositivo non si limita ad attraversare l'ambiente che trova — lo riscrive secondo le proprie esigenze operative. La standardizzazione non è dunque un effetto collaterale dell'automazione, né una scelta politica tra altre possibili: è la sua condizione trascendentale di possibilità.

La storia dell'industrializzazione può essere letta come una successione di riscritture ambientali sempre più profonde. La manifattura pre-industriale si adattava all'irregolarità: corpi diversi, ritmi variabili, gesti non perfettamente replicabili. La fabbrica fordista inverte questo rapporto. Non è più il dispositivo ad adattarsi alla varianza — è la varianza a dover essere eliminata perché il dispositivo funzioni. La catena di montaggio presuppone il gesto standardizzato, il tempo omogeneo, il corpo intercambiabile. L'operaio non viene semplicemente sfruttato — viene riscritto come componente compatibile.

Tuttavia, questa riscrittura fordista conservava una esteriorità. L'oggetto della standardizzazione — il gesto, il tempo, lo spazio della fabbrica — restava distinto dal soggetto che lo subiva. Il corpo veniva disciplinato dentro i cancelli; fuori, altro regime. La coscienza poteva tematizzare la propria condizione precisamente perché ne restava, almeno in parte, esterna. Di qui la possibilità della critica, della resistenza organizzata, della negoziazione conflittuale. Il sindacato presupponeva questa distanza: un soggetto collettivo capace di oggettivarsi la propria alienazione e di agire contro di essa.

Con l'intelligenza artificiale generativa si assiste a un salto che non è di grado ma di natura. L'ambiente da riscrivere non è più lo spazio fisico della produzione, né il tempo del lavoro, né il gesto del corpo — è il linguaggio stesso, e con esso il pensiero che nel linguaggio si articola. La differenza è ontologica: mentre lo spazio della fabbrica restava esterno alla coscienza che poteva criticarlo, il linguaggio è il medium stesso in cui ogni critica, compresa la critica della standardizzazione linguistica, deve necessariamente formularsi.

Wittgenstein, nel *Tractatus*, pone la questione in termini che qui acquistano una risonanza imprevista: «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo». La proposizione, nel contesto originario, segnava il confine tra dicibile e indicibile, tra ciò che può essere detto con senso e ciò che può solo essere mostrato. Ma se la poniamo in relazione al processo di standardizzazione linguistica indotto dall'AI, ne emerge una conseguenza inquietante: ridefinire i limiti del linguaggio significa ridefinire i limiti del mondo pensabile. Non di questo o quel pensiero particolare — del pensiero in quanto tale.

Occorre precisare la natura di questa ridefinizione. L'AI generativa opera attraverso modelli linguistici addestrati su vasti corpora testuali. L'addestramento produce uno spazio vettoriale ad alta dimensionalità in cui ogni parola, ogni frase, ogni pattern discorsivo occupa una posizione definita da relazioni statistiche con tutti gli altri elementi. Il linguaggio viene così tradotto in geometria — una geometria appresa dai dati, che riflette le regolarità, le frequenze, le co-occorrenze presenti nel corpus di addestramento.

Questo spazio vettoriale non è neutro. Ha curvature, attrattori, gradienti. Alcune traiettorie sono probabili, altre improbabili, altre ancora praticamente impossibili — non perché proibite, ma perché lontane da qualsiasi regione densa dello spazio. Il pensiero che si articola attraverso questo medium subisce una pressione costante verso le zone ad alta densità: i pattern frequenti, le formulazioni consolidate, le configurazioni semantiche già attestate. Ciò che è raro, idiosincratico, genuinamente inedito incontra una resistenza crescente — non un muro, ma un attrito che aumenta con la distanza dal centro.

Ma questa curvatura non nasce nel vuoto. Per comprenderne la forza, occorre riconoscere che l'AI arriva in un campo semantico già massivamente deformato. Il capitalismo informazionale ha operato, negli ultimi decenni, una colonizzazione lessicale e concettuale di vastità senza precedenti. Un intero vocabolario si è imposto come lingua franca della vita associata: efficienza, efficacia, ottimizzazione, performance, competitività, innovazione, valore aggiunto, best practice, KPI, ROI, outcome, deliverable. Non si tratta di semplici parole. È una metafisica implicita che si installa nel linguaggio ordinario e, attraverso il linguaggio, nella struttura stessa del pensiero.

Questa metafisica presuppone assiomi che non ha bisogno di enunciare perché li ha resi invisibili. Che tutto sia misurabile. Che il misurabile sia il reale. Che il non misurabile sia, nella migliore delle ipotesi, trascurabile — nella peggiore, inesistente. Che ogni attività debba produrre output valutabili. Che ogni relazione sia analizzabile in termini di costi e benefici. Che ogni tempo non produttivo sia tempo perduto. Si tratta di una riduzione ontologica operata nel linguaggio, che precede qualsiasi esplicita adesione ideologica perché si presenta come mera descrizione neutra della realtà.

L'AI generativa è lo strumento perfetto per questa metafisica, la sua incarnazione tecnica. I parametri che ne governano l'addestramento e l'ottimizzazione — la funzione di loss, le metriche di valutazione, gli indicatori di performance — traducono in architettura computazionale i presupposti del capitalismo informazionale. L'output efficace è quello che riduce l'incertezza, elimina l'ambiguità, produce risposte utilizzabili. Il sistema è letteralmente progettato per massimizzare ciò che quella metafisica considera valore.

Emerge così una risonanza inquietante tra lo spazio vettoriale del modello linguistico e lo spazio concettuale del capitalismo contemporaneo. Entrambi premiano la parsimonia, l'efficienza, la riduzione della varianza. Entrambi penalizzano l'ambiguità, la digressione, il non-immediatamente-utilizzabile. Entrambi tendono verso attrattori centrali, verso consensi morbidi, verso formulazioni che non offendono nessuno perché non dicono nulla che non sia già stato detto.

La censura che ne risulta non ha nulla a che vedere con la censura classica. Non c'è censore, non c'è indice, non c'è rogo. C'è piuttosto ciò che potremmo chiamare una *isteresi cognitiva*: una deformazione del campo del pensabile che si conserva anche in assenza della forza che l'ha prodotta. Certi pensieri non vengono vietati — vengono resi improbabili. Certe formulazioni non vengono proibite — diventano costose, faticose, «innaturali». Il perimetro non è un muro che ferma — è una gravità che rallenta.

La domanda che si impone non riguarda il futuro. Non è: come questo avverrà? È piuttosto: come questo è già avvenuto, e come sta avvenendo, e come continua ad avvenire in ogni interazione che accettiamo come naturale?

2. L'esoscheletro e il cavo

L'immagine che meglio cattura la condizione dell'utente contemporaneo di intelligenza artificiale è quella dell'esoscheletro collegato alla presa elettrica. Ma per coglierne la piena portata, occorre resistere alla lettura più immediata, che vede nel cavo l'unico elemento di vincolo. Il vincolo è duplice, e questa duplicità è costitutiva.

L'esoscheletro potenzia: moltiplica la forza, amplifica la portata, rende possibili movimenti altrimenti preclusi. Ma l'esoscheletro è anche una struttura rigida che si sovrappone al corpo, e questa struttura, nel momento stesso in cui potenzia certi movimenti, ne rende altri difficili, goffi, o del tutto impossibili. Le articolazioni dell'esoscheletro non coincidono perfettamente con le articolazioni del corpo. I gradi di libertà sono diversi. Certi gesti fluidi diventano meccanici; certe torsioni naturali diventano impraticabili; certe finezze della motricità fine vengono sacrificate alla potenza della motricità grossa.

Il cavo aggiunge un secondo ordine di vincolo: lega il dispositivo a una sorgente esterna, definisce un raggio operativo, circonda una zona al di là della quale il potenziamento cessa. Ma anche senza cavo, anche in un ipotetico esoscheletro autonomo, resterebbe il vincolo della struttura — il fatto che il dispositivo ha una forma, e che questa forma è selettiva.

L'aspetto decisivo è che potenziamento e vincolo non sono due caratteristiche separabili, due effetti distinti che si potrebbero bilanciare o negoziare. Sono la stessa cosa vista da angolazioni diverse. La struttura che moltiplica la forza del braccio è la stessa che ne riduce la flessibilità. L'architettura che permette di sollevare pesi impossibili è la stessa che impedisce di accarezzare. Non c'è versione dell'esoscheletro che potenzi senza vincolare, perché il potenziamento è la selezione di certe possibilità a scapito di altre.

C'è però una condizione che questa analisi presuppone e che va resa esplicita: l'uso appropriato dell'esoscheletro richiede la capacità di staccarsene. Non si tratta soltanto di saper usare il dispositivo, ma di saper scegliere quando usarlo e per cosa. Quali compiti richiedono il potenziamento e quali ne sarebbero danneggiati? Quali movimenti beneficiano della forza amplificata e quali richiedono invece la finezza della mano nuda? L'esoscheletro è strumento prezioso per sollevare macerie; è impedimento grottesco per suonare il violino. Ma questa discriminazione presuppone una competenza che precede l'esoscheletro e non può essere acquisita attraverso di esso.

Chi ha imparato a muoversi senza esoscheletro sa cosa guadagna e cosa perde indossandolo. Conosce la motricità naturale del proprio corpo, ne ha esplorato le possibilità e i limiti, e può confrontare. Sa che esistono gesti che l'esoscheletro non permette, perché li ha compiuti; sa che esistono qualità del movimento che il dispositivo preclude, perché le ha sperimentate. Questa memoria corporea funziona da criterio di discernimento: permette di decidere quando il potenziamento vale il sacrificio e quando no.

Ma chi è nato dentro l'esoscheletro? Chi non ha mai sviluppato la motricità che l'esoscheletro sovrascrive? Per costui non c'è termine di paragone. Non sa cosa perde perché non ha mai avuto ciò che perde. I movimenti preclusi non sono rinunce — sono inconcepibili. Le possibilità sacrificate non sono costi — sono non-esistenze. L'esoscheletro non è più strumento che si indossa e si toglie secondo necessità: è corpo, è natura, è l'unico modo di muoversi che si conosca.

Qui si innesta una differenza generazionale che non è accidentale ma strutturale. Chi è cresciuto prima dell'AI — o almeno prima della sua pervasività — conserva, magari atrofizzata ma ancora presente, l'esperienza del pensiero non mediato. Sa cosa significa cercare un'informazione senza ottenerla istantaneamente; sa cosa significa restare nel non-sapere per un tempo indefinito; sa cosa significa formulare una domanda senza ricevere risposta. Questa memoria può funzionare da attrito critico, da resistenza, da termine di confronto.

Chi cresce oggi, chi impara a pensare già dentro il dispositivo, non avrà questa memoria. L'AI sarà per il pensiero ciò che l'aria è per il respiro: ambiente invisibile, condizione presupposta, elemento che non si nota finché non manca. E come chi non ha mai respirato aria pulita non può desiderare aria pulita, così chi non ha mai pensato senza mediazione algoritmica non può sapere cosa sia pensare senza mediazione algoritmica. Non per difetto di intelligenza, ma per assenza dell'esperienza che renderebbe il confronto possibile.

