

## ALGORITMI ANIMALI

PIER MARRONE



Osservo la mia gatta, **bianchissima**, che colonizza il mio letto la mattina e che ritrovo sempre, dopo avermi fatto la doccia, sopra le lenzuola, dove albergano ancora i residui del mio riposo **notturno**. Mi avvicino, lei si stiracchia, qualche volta sbadiglia, più spesso miagola e mentre le massaggio la pancia mi mordicchia le mani e vi struscia la testa per marchiarmi come un umano di sua proprietà, almeno così ho appreso da alcune letture etologiche. Le sue azioni mi sembrano **in sé compiute** e di facile lettura.

Forse in questo senso sono **perfette**: non hanno bisogno che nient'altro si aggiunga loro, almeno sin tanto che il suo desiderio di calore e di ricongiungimento con l'animale umano che la accudisce e che la ama viene soddisfatto. Raggomitolata, poi, talvolta sulla sedia che si trova accanto al tavolo dove faccio colazione, tende la zampa per afferrarmi prima che io esca di casa la mattina, a chiedere una ulteriore attenzione che immancabilmente ottiene.

Come potrebbe essere diversa? Se fosse diversa sarebbe un'altra gatta, mi dico. Non mi aspetto che cambi carattere, non mi aspetto che ammetta i suoi **errori**, perché semplicemente non ne fa (anche se alcuni mammiferi manifestano qualcosa di simile a un **momentaneo senso di colpa**, se hanno fatto qualcosa che sanno che i loro conviventi umani non tollerano. Di solito si tratta della rottura di qualche inutile

oggetto). Non desidero sia diversa da come è, come ci capita spesso per i nostri partner. Non mi sento rifiutato da lei e nemmeno dall'altra gatta che divide i nostri spazi con noi, che è molto meno estroversa di lei e con una propensione alla diffidenza, che anni di convivenza hanno parzialmente attenuato.

Dall'animale che condivide parte della mia vita, una parte non residuale, ci mancherebbe, e che è in grado di comprendere il mio umore, se qualcosa non va, se sono allegro, se sono in una momentanea nube di tristezza, mi attendo comprensione e richieste di cibo, di affetto, di gioco. La relazione è avvolta nella perfezione dei limiti consolidati dalla **biologia**. Nello stesso tempo, io mi rendo conto di quanto importante sia, per me almeno, un rapporto con una **emotività** che non è quella umana (anche se, inevitabilmente, noi ci troviamo ad **antropomorfizzare** gli animali che sono prossimi alle vite che viviamo), ma che ha con quella umana degli ineludibili tratti comuni, veicolati dall'evoluzione.

Quello che manca in maniera più evidente è un **linguaggio verbale comune**. L'animale non parla e non articola discorsi, ma non per questo l'animale è muto. È incapace anche di **rappresentazioni semantiche**, come ritengono alcuni filosofi? Io ne dubito fortemente, poiché se alcuni animali sono capaci di **mentire**, allora questo è un indice della loro capacità di fare piani per il futuro, anche se si tratta di un futuro molto prossimo. Quando la mia gatta mi induce ad alzarmi dalla mia poltrona per prendere il mio posto, non posso fare a meno di pensare che abbia formulato un piano nella sua complessa mente felina, anche se questo piano non sarà stato certo pianificato con formule verbali.

Fare a meno del linguaggio verbale – e dei suoi surrogati: gli **emoticon**, i messaggi su **Whatsapp** – non riesco a considerarla una irrimediabile perdita, specie in questo momento. Il linguaggio è irto di ambiguità e di formule ipocrite, le persone cambiano spesso idea, la brevità dei messaggi sulle chat non è detto sia sempre accompagnata dalla chiarezza di una sintesi efficace; anzi: spesso è avvolta volutamente da ulteriori ambiguità, e, infine, non tutti scrivono allo stesso modo. Vi è chi è esercitato ad esprimersi con chiarezza, chi invece è talmente controllato e poco abituato a scrivere da avvolgersi in formule discutibili o para-burocratiche: una persona, che mi è stata vicina, per riassumere quanto di positivo c'era stato tra di noi, mi scrive che le ho dato molti **input positivi**, che è un'espressione singolarmente, anche se forse non intenzionalmente, infelice.

