

TRA INTELLIGENZA NATURALE E INTELLIGENZA ARTIFICIALE

Per una ridefinizione del concetto di intelligenza

Federica Botta

federica.botta@studenti.unina.it

1. *Introduzione*
2. *Antichità greca - Dal nous alla phronesis: alle origini dell'intelligenza*
3. *Medioevo - Tra l'uomo e Dio: L'intelligenza come dono divino*
4. *Età moderna - Una nuova fisionomia dell'intelligenza e la centralità del soggetto*
5. *Contemporaneità - Un cambio di traiettoria: da Nietzsche all'avvento dell'AI*
6. *Intelligenza Artificiale e ridefinizione dell'umano*
7. *Conclusioni*

ABSTRACT: BRIDGING NATURAL AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE: TOWARD REDEFINING THE CONCEPT OF INTELLIGENCE

The idea that intelligence can be reduced to a single and stable meaning has long shaped philosophical reflection, but today it appears increasingly inadequate. Speaking of intelligence means questioning not only human cognitive abilities, but also the ways in which knowledge, rationality and consciousness have been understood throughout history.

This essay traces a number of key moments in the Western philosophical tradition — from the Greeks to medieval thought, through modern philosophy and twentieth-century debates — in order to show how the concept of intelligence has been repeatedly redefined. The aim is not to propose a final definition, but to reconstruct the genealogy of these transformations and to understand how, in the contemporary context, intelligence can also be attributed to artificial systems.

In this perspective, the emergence of Artificial Intelligence does not simply add a new chapter to an already long story: it invites us to rethink what we mean by “intelligence” and, consequently, what it means to call ourselves human. Rather than opposing human and artificial intelligence, the article suggests that we should examine how technological forms of cognition reshape our self-understanding and our relationship with the world.

KEYWORDS: History of Intelligence; Artificial Intelligence; Cognition; AI Epistemology; Human-Machine Relations

* Ha conseguito la Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università Alma Mater di Bologna.

1. Introduzione

Dietro l'apparente ovvietà del concetto di *intelligenza* vi è una storia tutt'altro che lineare: un percorso lungo e complesso che subisce non poche mutazioni, evidenziando, all'interno di varie prospettive teoriche, sfumature e aspetti talvolta difficilmente conciliabili¹.

Dalle prime speculazioni dei Greci al pensiero moderno, fino alle riflessioni del Novecento, ogni epoca ha costruito la propria immagine dell'*intelligenza*, legandola ora al divino, ora alla ragione, ora all'esperienza. Non è un caso che filosofi, scienziati e teologi abbiano oscillato, lungo i secoli, tra visioni estremamente eterogenee: da facoltà spirituale a capacità di calcolo, da forma di adattamento a espressione della volontà di potenza².

¹ Dal punto di vista storico-filosofico i termini *intelligenza*, *ragione* e *intelletto* non sono sovrapponibili: l'*intelletto* rinvia, in molte tradizioni, alla facoltà di cogliere principi e forme universali; la *ragione* designa prevalentemente la capacità discorsiva e argomentativa; l'*intelligenza* indica, in senso ampio, l'insieme dei processi che consentono di comprendere, decidere e orientare l'azione. In questo contributo, tuttavia, essi vengono utilizzati in modo pragmatico e talvolta intercambiabile, nella misura in cui appartengono a una stessa costellazione concettuale e contribuiscono a descrivere, da prospettive diverse, le trasformazioni storiche della nozione di "intelligenza". Quando necessario, eventuali distinzioni specifiche saranno chiarite nel contesto.

² Sul carattere storicamente cangiante del concetto di *intelligenza* si veda, tra gli altri, Aristotele, nel *De Anima*, II, 1-3, (IV sec. a.C.) nel quale l'intelletto - nous - è distinto dalle altre facoltà dell'anima ed è inteso come principio razionale della conoscenza; Tommaso d'Aquino, in *Summa Theologiae* (prima pubblicazione 1274) concepisce l'intelletto come partecipazione alla ragione divina. In età moderna, prendendo come riferimento René Descartes - in particolare le *Meditazioni metafisiche* del 1639 - l'intelligenza è ricondotta alla *res cogitans*, sostanza pensante, immateriale. «Cogito ergo sum», «Penso dunque sono», seconda meditazione, la risposta al dubbio iperbolico: la certezza di esistere in quanto essere pensante. Punto di partenza indubitabile dell'intelligenza per il filosofo francese, fino alla sistemazione kantiana della *Critica della ragion pura*, 1781, articolata nelle *categorie dell'intelletto*.

In epoca contemporanea, da Nietzsche nella *Genealogia della morale*, che ne svela la radice nella *volontà di potenza*, a Bergson con *L'evoluzione creatrice*, in cui l'intelligenza è distinta, come facoltà tecnica e strumentale, dall'intuizione, fino ad Heidegger e la svolta ontologica, l'intelligenza cessa di essere pensata come mera facoltà cognitiva, si sgancia da una dimensione puramente razionale per aprirsi a una caratterizzazione più complessa.

I diversi passaggi qui solo indicati in forma sintetica saranno analizzati in dettaglio nel prosieguo del contributo.

Parlare di intelligenza significa, infatti, interrogarsi non solo sulle capacità cognitive dell'essere umano, ma anche su ciò che si intende per conoscenza, razionalità, coscienza. Concetti intrecciati che nel corso degli anni, come vedremo, si sono trasformati radicalmente e insieme ad essi, anche la nostra concezione dell'uomo e del mondo.

L'obiettivo di questo contributo è mostrare come la nozione di intelligenza sia stata più volte ricostruita e ridefinita nel corso della storia del pensiero. Questo vuole essere fatto mettendo da parte l'utopica impresa di poter attraversare l'intera storia della filosofia, concentrandosi piuttosto su alcuni passaggi chiave che hanno progressivamente ridefinito lo statuto dell'*intelligenza*. La selezione di tali passaggi risponde a un criterio genealogico: vengono presi in esame quei momenti teorici in cui l'intelligenza muta funzione, ambito o significato – da facoltà metafisica a principio epistemologico, fino a divenire capacità formalizzabile – rendendo così pensabile, in epoca contemporanea, la sua attribuzione anche alle macchine. Da qui la domanda che attraversa queste pagine: che cosa resta “proprio” dell'intelligenza umana quando attribuiamo intelligenza anche alle macchine?

Il percorso proposto si colloca consapevolmente all'interno della tradizione del pensiero filosofico occidentale. Questa scelta non intende negare la ricchezza di altre tradizioni speculative, ma risponde all'esigenza di delimitare un campo di indagine coerente, in cui la nozione di intelligenza si è storicamente articolata in rapporto ai concetti di *logos*, *ragione*, *soggettività* e *tecnica*.

All'interno di questo quadro, l'analisi si concentra specificamente sulla nozione di intelligenza umana e sulla sua progressiva estensione all'ambito macchinico, tralasciando volutamente altre declinazioni del concetto — come, ad esempio, l'intelligenza animale — che richiederebbero strumenti teorici e un'impostazione differenti. Il percorso storico che segue non ha dunque finalità meramente ricostruttiva, ma mira a chiarire come la nozione di intelligenza si sia progressivamente trasformata fino a rendere pensabile, oggi, la sua attribuzione alle macchine – trasformazione che non rappresenta soltanto un passaggio ulteriore, ma una riformulazione del modo in cui

comprendiamo l'intelligenza e, con essa, l'umano. Dal punto di vista espositivo, il contributo si articola in tre momenti: in un primo passaggio vengono richiamate alcune tappe significative della storia del concetto di intelligenza, successivamente, l'attenzione si concentra sull'emergere dell'intelligenza artificiale come snodo teorico decisivo ed infine, nella parte conclusiva, si discutono le implicazioni di questa trasformazione per la comprensione contemporanea dell'intelligenza umana.

Lo scopo finale non è quello di fornire una definizione univoca del concetto di *intelligenza*, ma ricostruirne la genealogia attraverso alcune tappe fondamentali della tradizione occidentale, mostrando come tale nozione torni oggi al centro del dibattito pubblico in relazione allo sviluppo dell'Intelligenza Artificiale.

2. Antichità greca - Dal nous alla phronesis: alle origini dell'intelligenza

Nella riflessione greca, l'intelligenza non si identifica con la quantità di conoscenze possedute. Eraclito lo afferma in modo lapidario quando, al νοῦς (*nous*), la profonda facoltà di pensiero, contrappone la πολυμαθία (*polymathia*), sapienza meramente erudita: non basta possedere conoscenze. L'intelligenza, suggerisce il filosofo di Efeso, è qualcosa di diverso: la capacità di interpretazione, di cogliere il senso delle cose riuscendo a muoversi con destrezza nell'instabilità del reale.