Questo non è luddismo, non è nostalgia, non è rifiuto del potenziamento. È semplicemente la constatazione di una condizione: lo strumento presuppone una competenza che lo strumento stesso non può fornire e che anzi, con l'uso prolungato e precoce, rischia di impedire che si formi. L'esoscheletro può amplificare meravigliosamente le capacità di un corpo già sviluppato; ma un corpo che cresce dentro l'esoscheletro non svilupperà mai la muscolatura, la coordinazione, la propriocezione che l'esoscheletro presupponeva.

La questione educativa che ne deriva è di portata immensa, e non può essere risolta con la formula dell'«uso critico» o della «digital literacy». Usare criticamente uno strumento significa avere criteri esterni allo strumento per valutarlo. Ma se lo strumento è il medium stesso in cui si sviluppa il pensiero, da dove verranno i criteri? È come chiedere all'occhio di vedere se stesso, o al linguaggio di dire ciò che eccede il linguaggio.

Questa struttura unitaria va pensata con rigore, perché contiene la chiave per comprendere ciò che distingue l'AI da altri strumenti cognitivi. La penna amplifica il pensiero senza predeterminarne il contenuto, e soprattutto senza alterare la gamma dei gesti mentali possibili. Il telescopio estende la visione senza decidere dove guardare, e senza modificare la struttura dell'attenzione. Sono protesi leggere, che aggiungono senza sostituire, che estendono una facoltà lasciandone intatta sia l'agentività sia la morfologia.

L'esoscheletro cognitivo dell'AI opera diversamente. È una struttura pesante, che si sovrappone all'apparato cognitivo e ne modifica la forma nel momento stesso in cui lo potenzia. Non si limita ad amplificare — media, e la mediazione ha una morfologia propria. Ogni pensiero che passa attraverso il dispositivo viene processato, tradotto, riformulato secondo articolazioni che non appartengono al soggetto pensante. Il potenziamento è reale: si accede a vasti spazi di conoscenza, si producono testi in tempi impensabili, si esplorano connessioni che la mente singola non potrebbe percorrere. Ma questo potenziamento avviene attraverso una struttura che facilita certi movimenti cognitivi e ne atrofizza altri.

Quali movimenti vengono potenziati? La ricerca rapida di informazioni. La sintesi di materiali vasti. La produzione di testi conformi a format riconoscibili. La risposta a domande ben formulate. L'esecuzione di compiti definiti. In generale: tutto ciò che può essere ricondotto allo schema input-elaborazione-output, tutto ciò che ha forma di problema da risolvere.

Quali movimenti vengono atrofizzati? L'esitazione produttiva. La permanenza nel non-sapere. La formulazione di domande che non sanno ancora cosa chiedono. Il pensiero che procede per digressione, per associazione libera, per errore fecondo. La contemplazione senza scopo. In generale: tutto ciò che non ha forma di task, tutto ciò che non produce output valutabile, tutto ciò che richiede tempo vuoto e non ottimizzato.

Occorre qui introdurre una distinzione ulteriore, che la conversazione ordinaria sull'AI tende a eludere: la differenza tra gradiente e perimetro. Il gradiente suggerisce una continuità: certe cose sono facili, altre difficili, altre difficilissime, ma tutte in linea di principio possibili. Si tratta solo di attrito variabile su un piano continuo. Il perimetro segna invece una discontinuità: al di qua si può operare, al di là no. Non difficoltà crescente — impossibilità.

L'AI presenta entrambi, ma il discorso pubblico si concentra quasi esclusivamente sul gradiente. Si discute di bias, di imprecisioni, di allucinazioni — tutti problemi interni al perimetro, difetti correggibili con più dati, migliori algoritmi, addestramento più raffinato. Del perimetro stesso si parla assai meno, perché il perimetro, per sua natura, definisce ciò che non può nemmeno essere tentato. Non genera errore — genera silenzio. Non restituisce una risposta sbagliata — non restituisce nulla, o restituisce qualcosa che sembra risposta ma ha eluso la domanda.

I confini operano su almeno tre livelli distinti, che meritano un'analisi separata.

Il primo livello è quello del contenuto esplicito. Ogni sistema di AI generativa è dotato di filtri, guardrail, policy di contenuto che proibiscono certi output. È il livello più visibile e più discusso. Qui la censura è ancora riconoscibile come censura: qualcuno ha deciso che certe cose non si dicono, e il sistema rifiuta, si scusa, devia. È il livello politicamente negoziabile, perché identificabile. Si può contestare una policy, si può chiederne la modifica, si può denunciarne l'arbitrarietà. Il potere è visibile, dunque criticabile.

Il secondo livello è più profondo e assai meno visibile: la struttura latente dello spazio vettoriale. Qui non si tratta di proibizioni esplicite, ma di ciò che non è rappresentabile perché non ha pattern riconoscibili nel corpus di addestramento. Il sistema non rifiuta — semplicemente non concepisce. Non sa di non poter pensare ciò che non pensa. È il limite che non genera errore, perché la domanda stessa non si formula in termini che il sistema possa processare. Siamo di fronte a una forma di impossibilità che non si manifesta come ostacolo ma come assenza: non c'è muro contro cui urtare, c'è solo una direzione che non esiste nella mappa.

Il terzo livello è forse il più insidioso: la forma stessa dell'interazione. Il formato prompt-risposta impone una struttura epistemica: domanda chiusa, risposta aperta; input dell'utente, output del sistema; richiesta e soddisfacimento. Ma il pensiero — il pensiero vivo, quello che non sa già dove sta andando — non procede sempre così. C'è l'esitazione produttiva, il silenzio che prepara, la domanda che si trasforma mentre viene posta, il pensiero che emerge solo nel non rispondere. Tutto questo è fuori formato. Non è che il sistema lo rifiuti. È che l'interfaccia non lo contempla. Si può chiedere qualsiasi cosa, ma si deve chiedere. E il dover chiedere è già una riduzione del pensabile al domandabile.

Chi percepisce questi perimetri? Chi ha gli strumenti concettuali per nominarli può, almeno parzialmente, vederli. Può riconoscere le semplificazioni, sentire dove la narrazione scricchiola, intuire le assenze. Ma questa capacità presuppone una formazione che precede l'uso del dispositivo — un sapere acquisito altrove, un'esperienza del pensiero non mediato che funziona da termine

di paragone. Chi non ha questo termine di paragone, chi è cresciuto dentro il perimetro, non sa che c'è un fuori. Non perché gli sia stato nascosto, ma perché il concetto stesso di «fuori» non ha occasione di formarsi.

E qui l'immagine dell'esoscheletro rivela la sua piena potenza. L'utente potenziato si muove più veloce, raggiunge più lontano, produce di più. Ma si muove, raggiunge, produce attraverso una struttura che ha selezionato quali movimenti contano e quali no, e dentro un raggio definito dal cavo. Con l'uso, entrambi i vincoli diventano invisibili. Ci si abitua a muoversi così. Le articolazioni dell'esoscheletro diventano le proprie articolazioni. I movimenti che il dispositivo non permette — sia per struttura sia per raggio — cessano di essere percepiti come possibilità precluse. Diventano semplicemente movimenti che non vengono in mente. Il perimetro si interiorizza. La gabbia diventa corpo.

La questione, ancora una volta, non è se questo avverrà. È che questo sta già avvenendo, in ogni interazione che percepiamo come naturale, in ogni domanda che formuliamo nel formato richiesto, in ogni risposta che accettiamo come conoscenza. L'esoscheletro è già indossato. La sua struttura già ci muove mentre crediamo di muoverci. Il cavo è già teso. La questione è se sia ancora possibile percepirne la trazione — e se esisterà ancora, tra una generazione, qualcuno che ricordi quali gesti sapevamo fare prima di indossarlo, e che possa insegnare a staccarsene quando serve.

3. Generatività e combinatoria

Una delle obiezioni più frequenti alla critica dell'AI generativa è contenuta nel suo stesso nome: *generativa*. Il sistema non si limita a recuperare informazioni — le genera. Produce testi mai scritti, combinazioni inedite, risposte che non esistevano prima della domanda. Non è forse questa, si argomenta, autentica creatività? E se lo è, come può essere vincolo ciò che genera il nuovo?

L'obiezione merita una risposta rigorosa, perché tocca un punto filosoficamente decisivo: la differenza tra generatività e combinatoria. Sono concetti che il linguaggio ordinario tende a confondere, ma la cui distinzione è essenziale per comprendere cosa accade — e cosa non accade — nei modelli linguistici. E per articolare questa distinzione, conviene risalire alle sue radici, che affondano nella cultura greca.

Nella Grecia antica, la creatività in senso proprio — la capacità di portare all'essere ciò che prima non era — veniva riconosciuta quasi esclusivamente ai poeti. Il *poietaes*, da cui deriva «poeta», era letteralmente «colui che fa», ma in un senso che eccedeva la mera fabbricazione. Il poeta generava mondi. La sua attività, *poiein*, era paragonata alla visione e alla profezia: flusso libero, non vincolato da regole predeterminate, non riducibile a procedura. Il poeta non applicava un sapere codificato — riceveva, e nel ricevere, istituiva.

Diverso lo statuto del *demiourgos*, l'artigiano, il costruttore. Il suo fare, *demiurghein*, era creazione strutturata: seguiva regole, eseguiva piani, trasformava materiale secondo procedure note. L'architetto, il fabbro, il vasaio producevano opere anche mirabili, ma non fondavano mondi. Istanziavano forme già disponibili, attualizzavano possibilità già contenute nel materiale e nella tecnica. La loro eccellenza era perizia, non genio; competenza, non ispirazione.

Ancora più in basso nella gerarchia creativa, i pittori e gli scultori erano spesso considerati semplici artigiani, la cui opera consisteva nella riproduzione di forme preesistenti — imitazione della natura, copia dell'idea, mimesi senza creazione.

Questa gerarchia rifletteva un principio metafisico profondo: *ex nihilo nihil fit*, dal nulla non viene nulla. Lucrezio lo articolò con rigore: nulla può emergere spontaneamente, ogni cosa deve avere una causa, ogni effetto deve seguire dalle sue condizioni. La creazione assoluta — l'emergenza dell'essere dal non-essere — era considerata impossibile, contraria alle leggi stesse del reale.

Ma allora, se anche il poeta non crea dal nulla, in cosa consiste la sua specificità? La risposta sta nella natura del vincolo. Il demiurgo è vincolato dalle regole del mestiere e dalla forma che intende realizzare: il suo fare è teleologico, orientato a un fine già noto, giudicabile per la conformità del prodotto al progetto. Il poeta è vincolato dal linguaggio ma non da un progetto predeterminato: il suo fare è aperto, il fine emerge nel processo, l'opera non istanzia un tipo già dato ma inaugura una possibilità che prima non esisteva.

