

Roberta Lanfredini

*AI vs NI: conflitto o sintonia?*

*Abstract:* The relationship between artificial intelligence and natural intelligence can be approached from two different perspectives. The first, the most common one, considers the two expressions as divergent. In this case, what is at stake is the relationship (of assimilation or conflict) between two forms of intelligence. The other path, the less common one in debates around artificial intelligence, considers the distinction between natural and artificial, in relation to intelligence, much less sharp and destabilizing than it might appear. Natural intelligence, understood as one of the two tendencies of the mixture that constitute thought, is already predisposed, by its very constitution, to be transformed into artificial intelligence. What this contribution intends to address is therefore not so much the theme of the relationship between natural and artificial intelligence (and the possible substitution or assimilation of the former by the latter) but rather the theme, which underlies the former, of the nature of intelligence and its function in the environment.

## 1. Le due fonti dell'intelligenza

Nell'orizzonte problematico artificio/natura, il caso dell'intelligenza è uno dei più insidiosi.

Solitamente, quando si affronta il problema dei rapporti tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale, l'impostazione del problema è in termini di timore, sostituzione, assimilazione, conquista, espropriazione, spodestamento. Gli apocalittici (per richiamare la nota distinzione di Eco tra apocalittici e integrati) si concentrano sulla questione dell'autonomia delle macchine e sul rischio che queste diventino *troppo* intelligenti. D'altro canto, gli integrati sottolineano come l'intelligenza artificiale, operando su design e impostazione umana, non potrà mai per definizione diventare *troppo* intelligente, se per troppo si intende una qualche idea di superamento dell'intelligenza (o della stupidità) umana.

Il dibattito si complica in effetti con lo sviluppo delle reti neurali per il deep learning, che segna una chiara discontinuità rispetto al modello algoritmico formale. I processi elaborati dalle reti neurali, infatti, non possono essere ricostruiti ex post e presentano un largo margine di imprevedibilità, a sottolineare una tesi centrale e cioè che la questione è non tanto la quantità di dati ma l'insieme di criteri con i quali quegli stessi dati vengono interpretati. Il principio proposto enfaticamente

dai teorici dei Big Data “più dati meno teoria”, secondo il motto proposto da Chris Anderson<sup>1</sup>, si è rivelato sostanzialmente infondato.

A questo punto, il dibattito si sposta su un fronte diverso: si tratta infatti di ragionare sulla base del livello di imprevedibilità (e quindi di opacità) della macchina.

Il problema è effettivo. Sembra infatti esistere una differenza sostanziale tra macchine come Deep Blue (il sistema di IA per il gioco degli scacchi sviluppato da IBM, che giocò una serie di partite contro Garry Kasparov tra il 1996 e il 1997) e Alpha Go, il sistema basato su rete neurali profonde per giocare a Go e sviluppato da Deep Mind. Mentre il primo processa algoritmicamente una serie indefinita di possibili mosse anticipatamente programmate (attingendo anche da un data base di aperture e mosse finali dei grandi maestri di scacchi), il secondo si basa su reti neurali profonde che aggiustano continuamente le connessioni tra neuroni.

L'intelligenza di Alpha go non è basata su un algoritmo formale e simbolico ma dipende dalla capacità di continuo aggiustamento ai dati mediante apprendimento. La differenza è molto rilevante, se si dice che “mentre Alpha go è molto efficace a giocare a go, i suoi sviluppatori non sono in grado di spiegare perché esso schierava le pedine proprio in quel modo”<sup>2</sup>.

Le reti di deep learning funzionano in modo imprevedibile, quindi opaco, anche per gli stessi programmatori. Si tratta di un modello totalmente diverso da quello basato sulla predittibilità (quindi calcolabilità) degli output. Quest'ultimo modello si fonda sulla anticipazione, quindi sulla previsione, della risposta desiderata sulla base di un ampio spettro di possibili input; mentre il deep learning funziona per adattamento della struttura al peso progressivo delle connessioni; quindi, sulla base della manifestazione di esempi di comportamento che la macchina apprende come potrebbe apprendere un essere umano.