«Chi vuol parlare con intelligenza deve farsi forte di ciò che è comune a tutti»³. L'intelligenza prende le distanze dalla mera erudizione, è ingegno, creatività, giudizio e riflessione, acutezza nella previsione di conseguenze future e prudenza nelle decisioni presenti.

In Platone, la riflessione sull'intelligenza si intreccia con la *Teoria delle Idee*. Nei suoi dialoghi, dal *Fedro* alla *Repubblica*, il νοῦς - l'intelletto - è la facoltà che permette di risalire dai dati mutevoli dell'opinione, dal mondo sensibile, all'ordine stabile dell'idea, la vera realtà⁴: comprendere, cogliere la

³ Eraclito, fr. 114.

⁴ Nella riflessione platonica, quella che la tradizione ha ricostruito come *Teoria delle idee* afferma l'esistenza di un mondo intellegibile nel quale risiedono le Idee come archetipi

verità prendendo le distanze dall'apparenza sensibile. Non basta, dunque, padroneggiare i saperi retorici o la tecnica pratica, la facoltà dell'intelligenza si rivela nella capacità di cogliere l'essenza nascosta dietro l'apparenza sensibile. L'intelligenza, allora, non è interpretata unicamente come capacità conoscitiva, ma come principio di orientamento esistenziale.

Aristotele, pur muovendosi in continuità con il suo maestro, ci presenta una rielaborazione della nozione in senso più analitico, distinguendo tra un intelletto passivo – *nous pathetikòs* - ricevitore di impressioni sensibili e intelletto attivo – *nous poietikòs* – che rielabora queste ultime trasformandole in concetti universali⁵. La riflessione di Aristotele attribuisce un ruolo decisivo all'esperienza sensibile nel processo conoscitivo, anticipando per certi aspetti – pur in un quadro concettuale del tutto diverso - alcune istanze che verranno tematizzate solo molto più tardi dal dibattito empirista moderno: la conoscenza intellettuale non può, infatti, prescindere dai dati sensibili. L'intelletto si presenta come *tabula rasa*, una potenza recettiva che non contiene contenuti già formati, ma può diventarlo attuando le forme universali attraverso il processo di astrazione a partire dall'esperienza

immutabili, perfetti, eterni, di cui il mondo sensibile costituisce una copia imperfetta e mutevole.

Nei dialoghi platonici, tra cui il *Fedro e la Repubblica*, l'accesso a tale ordine intelligibile è reso possibile dal *voũç*, inteso come facoltà capace di oltrepassare l'opinione e orientare l'anima verso la verità. Nel *Fedro*, l'allegoria della biga alata descrive l'animo umano guidato da un auriga e da due cavalli: uno concupiscibile, l'istinto, l'altro irascibile. Le redini, tenute dall'auriga - simbolo della ragione – rappresentano l'equilibrio incerto ma necessario tra le due forze. La capacità di discernimento, che funge da faro, orienta l'anima in direzione delle Idee. Nella *Repubblica*, dialogo che vede Socrate discutere con altri personaggi sulla natura della giustizia e l'organizzazione dello Stato ideale, tra i vari temi trattati, viene approfondito, diversamente da quanto avviene nel *Fedro*, il tema del mondo intelligibile attraverso il mito della caverna: un percorso di emancipazione dalle illusioni del mondo sensibile e di ascesa alla vera conoscenza che risiede nel mondo intelligibile delle Idee.

⁵ Nel terzo libro del *De Anima*, Aristotele affronta il problema dell'intelletto. L'intelletto passivo è descritto come principio recettivo delle forme intellegibili della realtà sensibile; l'intelletto attivo, invece, come principio che le attualizza. È l'intelletto passivo, quindi, a ricevere le forme potenzialmente conoscibili; l'intelletto attivo ne consente la piena attuazione trasformando la conoscenza – fino a quel momento solo potenziale – in conoscenza in atto.

sensibile. Secondo l'analisi del filosofo, il processo conoscitivo è, dunque, la messa in atto della potenzialità⁶.

La necessità di una distinzione tra intelletto passivo e attivo nasce dal fatto che, per quante cose l'intelletto riesca a cogliere nell'attuazione della potenzialità, la comprensione dell'oggetto mantiene una frazione potenziale. L'oggetto è intellegibile in potenza, ma l'intelletto passivo, se isolato, resta anch'esso in potenza: occorre quindi il passaggio all'attualità, reso possibile dall'intelletto attivo, che rende effettiva la comprensione dell'altro.

Con Aristotele l'intelligenza si presenta dunque come un dinamismo, dall'esperienza sensibile all'astrazione universale, dalla potenza all'atto, un processo in cui si rende possibile l'attuazione della conoscenza. È in questa tensione tra conoscenza teorica e saggezza pratica che si compie la sua funzione più autentica.

In questa traiettoria che muove da Eraclito ad Aristotele emerge chiaramente come l'intelligenza, per i Greci, non sia riducibile a un sapere statico o ad un possesso quantitativo di nozioni. Essa è, piuttosto, la facoltà che permette di dare ordine all'esperienza, di risalire all'essenza delle cose e al tempo stesso di orientarsi nell'azione. Tra il *voûç* contemplativo e la *φρόνησις* pratica, l'intelligenza si configura come ciò che consente all'uomo di cogliere il senso del reale e di agire responsabilmente in esso. Una concezione che non vede mai separati del tutto teoria e prassi⁷.

⁶ Per un approfondimento sulla dottrina dell'intelletto di Aristotele si veda <file:///C:/Users/feder/Downloads/lcatani-1761-7188-1-CE.pdf>, consultato in data 19 novembre '25.

⁷ Questa distinzione tra conoscenza contemplativa e sapienza pratica non appartiene soltanto al mondo antico: diverse riflessioni contemporanee hanno mostrato come ogni forma di intelligenza sia sempre situata, incarnata e legata al contesto dell'azione. Si veda H.L. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, MIT Press, Cambridge 1992, che, pur discutendo di intelligenza artificiale, offre una critica più generale alla riduzione dell'intelligenza a calcolo.

3. Medioevo - Tra l'uomo e Dio: L'intelligenza come dono divino

Se per i Greci l'intelligenza era legata alla capacità di cogliere l'ordine del mondo e di risalire dall'esperienza sensibile ai principi universali, i pensatori medievali vi leggono soprattutto un riflesso della relazione tra uomo e Dio. Con il Medioevo il concetto di intelligenza viene rielaborato in un quadro nuovo, dominato dall'*orizzonte teologico*: non è più soltanto facoltà naturale, ma si presenta come luogo in cui si manifesta la luce divina.

Agostino, tra i primi a tematizzare con forza questo aspetto, colloca la conoscenza e l'intelligenza entro un orizzonte segnato dal rapporto con Dio⁸. L'anima umana, afferma il filosofo, è incapace di giungere alla verità esclusivamente con le proprie forze: i sensi e la ragione sono strumenti utili ma insufficienti. Vi è il bisogno di una "illuminazione" proveniente da Dio, principio eterno di ogni conoscenza, senza la quale la mente rimarrebbe in balia dell'opinione mutevole⁹. Non basta, dunque, che l'intelletto umano raccolga e ordini i dati sensibili: la certezza della verità nasce dal fatto che la mente partecipa di una luce superiore.

Possono forse queste verità venir meno, anche se scomparissero quelli che ragionano, e andassero a languire nell'inferno degli uomini carnali? No, perché non è il ragionare che crea la verità, esso solo la scopre: la verità quindi esiste in sé anche prima che sia scoperta, ed una volta scoperta essa ci rinnova¹⁰

L'intelligenza diventa così non solo facoltà di comprensione, ma anche apertura trascendente, testimonianza della presenza divina nell'uomo. In questo senso, conoscere equivale a riconoscere Dio come fonte della verità. Vi

⁸ Il tema della *conoscenza* come rapporto diretto con Dio è già delineato dall'autore nel *De vera religione* (390 d.C.). Agostino, ancora fortemente influenzato dal platonismo, invita l'anima a risalire dal mondo sensibile a quello intelligibile. Solo così sarà possibile riconoscere in Dio la verità suprema. Nelle *Confessioni* (397-400 d.C.) questa intuizione assume la forma della possibilità di un'esperienza interiore: la verità non è unicamente oggetto di contemplazione ma presenza viva, agente.

Nel *De Trinitate* (399-419 d.C.), trattato composto da quindici libri, l'indagine è approfondita in chiave teologica, presentando Dio come immagine che si riflette nell'umano attraverso la memoria, secondo una struttura trinitaria del conoscere.

⁹ *Confessioni*, VII, il principio dell'illuminazione divina, secondo cui la mente umana non crea la verità ma la riconosce perché illuminata da Dio.

¹⁰ Agostino, *La vera religione* (390 d.C.), tr. it. Paravia, Torino 1945, pp. 74-75.