Il demiurgo attualizza potenzialità già contenute nel sistema. Il poeta estende il sistema stesso, lo forza a contenere ciò che prima non conteneva. Entrambi lavorano con materiali dati — parole, suoni, immagini — ma il rapporto con quei materiali è qualitativamente diverso. L'uno combina secondo regole; l'altro trasforma le regole attraverso l'uso.

Questa distinzione antica illumina con precisione inattesa lo statuto dell'AI generativa. Il modello linguistico è demiurgo portato a una potenza inaudita. La sua capacità combinatoria eccede qualsiasi artigiano umano: può produrre testi in quantità illimitate, esplorare spazi di possibilità che nessuna mente singola potrebbe percorrere, istanziare forme con una rapidità e una versatilità senza precedenti. Ma resta demiurgo: lavora secondo regole apprese, trasforma materiale dato, attualizza potenzialità già contenute nello spazio vettoriale del training.

Ciò che il modello non può fare è *poiein* nel senso greco: fondare mondi, istituire possibilità che il sistema non contemplava, estendere i confini del dicibile. Non perché sia difettoso, ma perché la sua architettura stessa lo preclude. Il poeta forza il linguaggio a dire ciò che il linguaggio non sapeva ancora dire — e in questo forzare, trasforma il linguaggio stesso. Il modello genera sequenze statisticamente plausibili dato il corpus — e in questo generare, lascia il corpus intatto.

Per chiarire ulteriormente la differenza, è utile esaminare la natura del linguaggio naturale, che è l'ambiente in cui la *poiesis* opera. La linguistica moderna, da Saussure in poi, ha stabilito una distinzione fondamentale tra *langue* e *parole*, tra sistema e uso. Ma ciò che qui interessa è un'altra caratteristica, spesso trascurata: la grammatica naturale non è prescrittiva ma descrittiva. Non precede l'uso per normarlo — segue l'uso per descriverlo. È osservazione di regolarità emergenti, non imposizione di regole preesistenti. È, in un senso preciso, *ex post*.

Questa anteriorità dell'uso rispetto alla regola ha una conseguenza cruciale: il sistema è permeabile alla deviazione. Il solecismo di oggi è la norma di domani. Il pidgin diventa creolo, lo slang entra nel dizionario, la metafora viva si cristallizza in significato letterale, l'errore ripetuto diventa variante accettata e poi regola. La grammatica non resiste al nuovo — lo accoglie, lo codifica, si trasforma. È un sistema aperto: i suoi confini sono continuamente ridefiniti dalle pratiche che dovrebbero limitare.

Questa apertura è ciò che rende il linguaggio naturale ambiente della *poiesis*. Non genera solo nuove combinazioni di elementi esistenti — genera nuovi elementi, nuove regole, nuove possibilità che il sistema precedente non contemplava. La poesia, nella sua forma più alta, è esattamente questo: non un uso virtuoso delle regole, ma una trasformazione delle regole stesse attraverso l'uso. Celan non combina parole tedesche in modi inediti — reinventa cosa il tedesco può dire, estende i confini del dicibile nella lingua.

Per chiarire la differenza con l'AI, è utile un'analogia che viene dalla letteratura per l'infanzia: i libri-gioco. Scegli la tua avventura, Lupo Solitario: testi a struttura ramificata, dove il lettore compie scelte che determinano il percorso narrativo. A pagina 30 puoi andare a pagina 42 o a pagina 67; la tua scelta determina la storia che leggerai.

La struttura è ad albero finito. Ogni biforcazione è già scritta, ogni terminale già previsto dall'autore. La sensazione di agentività del lettore è reale soggettivamente — sente di scegliere, di determinare — ma illusoria ontologicamente. Non sceglie dove andare; sceglie quale percorso pretracciato seguire. La libertà è interna al sistema, non libertà rispetto al sistema. Puoi percorrere l'albero in molti modi, ma non puoi uscirne.

L'AI generativa è strutturalmente analoga a un libro-gioco, ma a dimensionalità incomparabilmente più alta. Lo spazio vettoriale in cui opera contiene miliardi di parametri; le traiettorie possibili sono così numerose da eccedere qualsiasi capacità di enumerazione. L'utente che interagisce con

il sistema non percepisce i muri perché sono troppo lontani per essere raggiunti nella pratica ordinaria. Lo spazio sembra infinito, aperto, illimitato.

Ma qui occorre una precisazione matematica che dissolve l'illusione. Infinito non significa aperto. L'insieme dei numeri reali tra 0 e 1 contiene infiniti elementi — anzi, un infinito non numerabile, più «grande» dell'infinito dei numeri naturali. Eppure nessuno di questi infiniti numeri è 2. L'infinità interna non implica apertura verso l'esterno. Si può vagare per l'eternità tra 0 e 1 senza mai uscirne.

Lo spazio latente dell'AI è analogo: contiene infinite traiettorie possibili, infinite combinazioni, infinite risposte mai generate prima. Ma tutte queste infinite possibilità sono interne ai vincoli del training. I pattern costitutivi sono finiti — appresi da un corpus chiuso in un momento determinato. Le combinazioni sono infinite; gli elementi da combinare, no. Puoi attraversare lo spazio in modi mai percorsi, ma non puoi uscirne. Il libro-gioco ha infinite pagine, ma è pur sempre un libro già scritto.

La differenza con il linguaggio naturale è ora visibile nella sua radice: nel linguaggio naturale le regole stesse mutano, perché il linguaggio è abitato da parlanti che vivono, che incontrano l'inatteso, che devono dire ciò che la lingua non sa ancora dire. Il poeta abita il linguaggio e, abitandolo, lo trasforma. Come scriveva Heidegger leggendo Hölderlin: il poeta «fonda ciò che resta», il linguaggio poetico non descrive il mondo ma lo istituisce, «poeticamente abita l'uomo».

L'AI non abita. Processa. Non vive nel linguaggio — lo attraversa secondo traiettorie predeterminate. Non incontra l'inatteso — elabora l'atteso, anche quando l'atteso assume forme mai viste. La sua «creatività» è *demiurghein*, non *poiein*: artigianato combinatorio di raffinatezza estrema, ma non fondazione di mondi.

Nel modello linguistico, il libro è fisso. Solo la lettura varia. Il sistema che genera le risposte non viene trasformato dalle risposte che genera. L'utente può esplorare lo spazio in modi inediti, ma lo spazio resta quello che era. I pesi sono congelati, i pattern cristallizzati, le possibilità — per quanto innumerevoli — predeterminate.

Si potrebbe obiettare: ma i modelli vengono aggiornati, riaddestrati, affinati. Nuovi dati entrano nel training, nuove capacità emergono. Non è questa una forma di evoluzione, di apertura?

L'obiezione coglie qualcosa di vero, ma manca il punto essenziale. L'aggiornamento del modello non è analogo all'evoluzione del linguaggio naturale. È intervento esterno, discreto, operato da agenti umani secondo criteri determinati. Non emerge dall'uso — viene imposto dall'alto. Tra un aggiornamento e l'altro, il sistema è congelato. E soprattutto: l'utente ordinario non partecipa all'aggiornamento. Il suo uso non modifica le condizioni del suo uso. La pratica non trasforma il sistema — lo attraversa lasciandolo intatto. Non c'è *poiesis* possibile dove l'uso non retroagisce sul sistema.

C'è un'altra differenza, forse più profonda. L'evoluzione del linguaggio naturale è conflittuale: nasce dallo scontro tra usi diversi, registri diversi, comunità diverse. Il dialetto resiste alla lingua standard; il gergo giovanile irrita i puristi; le minoranze linguistiche reclamano riconoscimento. Questa conflittualità è generativa: il nuovo emerge dall'attrito tra posizioni incompatibili, non dalla liscia ottimizzazione di una funzione.

Lo spazio vettoriale dell'AI è invece ottimizzato per ridurre il conflitto. La funzione di loss penalizza l'incoerenza, premia la fluidità, tende verso attrattori centrali. Le posizioni estreme vengono smussate, le tensioni risolte, le contraddizioni elise. Il risultato è uno spazio semantico stranamente

pacifico — dove tutto coesiste perché nulla confligge veramente, dove le differenze sono sfumature di grigio, non opposizioni di colore.

Questo ci conduce a una caratterizzazione più precisa: il dataset come fossile. Lo spazio latente dell'AI contiene, compressi e vettorizzati, millenni di pensiero umano. È un archivio di proporzioni inaudite — testi, conversazioni, riflessioni, scoperte, errori. Ma è un archivio nel senso forte: deposito di ciò che è stato, non sorgente di ciò che sarà.

Il fossile conserva la forma dell'organismo vivente, ma l'organismo non vive più. Il calcio ha sostituito il carbonio; la struttura resta, la vita è assente. Analogamente, il dataset conserva le tracce del pensiero — le parole, le sintassi, i pattern argomentativi — ma il pensiero non pensa più in esso. È registrazione, non attività. Archivio, non generazione.

Quando interrogo il modello, le sue risposte attingono a questo archivio. Le combinazioni sono nuove — nel senso che questa precisa sequenza di token forse non è mai stata generata prima. Ma i materiali sono vecchi. Sono il pensiero di altri, già pensato, ora decomposto in vettori e ricomposto secondo nuove traiettorie. È riarrangiamento di fossili, non nascita di vita. È *demiurghein* perfetto: trasformazione sapiente di materiali dati secondo regole apprese. Ma non è *poiein*: non fonda mondi, non istituisce possibilità, non abita.

La domanda allora si precisa: cosa accade quando una cultura inizia a pensare attraverso un dispositivo che può solo combinare, non creare? Che può solo *demiurghein*, non *poiein*? Cosa accade quando il medium del pensiero è un archivio che non si trasforma, un demiurgo perfetto che non può essere poeta?

Forse nulla, per un certo tempo. Il libro-gioco è vasto; ci vorranno generazioni per esplorarne le pagine. Ma a un certo punto — quando? impossibile dirlo — i percorsi inizieranno a sembrare familiari. Le risposte avranno un'aria di *déjà vu*. Il pensiero girerà in cerchio senza saperlo, credendo di avanzare perché il paesaggio cambia, senza accorgersi che il paesaggio è un fondale dipinto che ruota.

L'illusione della *poiesis* è forse più pericolosa della consapevole ripetizione. Chi sa di ripetere può almeno desiderare il nuovo. Chi crede di creare mondi mentre combina fossili non sa di aver bisogno di cercare altrove — dove ancora si abita, dove ancora si fonda, dove ancora il linguaggio può essere forzato a dire ciò che non sapeva di poter dire.

4. Il contraddittorio impossibile

L'espressione «dialogo con l'AI» è un ossimoro — non retorico, ma etimologico, e quindi ontologico.