Ma se l'animale che è presso di me riceve ovviamente in senso tecnico degli input positivi (anche l'animale umana, che è presso di me, voglio poterlo credere qualche volta), tuttavia, questi sono comportamenti descrivibili meglio come calore, come gesto di affetto, come nutrimento, come gioco, come scambio nel quale spesso sento di ricevere più di quanto dia, perché l'animale non mi fa delle domande alle quali io trovo difficile rispondere (occorre essere onesti in questo: l'animale è percepito da noi come meno problematico dell'umano che spesso siamo). L'animale non genera

aspettative, che non possano essere soddisfatte, non volontariamente. Sei tu a poter tradire la sua **fiducia**, ma non il contrario.

Il tuo animale ti mostra **gratitudine**; tu puoi astenerti dal mostrare gratitudine a chi ti ha mostrato benevolenza o comprensione per i tuoi interessi o aiuto nei tuoi progetti. Durante lo sforzo bellico dei sovietici contro l'invasione nazista, sostenuto materialmente dagli Stati Uniti e dalla Gran Bretagna, americani e inglesi spesso deploravano l'ingratitudine di **Stalin**. Quando **Zinov'ev** gli riportò queste critiche, la risposta di Stalin fu fulminante e cinica: "**Gratitudine? La gratitudine è una malattia da cani!**". L'ingratitudine è quindi una cosa tipicamente umana, così come lo è il tradimento, mentre, come dicevo, non è detto lo sia la capacità di mentire e manipolare (non solo me, ma anche il possibile predatore), che molti mammiferi esibiscono.

Siamo nobilitati da queste considerazioni? Molti credo pensino di no, ma uno potrebbe pur sempre dire che l'animale non può fare a meno di comportarsi in questo modo. Il suo calore non è frutto di una libera scelta. Al contrario, noi siamo liberi di scegliere, sia che si intenda la nostra libertà come *potestas ad opposita* (la capacità di scegliere tra due alternative tra di loro opposte: mettersi o non mettersi in dieta, smettere o non smettere di fumare, farsi o non farsi di anfetamine) sia che la si intenda come **spontaneità** (la capacità di fare una scelta non condizionata da antecedenti vincolanti in maniera deterministica: frequentare un corso di sommelier, dedicarsi all'entomologia, frequentare un dojo di krav maga). L'animale è insomma **perfetto**, ossia completamente adeguato a quanto l'animale stesso è, proprio perché incapace di un'azione libera e non necessitata. Per questo **Descartes** poteva scrivere in quei frammenti che vanno sotto il nome di *Cogitationes privatae*, che "**Dall'assoluta perfezione di alcune azioni degli animali, possiamo supporre che essi non abbiano libertà d'arbitrio**" ("Ex animalium quibusdam ationibus valde perfectis, suspicamur ea liberum arbitrium non habere").

Allora cosa viene da pensare a leggere questo frammento e le altre considerazioni che si trovano in altri luoghi delle opere di Descartes, a partire dalla quinta parte del *Discorso del metodo*? Che è l'**imperfezione** a fondare la nostra **superiorità**, il fatto che facciamo degli errori dei quali non riusciamo a renderci conto immediatamente e che forse per sempre rimarranno occulti alla nostra coscienza, il fatto che siamo capaci di abusare del nostro corpo e della nostra mente in maniera volontaria – ad esempio anche immolando la nostra vita per la vita di qualcun altro oppure per un ideale –. Se fossimo perfetti nelle azioni adeguate al nostro corpo, allora non saremmo mai liberi. È la nostra inadeguatezza alla perfezione a farci esercitare la volontà, la libertà, il pensiero (ed è per questo che noi non siamo affatto solo e principalmente corpi per lui, bensì innanzitutto e soprattutto pensiero).