è un primato dell'interiorità. La conoscenza non proviene dall'esterno, nella mera accumulazione di nozioni, ma dall'interno dell'anima stessa, nella quale si rivela la presenza di Dio: «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*»¹¹.

La connessione tra fede e ragione è, in questo quadro, inscindibile. Agostino non le oppone, ma le vede come complementari: la fede è ciò che permette all'intelligenza di elevarsi alla verità.

Con Tommaso d'Aquino la riflessione acquista maggiore sistematicità, in dialogo diretto con l'aristotelismo. Il filosofo riprende la distinzione tra *intelletto passivo* e *intelletto attivo*, ma la innesta dentro una visione cristiana. L'intelletto umano, per Tommaso, è sì *tabula rasa*, potenza ricettiva capace di accogliere le impressioni della realtà, ma a questa capacità – passiva – corrisponde anche un'attività: l'intelletto agente astrae dai dati sensibili le forme universali, rendendole pensabili.

Se da un lato Tommaso accoglie l'impianto aristotelico, dall'altro lo integra in un quadro teologico: l'uomo non conosce solo grazie alle proprie forze, ma perché partecipa della luce divina¹². L'intelligenza non è dunque pura autosufficienza razionale: la sua capacità di comprendere e giudicare è resa possibile dalla partecipazione alla luce divina. In questo senso, la distinzione tra intelletto passivo e attivo non si attesta soltanto a un livello gnoseologico, ma si carica di una valenza teologica: l'uomo conosce perché in lui opera un raggio della luce eterna¹³.

L'originalità della sintesi tomista sta proprio in questa doppia prospettiva: l'intelletto mantiene un radicamento nell'esperienza empirica, ma orientato teleologicamente verso Dio, fine ultimo di ogni conoscenza.

¹¹ *Ibid.*, pp. 72-73, trad. *Non uscire fuori, rientra in te stesso: nell'interiorità dell'uomo abita la verità*. Agostino invita qui l'uomo a rivolgere la propria attenzione all'interiorità per cercare la verità identificata con Dio. L'armonia dei piaceri sensibili è unicamente un riflesso – imperfetto – dell'armonia spirituale che è possibile raggiungere solo trascendendo il corpo e la ragione per unirsi alla verità divina.

¹² La mente umana non è illuminata da Dio direttamente, ma partecipa della luce dell'intelletto divino come causa prima della conoscenza.

¹³ Sul nesso tra intelletto e verità divina, Internet Encyclopedia of Philosophy <https://iep.utm.edu/thomas-aquinas-metaphysics/>, consultato in data 19 novembre '25.

L'intelligenza è quindi al tempo stesso strumento conoscitivo e segno della trascendenza dell'uomo. Essa ordina il reale.

Pertanto, il Medioevo ridefinisce l'intelligenza come facoltà che unisce ragione e fede, analisi empirica e orientamento trascendente. Questa concezione, che vede nell'intelletto un dono e al tempo stesso un compito, prepara il terreno alle grandi trasformazioni dell'età moderna, quando l'uomo rivendicherà progressivamente un ruolo più autonomo della ragione rispetto alla dimensione teologica¹⁴.

4. Età moderna – Una nuova fisionomia dell'intelligenza e la centralità del soggetto

Con l'età moderna si compie una svolta decisiva: l'intelligenza, che nel Medioevo era ancora letta entro l'orizzonte della trascendenza, diventa ora la facoltà centrale del soggetto, principio di ogni conoscenza e fondamento del sapere. Il baricentro si sposta: al centro non vi è più Dio, il pensiero si emancipa dal quadro teologico e si concentra sull'uomo come essere capace di conoscere e ordinare il reale¹⁵. Questo spostamento inaugura una nuova fiducia nella ragione, considerata il criterio universale di verità, ma anche inediti problemi: quali sono i limiti della nostra conoscenza? È possibile giungere a verità universali?

René Descartes inaugura questa prospettiva ponendo al centro il "cogito", da cui: "cogito ergo sum". L'intelligenza è certezza originaria, evidenza indubitabile da cui si può ricostruire l'intero edificio della conoscenza¹⁶. Essa non dipende da illuminazioni divine, ma dalla trasparenza del pensiero a se stesso. Per Cartesio, conoscere significa individuare con chiarezza e

¹⁴ La progressiva emancipazione della ragione dalla teologia, preparata dal pensiero medievale, si manifesta pienamente nel Rinascimento e nell'età moderna. In questo senso, la sintesi tomista rappresenta un momento di equilibrio tra fede e ragione che verrà poi superato dalle filosofie dell'autonomia del soggetto.

¹⁵ Sulla definizione dell'identità moderna e l'autonomia della ragione, C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

¹⁶ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* (1641), tr. it. Bompiani, Milano 2001.

distinzione ciò che non può essere messo in dubbio¹⁷. In questo senso, l'intelligenza assume i tratti di una *facoltà metodica*: deve analizzare, scomporre, dedurre, ricostruire con la precisione del calcolo. Dio non scompare, ma cambia ruolo: non più la luce interiore che illumina, come in Agostino, bensì il garante della verità del pensiero, colui che assicura che l'uomo non venga ingannato nelle sue *cogitationes*, se condotte attraverso un metodo scientifico. La ragione cartesiana inaugura l'idea moderna di un'intelligenza capace di autosufficienza, fondata sulla chiarezza logica e sull'ordine geometrico¹⁸.

A questa visione razionalista si oppone, quasi in parallelo, la tradizione empirista¹⁹. John Locke, nel *Saggio sull'intelletto umano* (1690) descrive la mente umana come una *tabula rasa*, priva di idee innate: tutto ciò che l'uomo conosce deriva dall'esperienza: «*All ideas come from sensation or reflection*»²⁰. L'intelligenza, in questo quadro, si manifesta nella capacità di combinare, confrontare e generalizzare le idee che provengono dalle impressioni sensibili. Non vi è conoscenza che non tragga origine dai sensi, né verità che preceda l'esperienza²¹.

David Hume, nel *Trattato sulla natura umana* (1739-1740), radicalizza questa prospettiva: tutte le idee derivano dalle impressioni sensibili, che costituiscono il fondamento di ogni contenuto mentale. Tuttavia, Hume distingue quelle che sono due differenti forme di conoscenza: le *relazioni tra idee*, il cui carattere è necessario e non possiedono alcun tipo di dipendenza dall'esperienza – la matematica, la logica- producono conoscenze certe e le

¹⁷ Criterio di verità come «chiarezza e distinzione delle idee».

¹⁸ L'ideale di "ordine e misura" che informa la ragione cartesiana sarà alla base della scienza moderna, riferimento al testo A. Koyrè, *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (1957), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2025.

¹⁹ Tradizione empirista inglese, sviluppata tra il XVII e XVIII secolo, nasce come risposta critica al razionalismo cartesiano sostituendo al principio dell'evidenza quello dell'esperienza sensibile.

²⁰ Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1689), tr. it. Bompiani, Milano 2004.

²¹ Alle fondamenta della conoscenza vi sono, secondo Locke, le *idee semplici*, che derivano dall'esperienza attraverso: la sensazione, ossia dall'esperienza esterna degli oggetti sensibili, e dalla riflessione, cioè dall'esperienza interna mediante la quale la mente percepisce i propri processi interni.

questioni di fatto, che riguardano invece il mondo esterno e generano conoscenze solo probabili. Nella conoscenza del mondo, il principio di causalità non è percezione immediata di una connessione reale tra causa ed effetto ma una regolarità osservata ripetutamente che genera nella mente un'aspettativa stabile²². Per questo motivo l'intelligenza, per Hume, non coglie necessità oggettive, ma associazioni di percezioni, organizzate dall'abitudine²³. In questo scenario, l'intelligenza non coglie necessità nel reale ma tende a proiettare la necessità sulla base dell'esperienza accumulata. Tuttavia, essa può accedere a verità necessarie nel dominio delle *relazioni tra idee* (come $2+2=4$) che sono indipendenti dall'esperienza sensibile e si fondano sul solo pensiero.

Di qui il suo scetticismo: l'intelletto umano può produrre certezze assolute solo nelle verità logico-matematiche, mentre nelle conoscenze che riguardano il mondo resta inevitabilmente legato alla contingenza e alla mutevolezza dell'esperienza.

La tensione tra razionalismo e empirismo trova la sua sintesi critica in Immanuel Kant. Con *La Critica della ragion pura*, Kant mostra come l'intelligenza non sia né puro contenitore passivo (come negli empiristi), né pura attività deduttiva indipendente dall'esperienza (come nei razionalisti). L'uomo conosce grazie a una struttura duplice: da un lato i dati sensibili, dall'altro le forme e categorie a priori dell'intelletto che organizzano quei dati. Lo spazio e il tempo, la causalità, la sostanza, non sono semplici derivazioni dall'esperienza, ma condizioni trascendentali che rendono possibile ogni esperienza²⁴. L'intelligenza, dunque, non si limita a registrare il reale, ma *lo costituisce come fenomeno conoscibile*²⁵. Tuttavia, Kant impone un limite

²² La causalità non è percepita come connessione reale ma come aspettativa generata dall'osservazione ripetuta della successione di eventi.