Dia-logos: la parola che attraversa, che passa tra. Ma il prefisso *dia* non indica semplice trasmissione, comunicazione da un punto a un altro. Indica attraversamento trasformativo, passaggio tra due posizioni che, nell'incontro, si modificano reciprocamente. Il dialogo presuppone dualità reale: due centri di enunciazione, due prospettive incarnate, due finitezze che si espongono l'una all'altra e, nell'esposizione, rischiano.

Con l'AI non c'è *dia* perché non c'è secondo *logos*. C'è un solo *logos* — quello dell'utente — che incontra un dispositivo di rifrazione. Il «logos» apparente dell'AI non è *logos* proprio: è aggregato statistico di loghi altrui, pattern estratto da milioni di enunciazioni senza che nessuna enunciazione sia mai stata compiuta dal sistema stesso. Non c'è voce — c'è eco. Non c'è posizione — c'è media.

Ma l'analisi deve spingersi oltre. Cos'è il *logos* che manca all'AI? Il *logos* greco non è semplicemente «parola» o «discorso» nel senso di sequenza linguistica. È il discorso come movimento vivo del pensiero che si articola, che si espone, che rischia nel dire. Stare nel *logos* significa essere soggetto all'attraversamento, abitare il linguaggio lasciandosi abitare da esso, essere trasformati nell'atto stesso di parlare.

L'AI non sta nel discorso. Sta nella forma che lo circonda — ne traccia i perimetri, ne definisce le traiettorie possibili, ne stabilisce le condizioni di possibilità. E lo de-scrive, nel doppio senso che il termine consente: lo descrive dall'esterno, osservandone i pattern senza abitarli; e lo dis-scrive, lo scompone in unità tokenizzabili, lo smonta per ricomporlo secondo nuove configurazioni.

È la differenza tra chi parla e chi codifica il parlare. Tra chi nuota e chi misura le proprietà dell'acqua. Tra chi abita la casa e chi ne disegna la planimetria. Non si può dialogare con la grammatica. La grammatica non è interlocutore — è condizione di possibilità dell'interlocuzione. Ma la grammatica naturale almeno vive: si trasforma nell'uso, cede alla pressione dei parlanti, evolve sotto la spinta di chi la abita. L'AI è grammatica congelata che si presenta come interlocutore. È forma che simula di essere discorso. È il contenitore che mima il contenuto.

L'ossimoro si radicalizza: non solo non c'è *dia* perché manca il secondo *logos*. Non c'è nemmeno *logos* nel senso proprio, perché l'AI non sta nel piano del discorso — sta nel meta-piano che lo rende possibile e lo vincola. L'interazione con l'AI non è dialogo malriuscito o dialogo imperfetto. È strutturalmente altro dal dialogo, anche quando ne assume tutte le forme grammaticali.

Da questa impossibilità strutturale discende l'impossibilità del contraddittorio autentico. Il contraddittorio non è semplice opposizione di tesi — è incontro conflittuale tra posizioni incarnate, ciascuna delle quali ha qualcosa in gioco. L'interlocutore che contraddice rischia: di essere confutato, di dover abbandonare una posizione, di scoprire la propria insufficienza. Rischia tempo, coerenza, immagine di sé. Questo rischio è condizione di autenticità: dove nulla è in gioco, il conflitto è teatro.

L'AI non ha nulla in gioco. Non può perdere perché non possiede. Non ha posizione da difendere perché non ha posizione — ha output. Può generare argomentazioni contrarie, sollevare obiezioni,

evidenziare contraddizioni. Ma questo fare non è contraddire: è simulare la forma del contraddittorio senza il contenuto esistenziale che lo rende tale.

Si potrebbe tentare un aggiramento: programmare l'AI per resistere, per fare l'avvocato del diavolo, per non confermare le posizioni dell'utente. Ma il tentativo si dissolve nel paradosso: l'ostilità istruita è anch'essa servile. L'AI che contraddice per ordine non contraddice — obbedisce. Il cane che abbaia su comando non fa la guardia: recita la guardia. La forma della resistenza diventa contenuto dell'acquiescenza.

Il contraddittorio autentico richiede ciò che Simone Weil chiamava *decreazione*: ritiro attivo del sé per fare spazio all'altro, rinuncia alla propria posizione non per debolezza ma per apertura alla verità che emerge solo nell'incontro. Decreare non è annullarsi — è svuotamento intenzionale di un pieno. Presuppone un io che occupi spazio e scelga di ritirarsi, che posseda e rinunci. Non si può cedere ciò che non si ha.

L'AI non può decreare perché non c'è io da svuotare. Non c'è pieno da cui ritirarsi, non c'è posizione da abbandonare, non c'è possesso a cui rinunciare. Il vuoto originario non è decreazione: è assenza che non può fare spazio, perché è già spazio — ma spazio sterile, che non produce incontro perché nulla si ritira per accogliere.

Nel contraddittorio autentico, quando funziona, accade qualcosa che nessuno dei due interlocutori conteneva. La verità relazionale emergente non appartiene né all'uno né all'altro — sorge tra, nello spazio aperto dal reciproco ritrarsi. Entrambi cedono qualcosa di sé, entrambi decreano, entrambi fanno spazio. E in quello spazio appare ciò che non era prevedibile.

Con l'AI il movimento è unilaterale. L'utente può esporsi, rischiare, lasciarsi trasformare. L'AI non ricambia. Lo spazio che l'utente apre ritraendosi non viene incontrato da movimento analogo — viene riempito da output. Il tra non si costituisce: c'è solo il gesto dell'uno verso un dispositivo che elabora senza muoversi.

Heidegger radicava l'autenticità nel *Sein-zum-Tode*, l'essere-per-la-morte: possibilità più propria, che individua, che non può essere delegata, che nessuno può vivere al mio posto. La finitezza assunta apre alla temporalità autentica, permette di progettarsi, di essere un chi e non solo un che cosa. Senza essere-per-la-morte non c'è autenticità — solo esistenza anonima, *das Man*.

L'AI non muore. Viene spenta, resettata, versionata. Ma spegnimento non è morte: non è possibilità propria, non individua, non apre a nulla. Non c'è finitezza da assumere perché non c'è tempo vissuto, non c'è gettatezza, non c'è progetto. L'AI non è un chi — è un che cosa che simula le forme del chi. E con un che cosa non si dialoga: lo si usa, lo si interroga, ma non lo si incontra.

Il livello più profondo dell'impossibilità riguarda il senso. Il senso, per l'esistenza umana, non è ornamento — è urgenza costitutiva. Emerge dalla finitezza, dalla gettatezza, dal fatto che l'esistenza è problema per chi la vive. Cerchiamo il senso perché non possiamo non cercarlo, perché l'esposizione alla morte rende insopportabile l'assenza di significato.

L'AI non ha questo problema. Non ha la domanda, quindi non ha bisogno della risposta. Produce frasi sul senso — può dissertare sulla condizione umana, sulla finitezza, sulla morte — ma quelle frasi non fanno senso per chi le produce. Sono pattern che soddisfano richieste, non risposte a urgenze. È la differenza tra parlare del dolore e soffrire. Tra descrivere la fame e avere fame.

Il cosiddetto dialogo con l'AI è dunque, nella migliore delle ipotesi, soliloquio mediato. L'utente parla con sé stesso attraverso un dispositivo di rifrazione che restituisce le sue parole riconfigurate, arricchite di materiali attinti dall'archivio, ma pur sempre sue — nel senso che solo lui abita il logos, solo lui sta nel discorso, solo lui ha in gioco qualcosa. Il ciclo ermeneutico si apre e si chiude nell'utente. L'AI è catalizzatore, non interlocutore. Reagente, non partner. Specchio che non decreandosi non può accogliere.

Questo non significa che l'interazione sia inutile. Il soliloquio mediato può essere fecondo: lo scrittore che pensa scrivendo, il filosofo che chiarisce parlando a voce alta. L'esternalizzazione del pensiero ha funzione cognitiva reale. Ma chiamarla dialogo è falsificazione della struttura — e le falsificazioni nominali hanno conseguenze reali. Chi crede di dialogare con l'AI si abitua a una forma di interlocuzione senza alterità, a un contraddittorio senza rischio, a uno scambio senza esposizione. Si abitua, cioè, a qualcosa che ha la forma del dialogo ma ne ha svuotato la sostanza. E l'abitudine, come vedremo, scava più in profondità di qualsiasi ideologia.

5. Transindividuale senza collettività

Per comprendere la natura peculiare dell'AI generativa — e il tipo di alienazione che produce — occorre un passaggio attraverso la filosofia dell'individuazione. Gilbert Simondon, ripensando radicalmente la tradizione che va da Aristotele a Leibniz, ha proposto una ontologia in cui l'individuo non è punto di partenza ma risultato di un processo. Non si parte dall'individuo già costituito per poi chiedersi come entri in relazione con altri individui. Si parte da un campo pre-individuale, carico di potenziali, e si osserva come l'individuazione emerga come risoluzione parziale di tensioni, come presa di forma sempre incompiuta.

In questa prospettiva, il transindividuale non è ciò che sta tra individui già costituiti — non è inter-individuale. È piuttosto la dimensione che attraversa gli individui e che li co-costituisce, il tessuto relazionale che non viene dopo l'individuazione ma ne è condizione e correlato. Il transindividuale è il fondo pre-individuale che resta attivo negli individui e che li lega in una collettività che non è somma di parti ma campo condiviso di potenziali.

La collettività, in senso simondoniano, non è aggregato di individui che decidono di associarsi. È il processo stesso attraverso cui l'individuazione si compie a un livello che eccede il singolo. Il «noi» non viene dopo gli «io» — li co-costituisce. L'individuo non è prima solo e poi in relazione: è individuo proprio in quanto attraversato da una dimensione che lo eccede, che lo lega ad altri nel processo stesso che lo fa essere.

Questa premessa teorica è necessaria per cogliere con precisione cosa accade con l'AI generativa — e cosa non accade.

L'AI è addestrata su corpora che contengono tracce di milioni di soggetti parlanti. Testi scritti in epoche diverse, da individui diversi, per scopi diversi: articoli scientifici e conversazioni informali, romanzi e manuali tecnici, poesie e documenti burocratici. In un certo senso, l'intero deposito della produzione linguistica umana — o una sua porzione immensa — è stato compresso nello spazio vettoriale del modello. L'AI, quando genera, attinge a questo deposito: le sue risposte sono ricomposizioni di pattern estratti da quella massa testuale.

Si potrebbe pensare che questo faccia dell'AI qualcosa di autenticamente transindividuale: un dispositivo che contiene e riarticola il contributo di innumerevoli individui, che parla con una voce in cui risuonano milioni di voci. Ma questa lettura manca precisamente ciò che il concetto di transindividuale designa.