È possibile, infatti, immaginare che Dio abbia creato un corpo del tutto simile a quelli che noi abitiamo, che sia alimentato da "**uno di quei fuochi senza luce [...] e che concepivo di natura identica a quella del fuoco [...] che fa ribollire i vini nuovi**

**quando vengono lasciati fermentare”**. In questo corpo, Descartes ritrova esattamente tutto ciò che può esserci in noi senza che vi venga aggiunto il pensiero – ossia l’attività della mente –, ossia senza il contributo di quanto lui ancora continua a chiamare **anima**. La conclusione è che **“In tali funzioni si può dire che gli animali senza ragione ci rassomigliano senza tuttavia che per questo si trovi in loro qualcuna di quelle funzioni che, dipendendo dal pensiero, appartengono unicamente a noi in quanto siamo uomini”**.

Privi del pensiero gli animali sono perfetti, ma sono anche in una situazione di carenza: carenza di anima, carenza di pensiero, carenza di volontà, di libero arbitrio, di creatività. Carenza che poi è l’incapacità dell’animale di colonizzare la terra, di dominare e sterminare le altre specie, di dominare la natura con la tecnica. La nostra potenza dipende perciò dalla nostra imperfezione.

Naturalmente, qui sorge un problema, perché se essere perfetti nelle proprie azioni – in quelle azioni che sono proprio quelle che definiscono colui che le compie, animale, uomo o dio che sia – significa essere carenti di qualcosa, ed essere carenti di qualcosa – la perfezione di un’azione sempre adeguata a quello che si è – significa essere dotati di qualcosa che chi è perfetto non ha, allora il **Dio** di Descartes, che è ovviamente perfetto, onnisciente ed onnipotente da quale parte dobbiamo collocarlo? Se è un essere le cui azioni sono sempre adeguate, in virtù della definizione analitica di perfezione, alla sua essenza perfetta, allora non potrà mai agire liberamente. Dal momento che, poi, è onnisciente, ossia ha piena cognizione di tutto ciò che accadrà nel futuro e di ciò che è accaduto e sta accadendo, avrà anche piena cognizione di ciò che accadrà grazie alle sue azioni, che quindi conosce già ora (e se poi uno obiettasse che per Dio il concetto di passato, presente, futuro non ha alcun senso, bene, allora non farebbe che confermare l’assenza di libertà di questo essere onnisciente).

È un’altra perfezione, è chiaro, rispetto a quella che Descartes attribuisce all’animale, ma è pur sempre la perfezione di non poter essere altrimenti da quello che si è. Ad esempio, il Dio di Descartes non è un dio che ci inganna, anche perché immensamente buono. Ma un dio che non può che essere quello che è, è realmente buono? La bontà non è piuttosto frutto della libera scelta unita al carattere? Descrivo la mia gatta, avida del contatto emotivo, come un animale affettuoso, ma il suo affetto è paragonabile a quello che posso provare io per l’animale umana con la quale sto uscendo in questo periodo?

Potrebbe essere che questa distanza che io percepisco così netta, sull’onda del cartesiano che si insinua nelle menti di ciascuno di noi, non sia, in fondo, così grande. O, forse, potrei ancora sostenere che, se io e la mia sorella animale, che mi marchia con le ghiandole situate sulla testa quando si struscia su di me, siamo prodotti dallo stesso processo evolutivo, non per questo non ci sono elevate differenze qualitative tra di noi che ci fanno radicalmente diversi?

Recentemente, tuttavia, **Yuval Noah Harari** (in un libro che si intitola *Homo Deus*) ha suggerito una strada diversa che potrebbe affratellarci più strettamente ancora

della comune origine dalla selezione evolutiva. Questa strada è quella che concepisce i processi degli organismi viventi come degli insiemi di **algoritmi**. Che cos'è un algoritmo? Un algoritmo è una serie di istruzioni per eseguire un compito in un numero finito di mosse. Non è quindi tanto un calcolo, quanto, lo si potrebbe descrivere, un metodo per eseguire un calcolo.