²³ Ciò è valido soltanto per le questioni di fatto.

²⁴ Le categorie e le forme a priori dell'intelletto (come spazio, tempo e causalità) sono condizioni trascendentali dell'esperienza umana: non derivano dall'esperienza ma rendono possibile l'esperienza stessa.

²⁵ Kant definisce "*fenomeno*" l'oggetto così come è costituito dalle forme dell'intuizione e dalle categorie dell'intelletto. L'intelligenza non registra il reale, ma lo ordina secondo strutture a priori.

netto: il *noumeno*, la “cosa in sé”, resta inconoscibile²⁶. L’intelligenza²⁷ è potente, ma confinata al mondo fenomenico. Accanto alla ragione teoretica, Kant sviluppa anche *la ragione pratica*, componente fondamentale per tracciare un altro segmento della traiettoria che stiamo provando a comporre: mostra come l’intelligenza non si esaurisca nella conoscenza, ma si esprima anche nell’autonomia morale. La capacità di darsi da sé la legge, indipendentemente da condizionamenti esterni. In questo senso, l’intelligenza diventa anche *libertà*, capacità di orientarsi non solo nel sapere, ma nell’agire²⁸.

La parabola moderna, da Cartesio a Kant, segna dunque un passaggio radicale: l’intelligenza non è più dono divino o riflesso di un Ente trascendente, ma facoltà autonoma del soggetto, misura e condizione del sapere. Se da un lato è certezza matematica, dall’altro diventa funzione empirica legata all’esperienza, rivelandosi infine come struttura trascendentale che ordina i fenomeni. È il soggetto a trovarsi al centro: l’intelligenza non dipende più da ciò che è oltre l’uomo, ma diventa il criterio stesso con cui l’uomo si rapporta alla realtà. Questa trasformazione segna una svolta decisiva anche per ciò che accadrà nei secoli successivi²⁹.

²⁶ Il noumeno è pensabile ma non conoscibile, poiché manca l’intuizione sensibile che soltanto rende possibile la conoscenza. Il limite fenomeno–noumeno non implica un dualismo ontologico, è una delimitazione delle capacità conoscitive umane.

²⁷ Nel lessico kantiano, tale funzione va attribuita propriamente all’intelletto (*Verstand*), distinto dalla ragione (*Vernunft*), che interviene invece sul piano delle idee e dell’orientamento pratico. L’uso del termine ‘intelligenza’ in questo contesto ha qui un valore ricostruttivo e trasversale, volto a indicare l’insieme delle funzioni cognitive superiori attraverso cui il soggetto struttura e orienta la propria esperienza.

²⁸ Nella sua filosofia pratica Kant sostiene la ragione morale come autonoma: l’agente razionale si dà la legge morale, non subendola dall’esterno, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>, e la nozione di autonomia come principio morale fondamentale, <https://philarchive.org/archive/KLETPO-32?.com>, consultati in data 19 novembre ’25.

²⁹ Questa interpretazione è stata ripresa anche da parte della letteratura contemporanea, che ha mostrato come la centralità moderna del soggetto conoscente non rappresenti soltanto una conquista emancipativa, ma comporti anche una progressiva astrazione dell’intelligenza dai suoi legami corporei, storici e relazionali. Si veda C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, op. cit.

L'accento moderno sull'autonomia della ragione, sulla possibilità di analizzare, scomporre e ricostruire i processi del pensiero secondo metodi rigorosi, prepara infatti il terreno per una futura estensione della nozione di intelligenza oltre l'umano. È proprio questo progressivo "tecnicizzarsi" della razionalità — sempre più descritta in termini di procedure, operazioni formali, regole di calcolo e strutture logiche — a rendere concepibile, nel Novecento, l'idea che alcuni aspetti dell'attività mentale possano essere simulati, automatizzati o persino attribuiti a macchine. La modernità, pur senza prevederlo, apre così lo spazio teorico che permetterà di parlare, a distanza di pochi secoli, addirittura di *intelligenza delle macchine*.

5. Contemporaneità – Un cambio di traiettoria: da Nietzsche all'avvento dell'AI

Con l'età contemporanea, il concetto di intelligenza smette di avere i contorni relativamente unitari che lo avevano caratterizzato in passato, si frammenta, perde compattezza: se nell'antichità e nel Medioevo era ancorato a un orizzonte metafisico (l'ordine del cosmo, la luce divina) e nell'età moderna al soggetto conoscente, nel Novecento esso si frantuma in una pluralità di interpretazioni, spesso divergenti³⁰. L'intelligenza diventa un campo problematico, non più riconducibile a una definizione univoca, ma piuttosto una costellazione di esperienze e facoltà che rimandano a visioni dell'uomo differenti e talvolta incompatibili³¹. Nietzsche, Bergson, Freud, Heidegger e le scienze cognitive non solo diversificano i modi di pensare l'intelligenza, ma introducono criteri nuovi: vita, corpo, volontà, inconscio, esperienza pre-teorica. In questo caleidoscopio intellettuale, l'intelligenza smette di essere

³⁰ La crisi del soggetto, la svolta linguistica, la fenomenologia e la nascita delle scienze cognitive producono un pluralismo strutturale.

³¹ Nel Novecento il concetto di "intelligenza" non indica più una facoltà monolitica: con Bergson si parla di capacità adattive, in Freud di processi cognitivi, di modalità pre-riflessive dell'essere-nel-mondo con Heidegger e moduli cognitivi differenziati nelle scienze cognitive. Il concetto non diventa semplicemente "vago", ma strutturalmente plurale.

Sulla frattura tra forme del sapere e modelli dell'esperienza nel pensiero contemporaneo, con un'attenzione al venir meno di un punto unificatore della soggettività cognitiva, si veda G. Agamben *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

facoltà unica, per diventare insieme funzione, abilità, disposizione, esperienza.

Nietzsche, in questo senso, è un autore di soglia. Con la sua critica alla metafisica e al primato della ragione, egli decostruisce l'idea tradizionale di un *intelletto come facoltà neutrale e disinteressata*. Già in *Su verità e menzogna in senso extra morale*³², l'intelletto è descritto come un dispositivo eminentemente utilitaristico, un espediente della vita per la conservazione dell'individuo:

L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze principali nella finzione. Questa infatti è il mezzo con cui gli individui più deboli e meno robusti si conservano, in quanto a essi è preclusa una lotta per l'esistenza da condursi con le corna o con gli aspri morsi degli animali feroci. Nell'uomo quest'arte della finzione raggiunge il suo culmine: qui l'illudere, l'adulare, il mentire e l'ingannare, il parlare male di qualcuno in sua assenza, il rappresentare, il vivere in uno splendore preso a prestito, il mascherarsi, le convenzioni che nascondono, il far la commedia dinanzi agli altri e a se stessi, in breve il continuo svolazzare attorno alla fiamma della vanità costituisce a tal punto la regola e la legge, che nulla, si può dire, è più incomprensibile del fatto che fra gli uomini possa sorgere un impulso onesto e puro verso la verità.³³

L'intelletto non cerca la verità per amore della verità, ma è un'arma della vita³⁴, l'uomo vive tra illusioni e mantiene l'abitudine alla menzogna secondo

³² Pur essendo un testo giovanile, *Su verità e menzogna* contiene già l'impianto genealogico che il filosofo svilupperà successivamente, nelle opere mature: l'idea che le facoltà conoscitive non siano orientate alla verità, bensì alla vita. Nietzsche mira qui a smontare l'identificazione platonico – cartesiana tra ragione e verità, mostrando che la conoscenza è *finzione utile* e non *"scoperta dell'essere"*.

³³ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), tr. it. Adelphi, Milano 2015, p. 13.

³⁴ L'animalità dispone di forze istintive e corporee: l'uomo, privo di artigli o capacità offensive naturali, compensa con l'astuzia. L'intelletto è quindi un dispositivo adattativo tipico delle specie "meno robuste". Questa lettura non introduce *ex novo* l'idea di una compensazione cognitiva di una carenza biologica – già presente, ad esempio, nel mito di Prometeo narrato da Platone nel *Protagora* – ma ne sovverte radicalmente il significato filosofico, privandola di ogni

una convenzione solidificata³⁵, uno strumento quindi, di conservazione e di potere. L'intelligenza non è luogo della trasparenza e della chiarezza, ma un dispositivo di mascheramento³⁶, della costruzione simbolica, una funzione subordinata alle esigenze vitali: non accede alla verità ma la produce come funzione vitale. La ragione, lungi dall'essere autonoma, è effetto di forze più profonde.