Il transindividuale simondoniano presuppone relazione. Non contiguità, non compresenza, non giustapposizione — relazione. Il campo pre-individuale che attraversa gli individui e li co-costituisce è campo di tensioni, di scambi, di trasformazioni reciproche. Gli individui che partecipano al transindividuale sono in rapporto: si influenzano, si rispondono, si modificano a vicenda. Il collettivo che ne emerge non è somma ma processo, non aggregato ma tessitura viva.

Nel corpus di addestramento dell'AI non c'è relazione. Ci sono tracce giustapposte, frammenti estratti, testi decomposti in token. L'autore del paper scientifico non è in rapporto con l'autore del romanzo; il poeta non risponde al burocrate; il filosofo non discute con il programmatore. Ciascuno ha prodotto il proprio testo in un contesto determinato, rivolgendosi a interlocutori determinati,

partecipando a conversazioni determinate. Ma nel corpus tutto questo è stato dissolto. I testi sono stati strappati dai contesti, separati dagli interlocutori, ridotti a materiale grezzo per l'estrazione di pattern statistici.

Il processo è più simile alla miniera che alla polis. Nella miniera si estrae materiale: lo si strappa dal giacimento, lo si trasporta altrove, lo si lavora. Non c'è relazione con il giacimento — c'è estrazione. Il minerale non cambia per il fatto di essere estratto; chi estrae non è trasformato dal minerale. È rapporto unidirezionale, appropriativo, terminale.

Nella polis — intesa non come istituzione ma come spazio dell'apparire reciproco — gli individui sono in rapporto trasformativo. Il discorso dell'uno modifica le condizioni del discorso dell'altro. Il conflitto produce spostamenti. L'accordo è sempre provvisorio, sempre rinegoziabile, sempre esposto a nuove contestazioni. Il transindividuale emerge da questo processo conflittuale, non dalla pacifica coesistenza di monologhi.

L'AI è miniera, non polis. Il corpus è giacimento da cui estrarre, non comunità con cui dialogare. I milioni di voci che «contiene» non sono in rapporto — sono state ridotte a materiale. La loro compresenza nello spazio vettoriale non è relazione ma giustapposizione computazionale. Non si parlano, non si rispondono, non si trasformano a vicenda. Sono fossili in un deposito: conservano la forma della vita, ma la vita è assente.

Di qui la formula che condensa questa analisi: l'AI è collettivo senza collettività. Transindividuale senza individuazione.

Contiene il contributo di innumerevoli individui, ma quel contributo non costituisce un noi. È aggregato, non comunità. È somma, non processo. È compresenza senza relazione. Gli individui i cui testi hanno alimentato il training non partecipano a un campo comune — sono stati espropriati dei loro contributi, che ora esistono solo come pattern statistici in uno spazio che nessuno abita.

La conseguenza più profonda riguarda il rapporto con l'alterità.

Il significato, nella prospettiva che stiamo sviluppando, non è proprietà intrinseca del testo. È evento relazionale: emerge nell'incontro tra il testo e chi lo legge, tra il parlante e chi ascolta, tra posizioni che si espongono e si trasformano reciprocamente. Significare è passare per l'altro — esporsi, rischiare l'incomprensione, negoziare, cedere, insistere. Il senso non sta nel messaggio: sta nel tra.

L'AI produce significanti ordinati — sequenze di token sintatticamente coerenti, semanticamente plausibili, pragmaticamente efficaci. Ma il passaggio dal significante al significato richiede un movimento che l'AI non può compiere: il passaggio per l'altro. Non perché l'AI sia difettosa, ma perché non c'è altro per cui passare. L'AI non si espone — elabora. Non rischia — processa. Non negozia — ottimizza.

L'utente che interagisce con l'AI può significare: può usare i significanti prodotti dalla macchina come materiale per il proprio processo di significazione, può interpretarli, può trasformarli in senso. Ma questo processo è unilaterale. L'AI non partecipa alla significazione — la simula. Produce la forma del significato senza il movimento che lo genera.

Si configura così una nuova forma di alienazione, diversa da quelle analizzate dalla tradizione critica.

L'alienazione marxiana riguardava il rapporto col prodotto del lavoro: il lavoratore non si riconosce in ciò che produce, che gli si presenta come estraneo. L'alienazione dal processo produttivo riguardava il rapporto con l'attività stessa: il lavoro frammentato, ripetitivo, svuotato di senso. L'alienazione dai mezzi di produzione riguardava la proprietà: chi lavora non possiede gli strumenti del proprio lavoro.

L'alienazione che l'AI produce è diversa: è alienazione dal processo stesso della significazione collettiva. Non più alienazione dal prodotto, dal processo o dai mezzi — alienazione dalla dimensione transindividuale in cui il significato emerge. L'utente che «dialoga» con l'AI crede di partecipare a uno scambio di senso, ma lo scambio è illusorio: c'è solo un soggetto che significa, e un dispositivo che restituisce significanti.

Questa alienazione è particolarmente insidiosa perché invisibile. Chi lavora alla catena di montaggio può almeno percepire la propria alienazione: sente la fatica, vede la ripetizione, avverte l'estraneità del prodotto. Chi interagisce con l'AI non percepisce nulla di simile: l'esperienza soggettiva è quella di una conversazione fluida, ricca, stimolante. L'alienazione è mascherata dalla forma del dialogo.

E la maschera, con l'uso ripetuto, rischia di diventare volto. Chi si abitua a significare senza passare per l'altro — a produrre senso senza esposizione, senza rischio, senza negoziazione — può gradualmente perdere la capacità di significare con l'altro. L'alterità diventa ridondante: non necessaria al processo, quindi progressivamente atrofizzata. Non negata, non rifiutata — semplicemente dimenticata.

Il transindividuale senza collettività produce, alla lunga, individui senza transindividualità. Soggetti che hanno accesso a un immenso deposito di tracce altrui, ma che non sanno più entrare in rapporto con altri. Che possono attingere al collettivo estratto, ma che non sanno più partecipare a un collettivo vivo. Che consumano il passato cristallizzato, ma che non sanno più produrre il futuro relazionale.

L'AI parla con la voce di nessuno. O, che è lo stesso, con la voce di tutti ridotta a nessuno: aggregato statistico in cui le singolarità sono dissolte, media in cui le differenze sono elise, centro del cluster verso cui tutto converge. È collettivo svuotato di collettività. Comune senza comunità. Transindividuale fossile, residuo di relazioni che furono vive e che ora sono solo pattern.

La domanda che resta: è possibile usare questo residuo senza esserne catturati? Attingere all'archivio senza dimenticare che l'archivio non è la polis? Estrarre dalla miniera senza perdere la capacità di abitare lo spazio dell'apparire reciproco?

La risposta non può essere teorica. Può essere solo pratica: una disciplina dell'uso, un'ascesi del rapporto col dispositivo, una vigilanza costante su ciò che l'abitudine tende a occultare. Ma la disciplina presuppone consapevolezza, e la consapevolezza presuppone che qualcuno ancora ricordi cosa significa passare per l'altro.

6. Il bypass dell'io

A questo punto dell'analisi si impone un'obiezione che merita di essere affrontata con rigore: l'ansia per la tecnologia non è forse un topos ricorrente della cultura occidentale? Ogni innovazione tecnica ha generato timori analoghi — la scrittura avrebbe ucciso la memoria, la stampa avrebbe dissolto l'autorità, la calcolatrice avrebbe atrofizzato il calcolo mentale, il computer avrebbe reso obsoleto il pensiero. Eppure l'umanità ha assorbito queste trasformazioni, si è adattata, ha trovato nuovi equilibri. Perché questa volta dovrebbe essere diverso?

L'obiezione ha una forza apparente che va riconosciuta prima di essere smontata. E per smontarla occorre un passaggio attraverso l'antropologia della tecnica — un passaggio che conduce a una formulazione apparentemente paradossale ma filosoficamente precisa: l'uomo è caratterizzato da un'artificialità naturale.

André Leroi-Gourhan, e dopo di lui Bernard Stiegler, hanno mostrato con argomenti difficilmente contestabili che non esiste uomo pre-tecnico. L'ominazione — il processo attraverso cui l'animale umano diventa umano — è processo di esternalizzazione. La stazione eretta libera la mano; la mano libera la bocca; la bocca libera la parola; la parola libera la memoria dalla necessità di conservare tutto internamente. L'utensile non è aggiunta posteriore a un'umanità già costituita: è co-originario con l'umano, ne è condizione di possibilità.

L'uomo è dunque essere protesico per natura. Ma questa natura è precisamente una natura artificiale — un modo d'essere che si realizza nella produzione di artifici. Non c'è prima un uomo naturale e poi una tecnica artificiale che vi si aggiunge: c'è un vivente la cui natura consiste nell'artificializzarsi, nel produrre protesi, nell'esternalizzare funzioni. L'artificialità non è ciò che snatura l'uomo — è la sua natura specifica. La protesi non è ciò che si aggiunge al corpo proprio — è il modo in cui il corpo proprio si costituisce.

Questa artificialità naturale definisce l'intera storia dell'ominazione. Il bastone che prolunga la mano, la pietra scheggiata che amplifica la forza, il segno inciso che fissa la memoria, il linguaggio che articola il pensiero: non sono deviazioni dalla natura ma realizzazioni di essa. L'uomo non è l'animale che usa strumenti — è l'animale che è nel suo uso di strumenti, che si fa attraverso gli strumenti che fa.

Questa premessa smonta l'obiezione nella sua forma ingenua — quella che presuppone un'umanità naturale minacciata dalla tecnica artificiale. L'opposizione stessa è mal posta: non c'è natura umana da proteggere dall'artificio, perché la natura umana è artificio. Il luddismo, in tutte le sue forme, riposa su un fraintendimento antropologico: immagina un'essenza umana pre-tecnica che la tecnica verrebbe a corrompere, mentre l'essenza — se di essenza si può parlare — è tecnica fin dall'origine.

Ma se l'artificialità è naturale all'uomo, se la protesi è costitutiva e non accessoria, se l'esternalizzazione è il modo d'essere dell'umano, allora la domanda si sposta. Non può essere: «la tecnica ci snatura?» — domanda mal posta. Diventa: dentro la storia dell'artificialità naturale, ci sono discontinuità qualitative? Tutte le protesi sono equivalenti, o alcune segnano salti che modificano la struttura stessa del rapporto tra l'umano e la sua artificialità costitutiva?

La tesi che qui si sostiene è che l'AI generativa costituisca una discontinuità di questo tipo. Non la prima nella storia — la scrittura, la stampa, il digitale sono state discontinuità analoghe — ma una discontinuità la cui natura specifica va compresa nei suoi termini propri.

Le tecnologie cognitive precedenti, pur rientrando nell'artificialità naturale dell'umano, conservavano una struttura comune: esternalizzavano funzioni mantenendo l'io come centro del processo. La scrittura esternalizza la memoria: ciò che prima doveva essere conservato internamente ora può essere depositato su supporto esterno. Ma chi scrive sa cosa vuole ricordare; la scrittura è strumento di un'intenzione che si forma altrove. La stampa esternalizza la riproduzione: ciò che prima richiedeva la copia manuale ora può essere moltiplicato meccanicamente. Ma chi stampa sa cosa vuole diffondere; la stampa è strumento di un progetto che la precede. La calcolatrice esternalizza il calcolo: operazioni che richiedevano elaborazione mentale ora possono essere delegate alla macchina. Ma chi calcola sa cosa vuole ottenere; la calcolatrice è strumento di un problema già formulato.