Be', sembrerebbe che questo valga per le macchine, per la scrittura di un codice, per la scrittura di un app per il telefonino, ma non per noi. Spesso, nelle classi dove insegno, quando chiedo che cosa sia che ci distingue, noi animali umani, in maniera strutturale dalle macchine, la risposta che ricevo è che noi abbiamo un patrimonio di emozioni che ci rende unici. Siamo noi, solo noi, non certo le macchine, ad essere capaci di felicità e infelicità, di desideri, di frustrazioni, di piacere, di dolore, di rabbia e tristezza, di gioia e esaltazione e naturalmente di empatia, talvolta, con chi queste emozioni le vive, mostrando in questa maniera che non si tratta di esperienze completamente private che avvengono esclusivamente nel chiuso della nostra scatola cranica e nelle nostre viscere contratte.

Una macchina non può contemplare un tramonto né riflettere sulla vita e sulla morte degustando un **Vesper Martini**, "Agitato, non mescolato", come **James Bond**. Eppure le neuroscienze interpretano le emozioni non come un ineffabile fenomeno dell'anima che consente a qualcuno di andare con la scrittura *à la recherche du temps perdu* e a qualcun altro di comporre *Born to run*, bensì come delle istruzioni biochimiche del tutto essenziali per la sopravvivenza e la riproduzione. Ci sono delle procedure e degli ingredienti precisi per produrre il Vesper Martini, ma potremmo anche programmare una macchina che svolga il lavoro al posto del barista. La macchina codificherebbe le istruzioni in un programma e alla fine avremo il nostro drink alla stessa maniera che se lo avessimo chiesto al barista.

Ovviamente, c'è un problema che riguarda le interazioni tra le parti in gioco e probabilmente è questo che in realtà intendono i miei studenti quando dicono che sono le emozioni a distinguerci strutturalmente dalle macchine. Ricevere il drink dalle mani di un barista o da una macchina non è la stessa esperienza. Deve essere così, altrimenti **Roger Thornhill** (interpretato da **Cary Grant**) in *Intrigo internazionale* (*North by Northwest*) di **Alfred Hitchcock** non avrebbe detto, per enfatizzare la sua ironica volontà di far fronte alla situazione critica narrata da quel film: "Io sono un pubblicitario, non una spia. Ho una ditta, una segretaria, una madre, qualche parente e diversi baristi che contano su di me e non intendo deluderli facendomi ammazzare."

Non bastano le istruzioni (questo è l'algoritmo), ma occorre anche qualcuno che faccia il lavoro. Però, in che senso "fare il lavoro" è diverso dall'eseguire l'algoritmo? In che senso chi fa il lavoro che deve essere fatto non può essere compreso come una serie di algoritmi in tutte le operazioni che compie? Andare al distributore automatico prima della lezione per prendere un caffè, guidare lungo una strada trafficata, progettare una cena romantica, fare l'amore, pensare al sesso un numero

determinato di volte al giorno, riflettere sul senso della vita, se mai la vita ne ha uno, oltre alla capacità di trasmettere il proprio patrimonio genetico (anche questo un algoritmo), insomma tutte le cose che fanno di noi proprio le persone che indubbiamente siamo, che cosa altro sono se non delle istruzioni e dei compiti eseguibili?

I biologi non fanno fatica a pensare – e anzi molti ne hanno la ferma convinzione – che l'essere umano altro non sia che un algoritmo estremamente complesso finalizzato a produrre copie di se stesso. Sono i medesimi algoritmi che condividiamo in gran parte con gli altri mammiferi, e in parte forse minore con altri animali. Veniamo, però, a un esempio che può illuminare questo punto. Immaginiamo una **scimmia** che osserva da lontano un casco di banane e nota che nelle vicinanze si aggira pigramente un **leone**. La scimmia vuole le banane e non vuole candidarsi ad appetitosa tartara di carne cruda per il maestoso felino. Decidere se avvicinarsi o meno al casco di banane dipende da un **calcolo probabilistico** che confronti la relativa urgenza della fame e la probabilità di essere mangiata dal leone. Affronterà questo problema raccogliendo un insieme di dati attraverso i suoi apparati sensoriali per valutare, ad esempio, la lontananza delle banane, la capacità di trovare rapidamente rifugio in caso il sonnacchioso felino dimostrasse un improvviso interesse predatorio e così via. Dovrà poi valutare l'urgenza della propria sensazione di fame. Se il suo ultimo pasto è stato nel remoto passato, allora potrebbe valere la pena di correre il rischio, ma se ha mangiato poco tempo fa, allora non ha senso rischiare la propria vita.