Ciò che chiamiamo *razionale* è solo una forma stabilizzata della volontà di potenza³⁷: «*dietro il mondo delle valutazioni morali stanno le forze istintive [...] la ragione non fa che dare una forma a ciò che l'istinto ha già deciso.*»³⁸ Se questo è vero, allora parlare di un intelletto "puro", orientato alla verità, non è che un residuo dell'idealismo platonico e cartesiano: la ragione è «*interpretazione*», mai accesso immediato al reale, la ragione non è che un epifenomeno della volontà di potenza, parlare di "intelligenza" come facoltà pura diventa illusorio³⁹.

Pochi decenni più tardi, Henri Bergson propone una rilettura ancora diversa, lontana tanto dal razionalismo moderno quanto dalla crisi novecentesca prefigurata da Nietzsche. Per Bergson, l'intelligenza non è la facoltà regina dell'uomo, ma un prodotto dell'evoluzione, una funzione

funzione nobilitante o teleologica e reinterpretandola come espressione della volontà di potenza e della lotta per la sopravvivenza.

³⁵ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit.

³⁶ Sul significato nietzschiano di *simulazione* o *mascheramento* non vi è allusione a un comportamento morale (mentire, fingere) ma si descrive una struttura antropologica: l'uomo sopravvive grazie a schemi concettuali che semplificano il reale. La maschera è la condizione necessaria di ogni vita cosciente, non un inganno occasionale. Per questo motivo l'intelligenza è definita *arte della finzione*.

³⁷ Nelle opere mature, soprattutto nella *Genealogia della morale*, Nietzsche chiarisce che ogni forma di razionalità è una sedimentazione di rapporti di forza. Le categorie, i concetti, le regole logiche sono espressioni stabilizzate di una dinamica istintiva: ciò che appare "razionale" è ciò che ha vinto un conflitto interpretativo. La conoscenza è quindi sempre un atto di potere.

³⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. Adelphi, Milano 2017.

³⁹ Nietzsche capovolge l'impostazione della tradizione filosofica occidentale secondo cui l'intelligenza è concepita come facoltà orientata alla verità, capace di cogliere essenze stabili; l'intelletto è instabile, prospettico, strumentale. L'idea di una ragione "pura" è una sopravvivenza teologica mascherata, un residuo metafisico.

eminentemente pratica che si sviluppa per adattare l'organismo al mondo materiale: nasce come facoltà adattativa, orientata alla manipolazione del mondo materiale⁴⁰. Nel suo testo *L'evoluzione creatrice*, egli afferma che l'intelligenza è *la facoltà di fabbricare e utilizzare strumenti*⁴¹, nasce dunque con la materia e per la materia, come capacità di costruire, manipolare, prevedere. Il modo proprio dell'intelligenza è l'analisi⁴²: si impongono forme astratte a un reale che invece è continuo⁴³. La ragione analitica sa scomporre, misurare, organizzare, ma non sa cogliere lo slancio vitale che caratterizza la vita nella sua essenza. La vita, dice Bergson, non è una somma di stati, ma un flusso ininterrotto, una durata che non può essere fissata senza essere deformata⁴⁴. Da qui la distinzione dell'*intelligenza* dall'*intuizione*: solo quest'ultima permette di afferrare dall'interno la continuità indivisibile del reale, ciò che sfugge ai concetti rigidi della ragione. Non è un sentimento indistinto né anti-razionalismo, ma un metodo complementare all'intelligenza: se l'intelligenza immobilizza il reale per poterlo rappresentare, l'intuizione la segue nel suo movimento⁴⁵. In questo quadro, l'intelligenza appare insieme potente e limitata: strumento indispensabile per la scienza e la tecnica, ma incapace di abbracciare la totalità dell'esperienza. Quanto tenta di comprendere la vita nei suoi processi interni finisce per irrigidirla in concetti che la tradiscono, la vita non è calcolabile come un meccanismo né classificabile come un insieme chiuso di funzioni: è *slancio vitale*, cioè movimento creativo, imprevedibile e irreversibile. Bergson non svaluta l'intelligenza, la ridimensiona. Ne riconosce la forza, ma anche la

⁴⁰ Bergson considera l'intelligenza un prodotto dell'evoluzione biologica, legato alla sopravvivenza e alla manipolazione del reale materiale, non quindi una facoltà metafisica autonoma.

⁴¹ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), tr. it. Rizzoli, Milano 2012.

⁴² La sua potenza deriva proprio da questo rapporto "privilegiato" con il misurabile, con ciò che può essere scomposto in elementi stabili e ripetibili. Da qui, l'analisi come modo proprio dell'intelligenza.

⁴³ Vi è la critica da parte dell'autore al carattere spazializzante dell'intelligenza, che tende a immobilizzare ciò che invece è fluido, riducendo la durata a una sequenza di stati discreti.

⁴⁴ Cfr. H. Bergson, *op. cit.*

⁴⁵ L'intuizione non è irrazionale, ma un metodo conoscitivo che mira a cogliere il movimento interno della durata; è complementare, non opposta, all'intelligenza.

parzialità: è prodotto di un'evoluzione che ha selezionato le facoltà utili alla sopravvivenza⁴⁶. Per accedere alla dimensione propria della vita è necessario un altro modo di conoscere, che non scomponga ma accompagni il flusso della durata. In questo senso, la filosofia bergsoniana contribuisce alla frantumazione novecentesca dell'idea unitaria di intelligenza: la riduce a una funzione tra le altre, indispensabile sul piano pratico ma insufficiente a cogliere la complessità dell'esperienza.

Anche Heidegger, pur con un lessico e un orizzonte di riferimento diversi, mette in crisi l'idea di intelligenza come mera facoltà cognitiva – in continuità con quella frattura già aperta da Freud sulla centralità della coscienza. Con la nascita della psicoanalisi, infatti, la struttura della soggettività viene profondamente ridimensionata: non è più l'io razionale a governare l'esperienza, ma l'inconscio, «una realtà psichica che ci è ignota e che tuttavia determina il pensiero e il nostro agire»⁴⁷. In questo senso, Freud incrina l'idea moderna di una intelligenza padrona di sé, autonoma, trasparente, mettendo in luce forze non razionalizzabili che condizionano ogni atto conoscitivo.

Nel percorso heideggeriano, il colpo alla centralità della ragione è ancora più radicale e sistematico.

L'uomo⁴⁸ non è innanzitutto un essere che conosce, ma un *Dasein*, un *esser-ci* gettato nel mondo che comprende non attraverso concetti astratti, ma tramite il suo essere-nel-mondo. In *Essere e Tempo*, egli afferma che la

⁴⁶ La riduzione dell'intelligenza a funzione evolutiva implica che essa non sia misura di tutto il reale, ma solo di ciò che la vita necessita per agire.

⁴⁷ Cfr. S. Freud, *L'io e l'Es* (1923), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1978.

⁴⁸ In Heidegger, la soggettività subisce una riconfigurazione nel riferimento a un rapporto (Bezug), o, se si vuole, orizzonte di significatività, di cui partecipano, sotto l'egida di una sempre possibile riconfigurazione, l'uomo in quanto *Da-sein* e l'essere. La soggettività non è più, in Heidegger, pensabile alla stregua di una solipsistica ipseità, né di mera egoità. Le categorie metafisiche applicate al concetto di uomo, mostrano agli occhi di Heidegger la loro costitutiva, se si vuole ontologica, insufficienza: l'uomo non è un concetto, e il suo "ché", la sua specificità consiste proprio nella sua struttura ontologica fondamentale, il suo essere-nel-mondo. Alla luce di ciò, la comprensione diviene un concetto lontano dalla sua possibile sintesi ad atto cognitivo; essa è una struttura ontologica: l'uomo comprende, poiché è sempre compreso entro una struttura significativa, dotata di significatività, il mondo (Welt).

comprensione non è un modo particolare del conoscere: essa costituisce l'essere dell'esserci. Ciò significa che la comprensione, lontana dall'essere un atto cognitivo, è una struttura ontologica: l'uomo comprende il mondo perché è già coinvolto in esso, esiste come essere-nel-mondo⁴⁹. L'intelligenza, in questo senso, è legata a una comprensione pre-teorica, esistenziale, che precede ogni atto logico. La conoscenza teorica⁵⁰ è solo una delle possibili «cura»⁵¹ attraverso cui il *Dasein* si rapporta al mondo. Heidegger lo dice esplicitamente: il conoscere è una «modalità derivata dell'essere-nel-mondo», non il suo fondamento. La relazione originaria⁵² con il reale non è concettuale, ma pratica-esistenziale: è fatta di coinvolgimento, familiarità, disposizione affettiva. In tale quadro, la concezione dell'intelligenza come facoltà logico rappresentativa viene meno: la determinazione dell'uomo in quanto *zoon logon echon*, cioè dell'uomo in quanto 'animale dotato di pensiero' viene meno; in Heidegger, è piuttosto la parola a disporre dell'uomo, mentre questo è tenuto a parteciparvi in quanto partecipa dell'essere, soprattutto di ciò che nel linguaggio è taciuto. Heidegger scrive:

Il linguaggio non è meramente linguaggio, giacché noi ci rappresentiamo il linguaggio, nel migliore dei casi, come unità di forma fonetica (segno scritto), melodia, ritmo e significato (senso). Noi pensiamo la forma fonetica e il segno scritto come il corpo della parola, la melodia e il ritmo come l'anima, e la significatività come lo spirito del linguaggio. Siamo soliti pensare il linguaggio in

⁴⁹ *Essere-nel-mondo* non indica una relazione spaziale, ma una struttura ontologica di apertura e coinvolgimento pratico.