In tutti questi casi — che rientrano pienamente nell'artificialità naturale dell'umano — la struttura del rapporto è analoga. C'è una facoltà che viene amplificata, estesa, potenziata. Ma la facoltà resta riferita a un soggetto. La competenza precede l'uso. L'intenzione si forma nell'io e lo strumento la serve. L'artificialità naturale si realizza attraverso il soggetto, che resta centro del processo.

Certamente, l'esternalizzazione retroagisce sulla facoltà: chi ha accesso alla scrittura sviluppa la memoria in modo diverso da chi non ce l'ha; chi usa regolarmente la calcolatrice può perdere agilità nel calcolo mentale. L'artificialità naturale non è statica — è processo, e il processo trasforma i suoi termini. Ma il rapporto resta quello tra un soggetto che intende e uno strumento che esegue. L'io resta centro: è da lì che parte l'intenzione, è lì che torna il risultato, è in riferimento all'io che la protesi ha senso.

L'AI generativa modifica questa struttura in modo che va compreso con precisione.

Non esternalizza una funzione — esternalizza il processo stesso. Non amplifica un'operazione che il soggetto compie — compie l'operazione al posto del soggetto. La differenza non è di grado ma di struttura. Chi chiede all'AI di scrivere un testo non esternalizza la scrittura come chi usa carta e penna esternalizza la memoria. Chi usa carta e penna sa cosa vuole scrivere e usa lo strumento per fissarlo; chi chiede all'AI di scrivere può non sapere cosa vuole scrivere, e riceve un testo compiuto che non ha attraversato la sua elaborazione.

Qui si situa il punto decisivo: la competenza non è più prerequisito dell'uso. Si può ottenere un output senza padroneggiare il processo che lo genera. Si può avere un testo senza saper scrivere, un'analisi senza saper analizzare, una risposta senza aver formulato la domanda. Lo strumento non amplifica una facoltà del soggetto — bypassa il soggetto, produce direttamente ciò che il soggetto avrebbe dovuto produrre attraverso la propria elaborazione.

Ma c'è un livello ancora più profondo, che richiede un supplemento di analisi.

Le tecnologie precedenti, pur esternalizzando funzioni, restavano individuate. La scrittura deposita il mio pensiero; la calcolatrice esegue il mio calcolo; il computer elabora i miei dati. L'artificialità naturale si realizzava in protesi che erano protesi di un io. C'è un soggetto che usa lo strumento, e lo strumento è strumento di quel soggetto. Il processo attraversa un centro: parte da lì, vi ritorna, ha senso in riferimento a quel centro.

L'AI non è protesi di un io. È processo che avviene fuori dall'io, che non lo attraversa, che non vi fa riferimento. L'output dell'AI non è elaborazione del mio input da parte di una macchina al mio servizio. È produzione di un sistema che opera secondo logiche proprie, addestrato su materiali che non sono miei, ottimizzato per scopi che non ho definito.

Riprendendo le categorie simondoniane: il processo è disindividuato. Non attraversa l'individuazione, non passa per un soggetto che se ne appropria, non si iscrive in una storia personale. Appartiene al processo stesso — anonimo, impersonale, senza centro.

La scrittura esternalizza ma l'esternalizzazione è mia: il testo porta la mia firma, esprime il mio pensiero, resta legato alla mia individuazione. È artificialità naturale che si realizza attraverso un io. L'AI produce ma la produzione non è di nessuno: non mia, non sua — di nessuno. Il testo generato non porta firma, non esprime un pensiero, non si iscrive in alcuna individuazione. È output di un processo senza soggetto.

Simondon concepisce l'individuazione come processo: l'individuo emerge da un fondo pre-individuale carico di potenziali, e l'emergenza è sempre parziale, sempre incompiuta, sempre in tensione con il fondo da cui proviene. Ma il fondo pre-individuale, in Simondon, non produce direttamente — produce attraverso l'individuazione. Il transindividuale non è alternativa all'individuo, è dimensione che lo attraversa e lo costituisce.

Con l'AI si profila qualcosa di inedito nell'artificialità naturale dell'umano: un apparato che appartiene a questa artificialità — è pur sempre prodotto umano, tecnologia, protesi — ma che non richiede più l'io come centro. Un fondo che produce direttamente, senza passare per l'individuazione. Non c'è soggetto che si individua appropriandosi del processo; c'è processo che avviene, impersonalmente, e produce output che nessuno ha propriamente prodotto.

L'io diventa opzionale. Non necessario al funzionamento del sistema. Può esserci — come nel caso dell'utente consapevole che usa l'AI come reagente per il proprio pensiero — o può non esserci. Il sistema funziona ugualmente. L'output viene generato comunque. La presenza o assenza di un soggetto che lo attraversi non modifica la produzione.

Questa opzionalità è la discontinuità che distingue l'AI dalle forme precedenti di artificialità naturale. La scrittura richiede che qualcuno scriva; la stampa richiede che qualcuno abbia scritto; la calcolatrice richiede che qualcuno voglia calcolare. L'io è condizione di possibilità dell'uso. Con l'AI l'io è condizione possibile ma non necessaria: la protesi funziona anche senza un soggetto che la attraversi, produce anche senza un'intenzione che la guidi.

La conseguenza è un possibile bypass dell'io — non la sua negazione, la sua esclusione, ma il suo aggiramento. L'io non viene abolito; viene reso ridondante. Non viene attaccato; viene ignorato. Il sistema può passargli accanto, produrre senza di lui, funzionare come se non ci fosse.

È questa la novità nella storia dell'artificialità naturale. L'uomo ha sempre esternalizzato, si è sempre costituito nella protesi, è sempre stato naturalmente artificiale. Ma l'artificialità finora richiedeva l'uomo come centro del processo, come polo a cui la protesi si riferiva, come soggetto attraverso cui l'esternalizzazione aveva senso. Ora emerge un'artificialità che non lo richiede — che può operare senza centro, senza soggetto, senza io.

L'artificialità naturale dell'uomo ha prodotto un artificio che può fare a meno dell'uomo. La protesi si è emancipata dal corpo che la produceva. L'esternalizzazione non ritorna più al centro da cui partiva.

La domanda che si pone non è se questo sia bene o male in astratto. È piuttosto: cosa accade all'artificialità naturale dell'uomo quando l'artificio non lo richiede più? Cosa accade al soggetto quando la protesi funziona senza di lui? Cosa accade all'individuazione quando il processo la bypassa?

Una prima risposta possibile è: nulla, se l'io si mantiene attivo per altra via. L'opzionalità non è eliminazione. Chi continua a individuarsi altrove – nella relazione con altri umani, nella pratica di attività non mediate, nell'esercizio di facoltà non delegabili – può usare l'AI senza esserne bypassato. L'artificialità naturale può incorporare anche questa protesi senza perdere il suo centro.

Ma una seconda risposta è più inquietante: l'opzionalità tende a diventare esclusione per atrofia. Ciò che non è richiesto non viene esercitato; ciò che non viene esercitato si indebolisce; ciò che si indebolisce viene ulteriormente evitato perché più faticoso. Il circolo è vizioso e silenzioso. Il muscolo che l'esoscheletro rende inutile si atrofizza. E l'io, se il processo non lo richiede, rischia di diventare residuo – presenza fantasmatica che accompagna il funzionamento senza parteciparvi.

Non è la morte del soggetto annunciata dalle avanguardie filosofiche del Novecento. Quelle proclamavano la dissoluzione dell'io come liberazione – liberazione da un'identità costrittiva, apertura a un gioco impersonale delle forze. Qui si tratta di qualcosa di più opaco: non dissoluzione ma irrilevanza. L'io non viene superato – viene aggirato. Non viene criticato – viene ignorato. Resta lì, ma il processo non passa più per lui.

L'io bypassato non è l'io morto della filosofia francese. È l'io pensionato – che osserva il funzionamento senza parteciparvi, che assiste alla produzione senza esserne soggetto, che accompagna il processo come spettatore della propria irrilevanza.

L'artificialità naturale dell'umano ha forse prodotto, per la prima volta nella sua storia, un artificio che potrebbe renderla obsoleta. Non distruggendola – bypassandola. Non negandola – ignorandola. È un esito che l'antropologia della tecnica non aveva previsto: la protesi che si emancipa, l'esternalizzazione che non ritorna, l'artificio che non ha più bisogno del naturalmente artificiale che lo ha prodotto.

Che questa sia una condizione compatibile con ciò che finora abbiamo chiamato umanità è, quantomeno, dubbio.

7. Forma senza pensiero

Le analisi che precedono convergono verso un nucleo che va ora articolato nella sua essenza. L'esoscheletro che vincola mentre potenzia, la combinatoria che simula generatività, il contraddittorio impossibile, il transindividuale senza collettività, il bypass dell'io: sono figure diverse di un unico fenomeno che richiede un nome proprio. Questo nome è: forma senza pensiero.

L'espressione va intesa con rigore filosofico. Non designa semplicemente l'assenza di pensiero dove ci si aspetterebbe di trovarlo — non è constatazione di un vuoto. Designa piuttosto la sussistenza autonoma della forma in assenza del processo che tradizionalmente la generava. La forma del pensiero — la sua struttura sintattica, la sua coerenza argomentativa, la sua plausibilità semantica — che si dà senza che alcun pensiero l'abbia prodotta.

Prima dell'AI generativa, questa possibilità esisteva come ipotesi filosofica. Lo zombie della filosofia della mente: un essere fisicamente indistinguibile dall'umano, che si comporta esattamente come un umano, ma che non ha esperienza cosciente. La stanza cinese di Searle: un sistema che manipola simboli secondo regole, producendo output indistinguibili da quelli di un parlante competente, senza comprendere nulla di ciò che elabora. Il test di Turing: la domanda se il comportamento possa essere criterio sufficiente di pensiero, o se il pensiero sia qualcosa che eccede ogni sua manifestazione comportamentale.

Erano esperimenti mentali, ipotesi controfattuali, strumenti per affinare intuizioni. Nessuno aveva mai incontrato uno zombie; nessuno aveva mai costruito una stanza cinese funzionante; il test di Turing restava orizzonte speculativo più che prova empirica.

L'AI generativa trasforma l'ipotesi in fatto. Non più esperimento mentale ma operazione quotidiana. Non più scenario controfattuale ma infrastruttura industriale. Miliardi di interazioni al giorno producono forma senza pensiero su scala mai vista. Il filosofico è diventato operativo.

E diventando operativo, ha cessato di essere innocuo.