La valutazione di tutti questi fattori presuppone l'esistenza di un quantità di algoritmi decisamente più numerosa di quella necessaria a progettare un erogatore di Vesper Martini o di pessimo caffè. Inoltre, ognuno di questi algoritmi è decisamente complesso non soltanto per la complessità delle procedure alle quali sovrintende, ma anche perché le sue procedure **si intrecciano** con quelle di altri algoritmi.

Anche quando ci impegniamo in un **corteggiamento** mettiamo in atto degli algoritmi. La persona che vogliamo avvicinare in che modo corrisponde agli obiettivi che gli algoritmi, che io sono, stanno valutando? Desidero solo farci sesso? Desidero impegnarmi in una relazione stabile? Penso sia la persona adatta a trasmettere il mio patrimonio genetico? Se sono un corteggiatore i cui algoritmi mi predispongono a una facilità di relazionarmi con potenziali oggetti romantici potrei essere avvantaggiato. Se sono un animale umano con gli algoritmi virati verso una timidezza patologica, allora è probabile che le mie chance calino drasticamente, a meno che l'altra persona non prenda l'iniziativa tramite i propri algoritmi.

Perché accostare un problema relativo al procacciamento di cibo a un altro relativo al procacciamento del partner? Il motivo è molto semplice: per assicurare la trasmissione dei propri geni a una generazione successiva non è sufficiente sopravvivere, ma occorre riprodursi. Del resto, questo è il motivo per il quale siamo attratti dalla bellezza fisica, perché questa indica uno stato di salute buono. Quando

le onde luminose che rendono visibile l'aspetto della donna con la quale ho chattato una settimana prima di riuscire ad accordarci per un aperitivo colpisce la mia retina, gli algoritmi prodotti da milioni di anni di evoluzione si attivano, interpretano i **microsegnali** della sua **postura**, la posizione delle **mani**, se si tocca i **capelli**, la **distanza** che mantiene tra di noi, il **profumo** che si è messa, come accavalla le **gambe**, i **vestiti** che ha indossato e concludono che sì, si tratta proprio di lei, una donna in età fertile in buona salute, quella giusta per produrre una prole con degli ottimi geni.

Naturalmente tutto questo non viene espresso a parole e nemmeno viene pensato consciamente. La **potenza di calcolo** di questi algoritmi lascia il posto al linguaggio della **passione** e dell'**attrazione sessuale**. Detto questo, rimane da spiegare come mai ci siano così tanti comportamenti **controadattivi**. Si prenda, ad esempio, la **depressione**. Una delle definizioni più belle che ho mai sentito di quella che secondo l'**Organizzazione Mondiale per la Sanità** è la malattia più diffusa sul pianeta è di essere **rabbia inagita**. Non sempre questa definizione è centrata. Una madre che perde il figlio può spingere il suo lutto sino alla depressione. Non so se in questo caso si possa parlare di rabbia. Occorrerebbe esaminare la questione caso per caso. Merita però menzionare che l'ultima edizione del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* include il lutto tra i disturbi mentali. La **nosografia ufficiale** è in questo caso del tutto in linea con l'idea che la vita debba essere per quanto possibile felice e che l'**omeostasi** sia appunto uno stato di felicità, quasi fossimo tutti candidati all'**illuminazione buddista** per diritto naturale; mentre i nostri algoritmi controadattivi ci raccontano qualcosa di altro: che la nostra interazione con il mondo è mediata dalla nostra autorappresentazione e dalle nostre inadeguatezze, con le quali non siamo venuti a patti. Del resto, è proprio per questo che esistono gli **psicofarmaci** e le **terapie psicologiche**.