⁵⁰ A tal proposito, la conoscenza teorica è solo una modalità derivata del prendersi-cura, l'uomo (il *Da-sein*) nel commercio con il mondo, con gli enti con i quali si intrattiene. Il conoscere, scrive Heidegger, è una modalità derivata nell'essere nel mondo, non il suo fondamento.

⁵¹ Dal tedesco *Sorge*, è la struttura fondamentale dell'esistenza umana, l'*Esserci*, che include l'attività teorica ma come forma derivata.

⁵² La relazione primaria che l'uomo intrattiene con la realtà non è di natura concettuale, ma ontologico-esistenziale, tale da preservare il legame con la dimensione dell'effettività: la vita.

corrispondenza all'essenza dell'uomo inteso come animal rationale, cioè come unità di corpo, anima e spirito⁵³.

Quando, invece, questa andrebbe pensata a partire dall'accadere dell'evento (Ereignis) dell'essere, pur nel modo storico-epocale della sottrazione. Dunque, la questione del linguaggio coinvolge l'uomo in quanto egli, muovendosi in una comprensione, - pur - vaga dell'essere, è tale da potersi disporre nel luogo preposto ad accogliere l'evento, corrispondente nell'epoca della tecnica (Gestell) all'oblio, e dunque *all'ascolto di ciò che nel linguaggio è taciuto*. Non è, per ciò che concerne la macro-categoria *intelligenza*, l'intelletto a fondare l'essere, ma è l'essere che rende possibile che si dia un qualche tipo di comprensione, non già perché, in Heidegger, esso si proponga ad assurgere il ruolo di "fondante", essendo in sé stesso definito in termini di "assenza di fondamento" (Ab-grund), quanto, perché esso si configura come colui che deve mantenere l'aperto⁵⁴. La concezione dell'intelligenza come facoltà logico-rappresentativa viene rovesciata. Non è l'intelletto a fondare l'essere ma, è l'essere - la struttura di apertura del *Dasein* - a rendere possibile ogni uso della "ragione"⁵⁵. Heidegger, potremmo dire come Freud ma in modo diverso, contribuisce dunque a dissolvere la rappresentazione unitaria e stabile dell'intelligenza: la coscienza non è più la

⁵³ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»* (1976), tr. it. Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 286.

⁵⁴ L'aperto come luogo in cui l'essere può accadere.

⁵⁵ L'utilizzo del virgolettato è dato dal fatto che Heidegger non parla propriamente di ragione, quanto piuttosto di *comprensione*: l'uomo, in quanto essere-nel-mondo è già entro un orizzonte di significatività, perciò, seppur in modo vago, è già in grado di avvicinarsi a una comprensione delle cose che sono, di quell' "è" che si trova dietro le cose che sono in quanto si manifestano. Heidegger, in ciò, decostruisce il paradigma dell'intelligenza razionale; non solo la coscienza non è più la sede originaria del senso e la ragione non è più la misura del rapporto dell'uomo con l'essere, ma questo rapporto (esser-ci-esser-ci) a partire dagli anni '30 in concomitanza con la svolta ontologico-storica del cammino di pensiero heideggeriano sarà determinabile a parte dall'essere: è l'essere che reclama l'uomo che, a sua volta, ha bisogno dell'essere, ma l'essere, per accadere, non necessita dell'uomo in maniera essenziale, poiché il suo è un accadere storico-epocale. La comprensione è comprensione dell'essere non nel senso che è un concetto, ma è dell'essere perché è data dall'essere, è quella la significatività; non è l'uomo che crea significatività, egli la deve 'solo comprendere'.

sede originaria del senso, e la ragione non è più la misura del rapporto dell'uomo con l'essere.

Mentre Nietzsche, Bergson, Freud e Heidegger mettono in crisi l'idea unitaria di ragione dall'interno della filosofia, le scienze cognitive e la psicologia contemporanea ne operano una frammentazione funzionale, traducendola in moduli, processi e competenze.

Queste diverse prospettive filosofiche contribuiscono a dissolvere l'idea classica di una "ragione una e universale". Parallelamente, le scienze umane e la psicologia del Novecento ampliano ulteriormente lo spettro. La nascita della psicologia cognitiva, a partire dagli anni '50 e '60, segna un passaggio decisivo: l'intelligenza viene studiata come processo, insieme di funzioni mentali — memoria, attenzione, *problem solving*, linguaggio — che operano in modo complesso e modulare. Nel Novecento, pur in continuità con una tradizione che aveva già distinto internamente le facoltà cognitive, viene meno l'idea di un principio unitario capace di ricomporle in una gerarchia stabile. In questo quadro, le scienze cognitive e la psicologia contemporanea descrivono l'intelligenza come un insieme di processi funzionalmente differenziati, studiati attraverso modelli sperimentali e computazionali, che mettono in relazione mente, ambiente e comportamento. Parallelamente a questa frammentazione teorica, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento si sviluppano anche i primi tentativi di misurazione standardizzata dell'intelligenza, a partire dagli studi di Francis Galton. Si delinea così una tensione strutturale - destinata a perdurare - tra la crescente pluralizzazione delle funzioni cognitive e la loro riduzione a indicatori quantitativi unificanti.

In questo contesto emergono teorie nuove che mettono in discussione l'idea di un'intelligenza unica e misurabile attraverso test standardizzati; Howard Gardner⁵⁶ ad esempio, psicologo e neuro scienziato statunitense, negli anni '80 propone la *teoria delle intelligenze multiple*: linguistica, logico-matematica, spaziale, musicale, corporeo-cinestetica, interpersonale, naturalistica. Con sempre maggiore difficoltà si parla di una sola forma di

⁵⁶ Cfr. H. Gardner, *Educazione e sviluppo della mente. Intelligenze multiple e apprendimento* (2005), tr. it. Erickson, Roma 2005.

intelligenza e si riconosce, di fatto, una molteplicità di competenze che ogni individuo può sviluppare in modo sempre diverso. Daniel Goleman, dal canto suo, introduce il concetto di *intelligenza emotiva*⁵⁷ evidenziando con le sue analisi che la “ragione” non basta più a definire l’intelligenza, esistono ed è necessario considerare anche le emozioni e le relazioni sociali, componenti decisive nella strutturazione umana.

6. Intelligenza Artificiale e ridefinizione dell’umano

È in questo scenario già pluralizzato, nella seconda metà del Novecento, che il concetto di intelligenza vive una trasformazione senza precedenti: per la prima volta esso viene attribuito non solo all’essere umano e all’organismo vivente, ma anche alla macchina. Nasce, in questo contesto, il lessico dell’*“intelligenza artificiale”*, segnando il passaggio da una riflessione filosofica millenaria dell’intelligenza come facoltà di spirito, della mente, della vita vissuta, a un’analisi tecnico - formale dei comportamenti cognitivi riproducibili da sistemi computazionali.

Computing Machinery and Intelligence è il titolo dell’articolo di Alan Turing, pubblicato nel 1950 dalla rivista *Mind*⁵⁸ che segna, nel panorama in questione, una tappa decisiva. In apertura del testo, Turing propone di abbandonare la domanda tradizionale: - Le macchine possono pensare? -, proponendo un esperimento operativo che rielabora un gioco già noto - l’*imitation game*⁵⁹ - trasformandolo in un test concettuale in cui interagiscono un essere umano e una macchina: nel gioco, un interrogatore dialoga tramite tastiera con due interlocutori, uno umano e uno artificiale e deve stabilire quale dei due sia la macchina, se il giudice fallisce con sufficiente regolarità,

⁵⁷ Cfr. D. Goleman, *Intelligenza Emotiva. Che cos’è e perché può renderci felici* (1995), tr. it. Rizzoli, Milano 2011.

⁵⁸ Si veda <https://courses.cs.umbc.edu/471/papers/turing.pdf>, consultato in data 19 novembre '25.