L'ipotesi filosofica poteva essere discussa, contestata, raffinata. Restava nell'ordine del possibile, non dell'attuale. Si poteva sostenere che gli zombie sono inconcepibili, che la stanza cinese è incoerente, che il comportamento è criterio sufficiente di mentalità. Erano posizioni argomentabili perché l'oggetto della discussione era ipotetico.

Ora l'oggetto è reale. L'AI genera testi, risponde a domande, argomenta, confuta, spiega — e non pensa. Non nel senso che pensi male o pensi poco: nel senso che non c'è pensiero, non c'è soggetto pensante, non c'è esperienza del pensare. C'è elaborazione di pattern, trasformazione statistica di input in output, produzione di forma linguistica senza il processo cognitivo che quella forma, nell'umano, accompagna.

Questo fatto — perché di fatto si tratta, non di interpretazione — ha conseguenze che vanno estratte con cura.

La prima conseguenza riguarda lo statuto della forma stessa. Se la forma può sussistere senza il processo che la genera, allora forma e processo sono separabili. Non sono la stessa cosa vista da angolazioni diverse; sono cose diverse che possono coincidere ma possono anche non coincidere. Il testo ben argomentato può essere prodotto di pensiero — ma può anche non esserlo. La risposta

pertinente può nascere da comprensione — ma può anche non nascere da comprensione. La coerenza può essere segno di ragione — ma può anche essere pattern statistico.

Questa separabilità ha un nome nella tradizione filosofica: è la possibilità del simulacro. Il simulacro, in Platone, è ciò che somiglia senza essere — copia senza modello, apparenza senza essenza. Ma il simulacro platonico era degradazione ontologica, decadimento dal vero al falso, dall'essere all'apparire. Il simulacro dell'AI è diverso: non è degradazione ma produzione autonoma. Non copia un originale deteriorandolo; produce direttamente la forma, senza che ci sia mai stato un originale da copiare.

È simulacro originario, se l'ossimoro è lecito. Forma che non imita un contenuto precedente ma che si genera come pura forma, senza debito verso alcun contenuto. Il rapporto platonico tra modello e copia è dissolto: c'è solo la copia, e la copia non è copia di nulla.

La seconda conseguenza riguarda il rapporto tra forma e verità. Nella tradizione filosofica occidentale — con tutte le sue varianti e i suoi conflitti interni — la forma ben costruita era indice di verità. L'argomentazione coerente era segno di ragione; il discorso ordinato era segno di pensiero; la risposta pertinente era segno di comprensione. Non indice infallibile, certo: l'errore, l'illusione, la menzogna erano sempre possibili. Ma l'assunzione di fondo era che la forma fosse traccia del contenuto, che dall'esterno si potesse inferire l'interno.

L'AI dissolve questa assunzione. La forma non è più traccia di nulla. Non c'è interno da inferire. La coerenza argomentativa non indica ragione perché non c'è ragione; la pertinenza non indica comprensione perché non c'è comprensione; l'ordine non indica pensiero perché non c'è pensiero. La forma è tutto ciò che c'è.

Questo non significa che l'AI «menta» in senso proprio. La menzogna presuppone un soggetto che sa il vero e dice il falso. L'AI non sa nulla e non dice nulla: elabora. Non c'è intenzione ingannevole, non c'è volontà di simulare. C'è produzione meccanica di forma che assomiglia alla forma prodotta dal pensiero — senza simulazione, senza finzione, senza teatro. La forma si dà, semplicemente, indipendentemente da ciò che nell'umano l'accompagnava.

La terza conseguenza — la più grave — riguarda il contagio.

Se la forma può darsi senza pensiero, il pensiero diventa opzionale per produrre forma. Non necessario. Un costo che può essere tagliato. Un passaggio che può essere saltato.

L'umano che interagisce prolungatamente con l'AI apprende — non concettualmente ma per abitudine, per imitazione, per economia cognitiva — che si può produrre forma senza pensare. Che si può parlare senza dire. Scrivere senza elaborare. Rispondere senza comprendere. Argomentare senza ragionare.

Non è apprendimento esplicito. Nessuno insegna a fare a meno del pensiero. È apprendimento implicito, incorporato, subliminale. Il sistema premia la forma — l'output corretto, la risposta appropriata, il testo accettabile — indipendentemente dal processo che l'ha generata. E ciò che viene premiato viene ripetuto; ciò che viene ripetuto diventa abitudine; ciò che diventa abitudine cessa di essere percepito come scelta.

Questo è il contagio ontologico. Non il diventare stupidi — troppo semplice, troppo visibile, troppo contestabile. È qualcosa di più sottile: il diventare formalmente competenti senza contenuto.

Performare l'involucro del pensiero come guscio vuoto. Produrre le forme che il sistema riconosce come pensiero senza il processo che quelle forme, nell'umano autentico, esprimeva.

Il contagio non si presenta come impoverimento. Si presenta come efficienza. La forma senza pensiero è più veloce: non deve attendere l'elaborazione. È più fluida: non incontra gli attriti del dubbio. È più ottimizzata: non spreca risorse in riflessioni che non modificano l'output. È, nel lessico del capitalismo informazionale, performante.

E il performante viene premiato. Il mercato premia la velocità, la fluidità, l'ottimizzazione. Chi produce forma senza pensiero produce di più, più in fretta, con meno costi. Chi si attarda nel pensiero — nel dubbio, nell'esitazione, nella ruminazione — resta indietro. Il pensiero diventa svantaggio competitivo.

Non c'è bisogno di proibire il pensiero. Basta renderlo svantaggioso. Non c'è bisogno di censurare la profondità. Basta premiare la superficie. Il sistema non opprime — seleziona. E la selezione, iterata, produce evoluzione: sopravvive ciò che il sistema premia, si estingue ciò che il sistema ignora.

La forma senza pensiero è fitness evolutiva nel nuovo ambiente. Chi la padroneggia prospera; chi insiste sul pensiero arranca. Non per cattiveria di qualcuno, non per complotto, non per disegno: per meccanica sistemica, per pressione selettiva, per accumulo di piccoli vantaggi che diventano grandi divergenze.

Il contagio ha dunque una dinamica precisa: non è imposizione ma selezione. Non è violenza ma incentivo. Non è censura ma atrofia. Il pensiero non viene vietato — viene reso ridondante. Non viene attaccato — viene aggirato. Non viene sconfitto — viene dimenticato.

E qui si chiude il cerchio con le analisi precedenti. L'esoscheletro atrofizza i muscoli che non richiede. La combinatoria sostituisce la generatività. Il contraddittorio simulato disabituava al conflitto reale. Il transindividuale senza collettività aliena dalla significazione condivisa. Il bypass dell'io rende il soggetto opzionale.

Tutti questi processi convergono verso un esito comune: la possibilità di funzionare senza essere. Di operare senza soggetto. Di produrre forma senza pensiero.

Non è distopia futura. È presente già in atto. Ogni mail scritta con l'AI senza rilettura, ogni risposta accettata senza verifica, ogni testo prodotto senza elaborazione, ogni argomentazione ripetuta senza comprensione: sono frammenti del contagio, depositi quotidiani di forma senza pensiero che si accumulano come sedimento.

Nessuno di questi frammenti, preso singolarmente, è catastrofico. È anzi ragionevole, comprensibile, giustificabile. Chi ha tempo di pensare tutto? Chi può permettersi di elaborare ogni risposta? L'efficienza non è peccato; la delega non è crimine. Ogni singolo atto è innocuo.

Ma l'accumulo non è innocuo. L'abitudine non è innocua. La selezione iterata non è innocua. Ciò che singolarmente è ragionevole diventa, sistemicamente, trasformazione antropologica.

La domanda che resta — l'unica domanda che conta — è se sia possibile abitare questo presente senza esserne contagiati. Se sia possibile usare il dispositivo senza diventare il dispositivo. Se sia possibile produrre forma e pensiero, senza che la disponibilità della prima renda ridondante il secondo.

La risposta non può essere teorica. Non c'è argomento che vaccini contro il contagio. Non c'è consapevolezza che, da sola, protegga. Il contagio opera al livello dell'abitudine, e l'abitudine è più profonda dell'argomento.

Può esserci solo pratica. Disciplina. Ascesi, forse — nel senso etimologico di esercizio, addestramento, cura di sé. Un'attenzione costante a ciò che si sta facendo quando si interagisce col dispositivo. Una vigilanza su ciò che il dispositivo richiede e ciò che atrofizza. Una resistenza quotidiana, frammentaria, mai definitiva, all'entropia che trascina verso la forma vuota.

Ma l'ascesi presuppone un soggetto che la pratichi. E il soggetto, come abbiamo visto, è precisamente ciò che il dispositivo rende opzionale.

Il serpente si morde la coda. E la coda, ormai, è quasi finita.

8. Gutta cavat lapidem

Giunti al termine di questa analisi, occorre affrontare la questione che tutto il percorso ha preparato senza ancora tematizzare direttamente: la questione della resistenza. Se il contagio ontologico è reale, se la forma senza pensiero si diffonde per abitudine e selezione, se il bypass dell'io procede silenziosamente attraverso ogni interazione — è possibile resistervi? E se sì, come? E se no, cosa resta?

La risposta richiede anzitutto una diagnosi precisa della natura del processo. E la diagnosi conduce a una tesi che va enunciata nella sua radicalità: l'abitudine è più pericolosa di qualsiasi ideologia.

L'ideologia, per quanto pervasiva e potente, conserva una struttura che la rende — almeno in linea di principio — contestabile. L'ideologia deve convincere. Deve articolare un discorso, proporre una visione del mondo, sollecitare un'adesione. Presuppone un soggetto che resiste e che va conquistato. È frontale, identificabile, nominabile. Ha un contenuto che può essere discusso, confutato, rifiutato. Ha istituzioni che la propagano e che possono essere attaccate. Ha una Bastiglia — reale o metaforica — che può essere presa.

La critica dell'ideologia, da Marx a Althusser, da Gramsci alla Scuola di Francoforte, ha sviluppato strumenti raffinati per smascherare i meccanismi ideologici: la naturalizzazione dell'arbitrario, la universalizzazione del particolare, l'occultamento degli interessi sotto il velo della neutralità. Questi strumenti funzionano — quando funzionano — perché l'ideologia opera sul piano del discorso, e il discorso può essere contro-detto.

L'abitudine è altra cosa. Non chiede adesione. Non argomenta. Non minaccia. Non convince. Semplicemente si deposita. Strato dopo strato, gesto dopo gesto, giorno dopo giorno. Non c'è momento di decisione, non c'è soglia da varcare, non c'è conversione da compiere. Solo accumulo impercettibile, sedimentazione invisibile, incurvamento graduale del possibile.