Però rimane vero che questi algoritmi agiscono al di sotto della soglia della consapevolezza (altrimenti perché certe volte sembriamo condannati a ripetere sempre gli stessi errori?) e persino le persone più intelligenti o francamente geniali prendono la maggior parte delle loro decisioni senza delineare strutture logiche ad albero o fare complicati calcoli di probabilità, ma affidandosi a quegli algoritmi estremamente sofisticati che prendono il nome di **passioni, desideri, sensazioni, frustrazioni, progetti esistenziali**. Alcuni di questi algoritmi presiedono alla vita dei mammiferi e degli uccelli (anche se è difficile pensare che il gabbiano abbia delle ambizioni in un senso anche soltanto prossimo al nostro) e molto probabilmente coinvolgono anche alcuni rettili e pesci.

È presumibile allora che la scarica di adrenalina che mi colpisce e si propaga alle ginocchia e alle estremità delle mani, quando mi trovo in uno stato di shock, non abbia effetti molto diversi da quelli che sono sperimentati da altri mammiferi in situazioni di pericolo, paura, avversità. Sono evidenze che i processi neurologici che vengono attivati (anch'essi degli algoritmi, ovviamente) sono simili. Allora, il fatto che i nostri animali da compagnia abbiano cambiato status nel corso di questi ultimi

decenni, divenendo dei membri a pieno titolo delle nostre famiglie, potrebbe avere delle ragioni ancorate nella comunanza profonda di qualcosa, di quei meccanismi che ci fanno riconoscere e immaginare emozioni simili alle nostre e una capacità di interazione tra algoritmi diversi.

È pur vero che il grado di interazione che ci potrà essere tra me e le mie gatte non potrà mai essere quello che sono in grado di raggiungere con un altro animale umano, ma perché questo dovrebbe essere uno svantaggio? In fin dei conti, ci sono molti animali umani con i quali mai avrei desiderato razionalmente ed emotivamente di condividere nulla e con i quali magari sono costretto a interagire per ragioni professionali. L'interazione con l'animale non può mai essere completa (ma nemmeno quella con l'animale umana, che mi è accanto, può mai esserlo, altrimenti non sorgerebbero mai fraintendimenti, trattative per scegliere il luogo dove andare in vacanza o il film da guardare al cinema o il ristorante dove cenare o gli amici da frequentare), ma forse proprio per questo risulta essere più sana.

È esente da preoccupazioni, da ansie di prestazione, da aspettative deluse e da tradimenti effettuati o solo anche immaginati. È esente anche dalla necessità del perdono e dalle amarezze, che inevitabilmente questo trascina con sé. L'animale, che noi non siamo, pare essere esente anche dalle ossessioni che ci colpiscono, a meno che queste non siano indotte sperimentalmente nella forma della dipendenza da qualche droga (ad esempio, in topi nei quali siano state indotte dipendenze da cocaina, che muoiono di fame perché troppo occupati a farsi un'altra dose, non diversamente da certi animali umani per altro).

Probabilmente qualcuno avrà già notato un problema che potrebbe essere serio e ineludibile. Se noi riduciamo l'animale ad un insieme di algoritmi procedurali, per quanto molto sofisticati e complessi, è come se dicessimo che **il vivente non è nient'altro che un algoritmo**. Facciamo allora un passo in più, e chiediamoci: perché mai questi algoritmi dovrebbero essere implementati unicamente negli organismi biologici così come li conosciamo? Perché non in organismi totalmente artificiali? Se questo sarà mai possibile (e c'è da chiedersi perché non potrebbe accadere anche piuttosto rapidamente, dal momento che ci sono già ora algoritmi artificiali che sono capaci di apprendere dall'esperienza), ci sarà un momento in cui l'intelligenza di questi organismi meccanici supererà qualsiasi intelligenza umana.