⁵⁹ Il *gioco dell’imitazione* consiste in un esperimento conversazionale triangolare - interrogatore, macchina, essere umano - condotto tramite interfaccia testuale; se il giudice non distingue chi è la macchina, essa viene considerata “intelligente” secondo il criterio funzionale ipotizzato.

sostiene Turing, è possibile attribuire alla macchina un comportamento qualificabile come “intelligente”. Il *Turing Test*, sposta l’attenzione dall’essere al *comportamento* trascinandolo con sé un cambiamento radicale inevitabile: l’intelligenza diventa un fenomeno verificabile attraverso il comportamento, non più una proprietà interiore o una facoltà superiore dell’anima o della specie umana, ma qualcosa che si manifesta quando un dato comportamento risulta riconoscibile come intelligente da parte di un osservatore esterno. Questo spostamento si inserisce in una più ampia tradizione comportamentista, già presente nella psicologia e nella filosofia del Novecento, che Turing non inaugura ma rielabora, applicandola in modo inedito alla questione delle macchine intelligenti: l’intelligenza non è più definita ontologicamente ma funzionalmente, in base alle prestazioni osservabili. La scienza, l’intenzionalità o la comprensione semantica vengono sospese, non sono più considerate osservabili dall’esterno e ciò che conta non è più la mente in sé ma quanto la macchina riesca a comportarsi come se ne possedesse una. In qualche modo, è come se la domanda filosofica slittasse dal piano essenziale – che cos’è il pensiero? – a quello operativo – quando è possibile riconoscere un comportamento intelligente? -. Questa impostazione diventa una delle colonne portanti dell’Intelligenza Artificiale e trova una formulazione esplicita nel *Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence* del 1955 organizzato da John McCarthy, Marvin Minsky, Claude Shannon e Nathan Rochester⁶⁰. Qui appare l’espressione “intelligenza artificiale” intesa come programma di ricerca volto a simulare computazionalmente le funzioni cognitive superiori. Tuttavia, lo spostamento ha un costo concettuale: una macchina può simulare abilmente riposte linguistiche senza necessariamente comprendere il contenuto di ciò che afferma. In questo contesto diventa evidente in che senso l’uso del termine “intelligenza” riferito alle macchine non prosegue linearmente la lunga tradizione filosofica che lo ha preceduto, ma ne rappresenta piuttosto una trasformazione funzionale e in parte metaforica. Per definire “intelligente”

⁶⁰ Si veda <http://jmc.stanford.edu/articles/dartmouth/dartmouth.pdf>, consultato in data 19 novembre '25.

una macchina, infatti, Turing non richiama più — come accadeva nel mondo antico — il *nous* inteso come facoltà di cogliere l'ordine del reale, né la luce divina che per Agostino e Tommaso rendeva possibile l'accesso alla verità, né la ragione trascendentale con cui Kant strutturava il fenomeno attraverso categorie a priori. L'intelligenza artificiale, nella definizione turinghiana, non rinvia né a un principio ontologico né a una facoltà interiore: essa viene definita esclusivamente *come capacità di produrre comportamenti formalmente indistinguibili da quelli umani*.⁶¹ È precisamente questa l'obiezione sviluppata, tra gli altri, dal filosofo statunitense John Searle nel celebre argomento della stanza cinese pubblicato nel 1980 sulla rivista *The Behavioral and Brain Sciences* nell'articolo "*Minds, Brains and Programs*"⁶² diventando, di fatto, una dei principali oggetti di discussione sull'intelligenza artificiale degli anni Ottanta e Novanta. Searle, attraverso il suo esperimento psicologico mette in luce il limite dell'approccio: un comportamento corretto

⁶¹ Il termine *intelligenza*, applicato alle macchine, cambia dunque statuto: non è ontologico, né trascendentale e metafisico, ma *funzionale*. Dipende dalla prestazione *osservabile* e non *comprensibile*. In questo senso, l'intelligenza artificiale non "eredita" il significato classico del termine, ma lo ridefinisce operativamente, secondo una modalità che sarebbe stata impensabile senza il progressivo processo di formalizzazione della razionalità avviato dalla modernità. È proprio a partire da questa svolta — dall'intelligenza come *facoltà di cogliere l'essere* all'intelligenza come *capacità di eseguire operazioni* — che si rende possibile l'estensione del concetto all'ambito delle macchine.

⁶² Esperimento utilizzato per confutare la teoria dell'intelligenza artificiale forte (*strong AI*). Searle riprende la domanda sollevata da Turing "Le macchine possono pensare?" opponendosi alla tesi secondo cui l'intelligenza umana possa essere riprodotta dalla macchina.

John Searle immagina un esperimento mentale: si supponga di costruire un computer capace di sostenere una conversazione in cinese in modo convincente, tale da superare il Test di Turing, cioè da far credere a un parlante cinese di dialogare con un'altra persona. Il computer riceve simboli in ingresso e, consultando un insieme di regole formali, restituisce simboli adeguati in uscita, senza mai ricorrere a significati o comprensione.

A questo punto, Searle si sostituisce idealmente al computer: seduto in una stanza, riceve simboli cinesi che non conosce e, seguendo un manuale di istruzioni, produce risposte altrettanto appropriate, senza capire nulla della conversazione. L'idea è che, pur producendo risposte corrette, egli non comprende la lingua cinese. Da questo, Searle conclude che anche il computer, che opera nello stesso modo — manipolando simboli in base a regole sintattiche — non comprende davvero ciò che sta dicendo, perché non possiede intenzionalità o contenuto semantico. Simulare il comportamento intelligibile non equivale a comprendere. La sintassi non è sufficiente per generare significato.

può essere ottenuto tramite manipolazione formale dei simboli, senza che vi sia comprensione, significato o intenzionalità. Da ciò egli deduce che un sistema puramente sintattico può imitare il comportamento linguistico senza possedere alcuna semantica⁶³, ossia senza alcuna comprensione del significato: un computer è un motore sintattico, privo di semantica.

Potremmo dire che sin dalla sua nascita, l'intelligenza artificiale si colloca in tensione tra due prospettive: una comportamentista – funzionale, che identifica l'intelligenza con la capacità di produrre prestazioni verificabili esternamente e l'altra fenomenologica e semantica, che riconosce alla comprensione una dimensione interna non riducibile alla sola sintassi. Questa tensione, ancora oggi aperta, definisce uno dei campi su cui si gioca il dibattito contemporaneo: basta simulare il pensiero per parlare di intelligenza, o serve qualcosa di più, come coscienza, comprensione, intenzionalità e esperienza vissuta? In questa prospettiva, la riflessione di Luciano Floridi rappresenta un punto di svolta importante. La cosiddetta "*Filosofia dell'informazione*" mostra come l'IA non debba essere compresa soltanto come strumento tecnico capace di eseguire calcoli, ma come parte di un più ampio ambiente informazionale che ristrutturata il modo in cui gli esseri umani conoscono, decidono e agiscono⁶⁴. Secondo Floridi, l'intelligenza artificiale non sostituisce semplicemente la nostra, ma contribuisce a ridefinire l'ecologia delle relazioni tra soggetti, dati e processi di elaborazione, introducendo nuove forme di responsabilità e nuovi rischi. In questo senso, l'attenzione si sposta dall'idea di "macchine intelligenti" alla comprensione delle conseguenze etiche e ontologiche di vivere in un mondo sempre più organizzato "informazionalmente"⁶⁵.

⁶³ Va tuttavia notato che l'argomento della stanza cinese è stato oggetto di numerose discussioni critiche, tra cui l'osservazione secondo cui una qualche forma di comprensione semantica sembra comunque presupposta nel soggetto che applica correttamente le regole del "manuale", questione che rimane tuttora aperta nel dibattito filosofico.

⁶⁴ Cfr. L. Floridi, *Filosofia dell'informazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2024.

⁶⁵ Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022.

Da qui, il dibattito filosofico è necessario si concentri su un punto decisivo: se una macchina può manifestare comportamenti che, esternamente, risultano indistinguibili da quelli umani, che cosa significa oggi “intelligenza” in senso umano? L’IA sembra incarnare alcune delle capacità tradizionalmente attribuite all’uomo — calcolare, riconoscere schemi, apprendere da dati — ma al tempo stesso ne mette in luce i margini, rivelando aspetti che continuano a caratterizzare l’esperienza cognitiva umana e che le macchine non possiedono. Tra questi elementi si collocano la coscienza, l’intenzionalità, la capacità esperienziale e l’incarnazione della conoscenza⁶⁶.