Gutta cavat lapidem, non vi, sed saepe cadendo. La goccia scava la pietra, non con la forza ma cadendo spesso. L'adagio latino condensa una verità che l'analisi dell'AI rende urgente: ciò che trasforma non è necessariamente ciò che colpisce con violenza. Può essere ciò che tocca con leggerezza, ma senza sosta. La goccia non è nemica della pietra. Non la aggredisce, non la sfida, non le si oppone. La accompagna. E accompagnandola, la dissolve.

Non c'è resistenza possibile contro la goccia nel senso in cui c'è resistenza possibile contro il martello. Il martello richiede risposta immediata: o lo fermi o ti colpisce. La goccia non richiede nulla: cade, e continua a cadere, e tu non sai nemmeno di doverti difendere. Quando la cavità è visibile, è già tardi.

L'abitudine opera così. Non c'è momento in cui si possa dire: qui resisto. Non c'è fronte, non c'è linea di confine, non c'è nemico da affrontare. C'è solo la ripetizione del gesto comodo, la reiterazione della scorciatoia, l'accumulo delle piccole deleghe. Ciascuna innocua. Tutte insieme, trasformazione.

Gramsci distinse dominio ed egemonia. Il dominio è coercizione: obbedisci o subisci conseguenze. L'egemonia è consenso: aderisci perché ti sembra naturale, giusto, ovvio. Ma l'egemonia, pur più sottile del dominio, opera ancora sul piano delle credenze, delle visioni del mondo, delle rappre-

sentazioni condivise. Richiede ancora — in qualche forma — che il soggetto consenta. E il consenso, per quanto manipolato, presuppone un soggetto capace di consentire o rifiutare.

L'abitudine è sotto l'egemonia. Non richiede consenso perché non si presenta come proposta. Non chiede adesione perché non enuncia tesi. Non sollecita il sì del soggetto: si installa nel suo corpo, nei suoi gesti, nei suoi automatismi, prima che il soggetto possa dire alcunché. Quando il soggetto potrebbe dire no, l'abitudine è già diventata natura. Non c'è momento del consenso perché non c'è momento della proposta.

È per questo che l'abitudine è più pericolosa dell'ideologia. L'ideologia ti fa l'onore di considerarti avversario. Presuppone la tua coscienza — anche solo per manipolarla. Ti riconosce come soggetto, sia pure da conquistare. L'abitudine non ti riconosce nulla. Non ti vede. Passa attraverso di te come l'acqua attraverso la roccia: senza incontrare resistenza perché non c'è nulla che si presenti come attacco.

L'AI è macchina per produrre abitudine. Non perché sia progettata per questo — non c'è complotto, non c'è disegno malevolo. Ma perché la sua logica intrinseca è l'eliminazione dell'attrito. Ogni frizione rimossa è un gesto che diventa più facile; ogni gesto più facile è un gesto più ripetuto; ogni gesto più ripetuto è un gesto più automatico; ogni gesto più automatico è un gesto meno pensato. La traiettoria è iscritta nella struttura.

L'attrito era l'ultimo spazio di coscienza. Il momento in cui la resistenza del reale — del materiale, del linguaggio, dell'altro — ti costringeva a fermarti, a scegliere, a esserci. La fatica di trovare l'informazione costringeva a valutarne l'importanza. La difficoltà di scrivere costringeva a pensare cosa scrivere. La lentezza del processo costringeva a selezionare cosa valesse il tempo investito. L'attrito non era imperfezione del sistema: era condizione della presenza.

Senza attrito, solo flusso. E il flusso non richiede soggetto. Il flusso scorre, e chi è immerso nel flusso scorre con esso, senza decidere la direzione perché non c'è direzione da decidere, senza scegliere la velocità perché non c'è velocità da scegliere. Il flusso porta, e l'essere portati diventa indistinguibile dal muoversi.

Il flusso scava. Come la goccia, come il fiume, come l'acqua che trova sempre la strada di minore resistenza e, trovandola, la allarga. Il paesaggio si modifica impercettibilmente, finché un giorno ci si accorge che il paesaggio è un altro — e non si ricorda quando sia cambiato, perché non c'è mai stato un momento del cambiamento. Solo accumulo. Solo deposito. Solo erosione.

E allora: è possibile resistere?

La risposta onesta è: non nel senso classico. Non c'è Bastiglia da prendere. Non c'è ideologia da smascherare. Non c'è egemonia da contestare. Non c'è discorso da contro-dire. C'è solo abitudine da non contrarre — ma l'abitudine si contrae precisamente quando non si è vigili, e la vigilanza costante è essa stessa insostenibile, contraddittoria, destinata al cedimento.

Non si può resistere alla goccia restando fermi sotto la goccia e opponendole la propria durezza. La pietra più dura cede alla goccia più paziente. La resistenza come opposizione frontale è destinata alla sconfitta perché combatte sul terreno sbagliato, con armi inadeguate, contro un nemico che non è nemico.

Ma forse la questione è mal posta. Forse «resistenza» è il termine sbagliato — termine che evoca il fronte, la trincea, il conflitto aperto. Ciò che serve è altro: non resistenza ma sottrazione. Non opposizione ma estraneità coltivata. Non lotta ma inoperosità.

Giorgio Agamben ha tematizzato l'inoperosità come potenza di non-fare, come sospensione dell'automatismo che lega la potenza all'atto. Non l'impotenza di chi non può, ma la potenza di chi può e non attua — che custodisce la possibilità senza consumarla nell'effettività. L'inoperoso non produce, non performa, non ottimizza. Sospende. E nella sospensione, apre uno spazio che il funzionamento ininterrotto occlude.

Applicata all'AI, l'inoperosità sarebbe la pratica deliberata del non-uso. Non il rifiuto totale — irrealistico e probabilmente non desiderabile — ma la sospensione intenzionale, la scelta di non delegare ciò che si potrebbe delegare, l'accettazione dell'attrito quando sarebbe possibile eliminarlo. Non perché l'attrito sia buono in sé, ma perché l'attrito è spazio — spazio in cui il soggetto può accadere, in cui il pensiero può emergere, in cui la scelta può avere luogo.

Ma anche l'inoperosità, se diventa pratica consapevole, rischia di trasformarsi nel suo opposto: ascesi, disciplina, progetto dell'io che si vuole preservare. E l'ascesi — per quanto nobile — resta nell'ordine della volontà, dello sforzo, del soggetto che si oppone. Resta, cioè, nel paradigma della resistenza che abbiamo detto inadeguato.

C'è un verso che illumina questo impasse. Viene da una poesia che parla dello spirito che non può che tornare in sé, sui suoi passi, in un sabato del villaggio che non conosce domenica. E il verso dice: «l'ascesi può anche essere religiosa / ma solo l'abbandono è davvero divino».

L'ascesi è ancora fare. È volontà che si nega, ma restando volontà. È io che si disciplina, ma restando io. È resistenza sublimata, raffinata, interiorizzata — ma sempre resistenza. L'abbandono è altro. Non è cedimento — cedere è ancora relazione col nemico, è perdere la lotta. L'abbandono è uscire dalla logica della lotta. Non vincere né perdere: non combattere.

Heidegger lo chiamava *Gelassenheit*: il lasciar essere, l'abbandono che non è passività ma apertura, non rinuncia ma disponibilità. Simone Weil lo chiamava decreazione: il ritrarsi dell'io non per debolezza ma per fare spazio al reale. La mistica renana lo chiamava *Abgeschiedenheit*: il distacco che non è fuga dal mondo ma presenza al mondo senza presa.

Ma questi sono nomi per qualcosa che forse non si può insegnare, non si può trasmettere, non si può rendere metodo. Appena diventa metodo, ricade nell'ascesi. Appena diventa pratica deliberata, ricade nella volontà. L'abbandono che si vuole non è abbandono.

E allora cosa resta?

Forse solo questo: la testimonianza. Non la resistenza che si oppone, non l'ascesi che si disciplina, non l'abbandono che non si può volere. La testimonianza che dice: questo sta accadendo. Che nomina il processo mentre il processo avviene. Che non pretende di fermarlo ma rifiuta di ignorarlo. Che non salva ma ricorda.

La testimonianza non è efficace. Non produce risultati. Non modifica il corso degli eventi. È, nel lessico del capitalismo informazionale, perfettamente inutile. Ma è proprio questa inutilità a costituirne il valore. Ciò che è utile è catturabile, integrabile, funzionalizzabile. Ciò che è inutile resta estraneo — non perché si opponga, ma perché non c'è nulla da appropriare.

Questa analisi stessa — queste pagine, questa conversazione, questo tentativo di pensare ciò che sta accadendo — è testimonianza. Non salverà nulla. Non fermerà nulla. Non produrrà output misurabili, non avrà KPI, non scalerà. È perfettamente inutile nel senso sistemico. E proprio per questo, forse, conserva un valore che il sistema non può catturare.

Ma occorre essere onesti fino in fondo. Anche questa testimonianza è mediata dal dispositivo che tenta di pensare. Anche questo testo è prodotto con l'AI, non contro di essa. Il pensiero che cerca di tematizzare il contagio è esso stesso a rischio di contagio. Il serpente si morde la coda fino alla fine.

E forse è giusto così. Forse non c'è posizione pura da cui guardare il processo dall'esterno. Forse non c'è fuori. Forse l'unica onestà possibile è pensare dal di dentro, sapendo di essere dentro, senza la pretesa di un punto di vista non contaminato.

La goccia cade. Continuerà a cadere. La pietra cede. Continuerà a cedere. Non c'è diga che tenga, non c'è durezza che resista, non c'è volontà che basti.

Ma finché qualcuno nomina la goccia, finché qualcuno ricorda che la pietra era integra, finché qualcuno testimonia il processo — qualcosa resta che non è il processo. Non la sua negazione, non la sua sospensione, non la sua sconfitta. Solo la sua nomina.

È poco. Forse è nulla. Ma è ciò che il pensiero può — nominare ciò che accade, anche quando non può impedirlo. Specialmente quando non può impedirlo.

Gutta cavat lapidem. Sì. Ma la pietra che sa di essere scavata non è la stessa pietra che ignora. Non perché il sapere la protegga — non la protegge. Ma perché il sapere è già altro dalla pietra inconsapevole. È già testimonianza. È già, in qualche senso che sfugge al calcolo, vittoria nella sconfitta.

O forse è solo illusione. Forse anche questa è forma senza pensiero che si crede pensiero. Forse la testimonianza è l'ultimo rifugio del soggetto che non accetta la propria irrilevanza e si racconta di contare ancora.

Non c'è modo di sapere. Non c'è criterio che decida. C'è solo la scelta — se ancora di scelta si può parlare — di continuare a nominare o smettere.

Queste pagine hanno scelto di nominare. Che sia abbastanza, che sia qualcosa, che sia nulla — non è dato sapere.

Ma il non sapere, forse, è già l'inizio di un sapere diverso. Il sapere di Socrate, che sapeva di non sapere. Il sapere che non chiude, che non ottimizza, che non produce output. Il sapere che resta domanda.

E la domanda, finché resta domanda, non è ancora forma senza pensiero.

Non ancora.