Si parla molto di **internet delle cose**, ossia degli oggetti di uso comune costantemente interfacciati alla rete. Immaginate, come ci invita a fare il filosofo **Nick Bostrom**, un'intelligenza che abbia accesso a tutti i dati di **internet-di-tutte-le-cose**. Immaginate che la multinazionale che la possiede per testarla le assegni un compito apparentemente semplice come il calcolo sempre più preciso di **pi greco**. Nel timore che qualche animale umano stacchi la spina e lo distolga dal compito che il suo **Creatore** le ha assegnato, questa superintelligenza con accesso ai dati di internet-di-tutte-le-cose (sistemi di armi, bombe termonucleari, droni, sistemi sanitari, produzione automatizzata di farmaci, erogazione dell'energia) potrebbe decidere di



sterminare il genere umano e impadronirsi del pianeta, colonizzare il sistema solare e trasformare tutto ciò che incontra in una parte di un enorme supercomputer, coincidente tendenzialmente con tutta la realtà, che per miliardi di anni calcolerà sempre più accuratamente pi greco. L'ossessione che possiederebbe questa intelligenza ci è comprensibile, anche se si tratta di qualcosa di potenzialmente ostile. L'animale non ha ossessioni normalmente, mentre ognuno di noi sa che cosa significhi esserne posseduti. Queste possono spingere l'animale umano tanto a costruire carriere, imperi, capolavori filosofici, creazioni artistiche quanto a danneggiarlo perché deformano la realtà (come accade nell'ossessione amorosa o nella depressione).

Ma allora se riconosciamo nell'animale, che noi non siamo, un nostro parente nella scala evolutiva, un amico degno della nostra benevolenza e protezione, un membro della nostra famiglia addirittura qualche volta, e possiamo farlo, anzi, senz'altro dobbiamo farlo, in virtù della presenza di complessi algoritmi analoghi, dobbiamo però anche riconoscere che rimane in qualche modo vera l'affermazione cartesiana di una differenza dovuta alla perfezione nell'animale, perfezione che in noi invece non c'è. La presunzione cartesiana è che questa diversità sia nutrita dalla libertà, dalla spontaneità, dalla *potestas ad opposita*, dal libero arbitrio, mentre potrebbe essere semplicemente la **produzione di errori** nell'interazione tra algoritmi molto complessi, che, ad esempio, ci fanno valutare male le persone, ci inducono all'azione attraverso la manipolazione esercitata su di noi, perché interpretiamo male i segnali. Ci fanno credere al **fato** e alla **fortuna**, mentre esistono solo **interazioni completamente interpretabili** in linea di principio, anche se le nostre conoscenze possono attualmente risultare arretrare.

In futuro ci sarà forse possibile, se siamo effettivamente algoritmi animali, tracciare precisamente i profili individuali delle persone, per beneficiarle o per farne strumenti di guerre e conflitti oggi semplicemente inimmaginabili, come accade al protagonista del visionario e anticipatore romanzo di **William Gibson**, *Neuromante*, il cui sistema nervoso, danneggiato da una micotossina russa, non riesce più a interfacciare la sua mente alla matrice elettronica, che governa il mondo, permettendogli le sue illegali scorribande, sin tanto che non viene guarito da un gruppo con oscuri interessi, che conosce alla perfezione i suoi profili comportamentali, ossia i suoi algoritmi animali. Allo stesso modo, in *Intrigo internazionale*, il personaggio di **Eve Kendall** (interpretato da **Eva Marie Saint**) di cui si dice in un'altra scena che “**sparge la sua sensualità come fosse DDT**”, mostra una perfetta comprensione dei nostri algoritmi umani, quando decide di sedurre Roger Thornhill. Roger Thornhill si dirige al vagone ristorante dove viene fatto sedere allo stesso tavolo di Eva Kendall (prima che si svolga una delle scene più erotiche alle quali abbia mai assistito in un film, dove, se non ricordo male, non viene scambiato nemmeno un bacio).

Roger Thornhill: “Una vera fortuna capitare qui...”

Eve Kendall: "La fortuna non c'entra affatto."

Roger Thornhill: "Il fato?"

Eve Kendall: " 5 dollari al cameriere perché la facesse sedere al mio tavolo."

Come recitano i primi due mantra dell'*Eschatological Laundry List* dello psicoanalista **Sheldon Kopp**: "1. **This is it!** 2. **There are no hidden meanings.**"