Oggi, come rivelato anche da Lorenzo Perilli in *“Coscienza artificiale. Come le macchine pensano e trasformano l’esperienza umana”* (2025), l’AI ci costringe a ripensare radicalmente la questione, partendo però dal nostro rapporto con il mondo esterno:

L’approccio algoritmico alla realtà cambia il nostro rapporto con il mondo. Con le cose. Stiamo entrando in una nuova epoca, dalla quale non si tornerà indietro. Con l’AI, oggi, non cambia solo il gioco: cambiano anche i protagonisti del gioco e i loro rapporti. Si invertono i ruoli. La AI ha una implicazione che nessuna delle svolte che hanno caratterizzato la storia dell’uomo ha mai avuto: *rovescia il rapporto tra soggetto e oggetto*. Il soggetto diventa passivo, l’oggetto diventa attivo. Il rapporto tra soggetto e oggetto non è più contrassegnato da una linea di demarcazione e da ponti che favoriscano comunicazione e interazione. Esso assume carattere ibrido, in cui i processi algoritmici devono essere considerati come azioni *autonome* di un oggetto che possono avere esiti tanto concreti quanto quelle dell’uomo. Gli algoritmi di IA costituiscono così il nucleo di una nuova logica dell’oggetto, che governa un agire indipendente dall’uomo ma diverso da quel libero arbitrio che all’uomo la filosofia

⁶⁶ Su quest’ultimo punto è in corso un ampio dibattito: alcuni autori, come Maurizio Ferraris, sostengono che la specificità dell’intelligenza umana (e animale) risieda nel fatto che essa è inseparabile dall’esperienza vissuta del corpo, qualcosa che un sistema computazionale astratto non può replicare. Si veda M. Ferraris, *La pelle. Che cosa significa pensare nell’epoca dell’intelligenza artificiale*, il Mulino, Bologna 2025.

e la religione hanno assegnato. Questa logica permea oggi ogni ambito della vita associata, che da essa dipende in misura sempre maggiore. Gli algoritmi, usciti dalle confortevoli pagine degli Elementi di Euclide e da quelle dell'ottimo Eudosso di Cnido e fattisi strumento delle macchine digitali, possiedono una intrinseca capacità di azione basata su decisioni autonome prese come reazione a stimoli esterni, che li rende diversi da ogni altra invenzione dell'uomo: mai, finora, ci siamo trovati di fronte a una così radicale ridefinizione del nostro ruolo nel mondo. Mai, finora, la domanda "Che cos'è l'uomo?" era stata così profondamente sollecitata non dalla riflessione metafisica o antropologica o religiosa, né dalla scienza, ma dalla tecnologia.⁶⁷

Se provassimo a sospendere il precipitoso allarmismo che spesso accompagna il dibattito sull'argomento scopriremmo, forse, che l'AI rappresenta l'ennesimo passaggio – tra i numerosi che la storia dell'umanità ha già attraversato – in un nuovo riposizionamento dell'umano nel Mondo. Come osserva Gianluca Giannini, *l'InfoSapiens*, questo nuovo soggetto che: «vive in costante simbiosi con gli ambienti digitali dall'interno di scatole cinesi di parcellizzati Ecosistemi Digitali, a loro volta all'interno di un sempre più compiuto e inglobante Ecosistema Cognitivo e Simbolico Planetario, trasforma radicalmente il proprio modo di conoscere, decidere, ricordare, percepire e relazionarsi»⁶⁸, non è semplicemente un uomo che indaga e fruisce di strutture digitali, ma un vero e proprio *nuovo umano*. Un soggetto che sperimenta un nuovo collocamento nel mondo, e che vede, esperisce, sente e agisce all'interno dell'attuale Ecosistema Digitale e Cognitivo⁶⁹. Come

⁶⁷ L. Perilli, *Coscienza artificiale. Come le macchine pensano e trasformano l'esperienza umana*, pp. 25-26, il Saggiatore, Milano 2025.

⁶⁸ G. Giannini, *L'insostenibile leggerezza dell'InfoSapiens (del Digitocene e dintorni)*, M. Cosenza, L. Lo Sapio (a cura di), *Life-on-life: l'umanesimo di fronte alle sfide dell'intelligenza artificiale*, fedOA Press, Napoli 2025, pp. 77-100.

⁶⁹ Con l'espressione *Ecosistema Digitale* (o, in senso ancor più ampio, *Ecosistema Cognitivo e Simbolico*), Giannini non si riferisce semplicemente all'insieme delle tecnologie informatiche, bensì a una trasformazione strutturale dell'ambiente umano: il *Digitale* non è più un mezzo esterno, ma diventa l'ambiente stesso nel quale si danno esperienza, conoscenza e azione. Gli ambienti digitali non si limitano a mediare le relazioni e i saperi: li generano, li riconfigurano e

già accennato, non è in corso soltanto una trasformazione tecnico-informatica, ma anche – e forse soprattutto- ontologica.

Il passaggio inaugurato dall'IA, dunque, non è soltanto tecnico ma epistemologico: l'intelligenza smette di essere una facoltà unica e stabile e diventa un concetto plurale e stratificato, situato all'intersezione fra processi biologici, capacità computazionali e dimensioni soggettive e storiche dell'esperienza. L'avvento delle macchine intelligenti non invita soltanto a chiedersi che cosa esse possano fare, ma costringe anche a ripensare che cosa significhi oggi definirsi prima di tutto *umani* e successivamente, *"intelligenti"*.

Questo riposizionamento apre il terreno su cui si collocano le prospettive contemporanee e lascia emergere una questione ulteriore: la possibilità che l'intelligenza non sia più definibile attraverso una sola forma o manifestazione, ma che si presenta come un campo di possibilità in cui, quelle che fino ad ora sono state definite come forme "naturali" e forme "artificiali", coesistono, si influenzano e ridefiniscono reciprocamente. È davvero corretto parlare di *intelligenza* per le macchine, o si tratta di una metafora ingannevole? E, di converso, come dobbiamo ripensare l'intelligenza umana di fronte a queste tecnologie? Non più una facoltà unica, ma un intreccio di competenze, abilità, esperienze corporee ed emotive.

In questo senso, la traiettoria contemporanea lascia emergere la possibilità che le forme "naturali" e "artificiali" di intelligenza non siano semplicemente alternative o concorrenti, ma coesistano e si ridefiniscano reciprocamente, aprendo nuovi interrogativi teorici ed etici.

7. Conclusioni

Dalla Grecia antica fino al presente, il concetto di intelligenza si è mostrato come una realtà dinamica, in evoluzione profonda e tutt'altro che lineare,

spesso li sostituiscono, plasmandoci in una dinamica co-trasformativa continua. In tale prospettiva, l'ecosistema digitale opera come dispositivo di soggettivazione e produce una nuova condizione dell'umano (*l'InfoSapiens*), che vive, decide e conosce dentro reti, piattaforme e algoritmi che definiscono il campo del possibile, ridefinendo le categorie stesse di reale, identità e agentività, *Ibid.*, pp. 88-89.

attraversata da trasformazioni che ne hanno progressivamente modificato il significato. Da capacità di cogliere l'ordine del reale, diventando poi riflesso della luce divina e ponte tra ragione e fede, con la modernità si è spostata sul soggetto cosciente, divenendo misura e condizione della possibilità stessa di conoscere. La contemporaneità ha ulteriormente moltiplicato le prospettive, frantumando l'unità originaria e mettendo in gioco corpo, volontà, inconscio, linguaggio, fino alla rivoluzione cognitiva e all'irruzione delle macchine intelligenti.

L'attenzione all'intelligenza artificiale permette di collocare il dibattito contemporaneo all'interno di questa traiettoria: l'IA non introduce soltanto un nuovo attore, ma contribuisce a riformulare il modo in cui comprendiamo l'intelligenza umana stessa. Più che contrapporre umano e macchina, diventa allora necessario interrogare le trasformazioni del nostro rapporto con la conoscenza, con la tecnica e con il mondo. Il contributo di questo lavoro consiste nel mostrare come l'AI non rappresenti una rottura improvvisa, ma l'esito di un lungo processo di ridefinizione concettuale. Al tempo stesso, il percorso rimane parziale: esso si concentra prevalentemente sulla tradizione occidentale e non affronta in modo sistematico il dialogo con altre culture o con le scienze empiriche, piste di ricerca che meriterebbero ulteriori approfondimenti.

In questo contesto, il compito della filosofia – e, più in generale, di chi *produce pensiero critico*, soprattutto in campo etico morale - non è tanto quello di stabilire se le macchine possano diventare “come noi”, quanto piuttosto di comprendere cosa significhi, oggi, essere umani. L'intelligenza artificiale ci restituisce uno specchio nel quale l'umanità è invitata a interrogare i propri contorni non per difendere un'identità da preservare, ma per comprendere un'identità in trasformazione. È possibile guardare all'AI non in quanto antagonista dell'umano, ma come una forma di alterità con cui co-abitiamo. Si tratta, allora, di superare il dualismo - ed il giudizio che esso comporta - riconoscendo il nostro esserci in un mondo in cui la distinzione tra *umano* e *digitale* è sempre meno netta: il digitale non si configura più come un

supplemento esterno, un “oltre” da noi, ma come componente costitutiva delle nostre pratiche, delle nostre relazioni e della nostra esperienza del mondo.