Il parallelismo tra intelligenza umana e intelligenza artificiale funziona molto meglio se usciamo dall'idea che l'intelligenza artificiale sia una pura macchina algoritmica e ammettiamo il fenomeno dell'opacità come strettamente connesso al tema dell'intelligenza tanto umana quanto artificiale. A questo punto due sono le strade possibili. La prima è forzare (utilizzando un punto di vista fenomenologico) la distanza fra le due forme di intelligenza, facendo leva sulla maggiore complessità, sul carattere riflessivo, coscienziale, qualitativo della prima a scapito del carattere automatico, meccanico, quantitativo della seconda.

L'altra strada, quella che in modo un po' provocatorio, intraprenderò, affronta invece la questione dal versante opposto. Quello che cercherò di mostrare è infatti come, in riferimento all'intelligenza, la distinzione tra naturale e artificiale sia molto meno acuta e destabilizzante di quanto possa sembrare. E questo non tanto perché siamo degli ottimisti e pensiamo che l'intelligenza artificiale non sarà mai in

1 C. Anderson, *The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete*, “Wired”, XVI, 7, 2008, pp. 106-129. Si veda anche A. Bryant e U. Raja, *In the realm of Big Data*, “First Monday”, XIX, 2, 2014.

2 A. Schubbach, *Judging machines: philosophical aspects of deep learning*, “Synthese” 198, 2, 2021, p. 1812.

grado di spodestare e assimilare l'intelligenza naturale, quanto perché l'intelligenza naturale si muove già, per sua stessa costituzione, sull'impronta di quella artificiale.

Porrò quindi la questione non tanto nei termini della relazione (di assimilazione oppure divergenza) tra intelligenza naturale e artificiale, quanto nei termini di un'analisi sulla natura dell'intelligenza a prescindere dal fatto che essa venga poi considerata come naturale o artificiale. Questa strategia, che rimanda a una fenomenologia disposizionale o "rovesciata"<sup>3</sup>, ci permetterà di svincolarci dal considerare gli avverbi naturale e artificiale come attributi che qualificano da un lato qualcosa di naturalmente dato, l'intelligenza naturale, e dall'altro una modificazione sostanziale di tale naturalezza, una sorta di perversione di essa: l'intelligenza artificiale. Gli avverbi naturale e artificiale possono al contrario essere considerati come attributi che non modificano sostanzialmente la natura del fenomeno di base, l'intelligenza, ma ne qualificano solo la fonte, o provenienza: in un caso naturale e nell'altro artificiale.

## 2. Le funzioni dell'intelligenza

Il primo problema da affrontare sarà quindi che cosa intendiamo per intelligenza. E la risposta è che una definizione univoca di intelligenza non è affatto rintracciabile. In un articolo del 2007 Shane Legg e Marcus Hutter<sup>4</sup> hanno enumerato ben 71 definizioni possibili del termine intelligenza, dichiarando l'impossibilità di giungere a una definizione condivisa. Dall'analisi emerge che le definizioni tendono a enfatizzare le seguenti etichette: capacità cognitive generali (ragionamento, memoria, comprensione), adattamento all'ambiente, apprendimento dall'esperienza, risoluzione di problemi, pensiero astratto, orientamento agli obiettivi, comportamento adattivo, gestione dell'incertezza, efficienza nell'uso di risorse limitate, performance in ambienti complessi.

Lo stesso problema ovviamente si presenterebbe se dovessimo definire che cosa non è intelligente: anche in questo caso ci troveremo infatti di fronte a definizioni multiple e non riconducibili a un comune denominatore.

Il rapporto tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale sconta quindi questo problema di avvio: estrema difficoltà e forse impossibilità a marcare una definizione univoca di intelligenza. Il che significa: 1. difficoltà di confronto in assenza di un termine di paragone univoco che funga da *ratio conoscendi*; 2. difficoltà di istituire, in assenza di una definizione di intelligenza umana, una scala normativa. Se non abbiamo una definizione di intelligenza, difficile privilegiare la versione umana rispetto a quella artificiale.

3 Vedremo in seguito come in questo modello, che si contrappone a un modello statico ma anche in parte a un modello genetico fondato sulle sintesi passive, tra disposizione e determinazione vi è un rapporto non di fondazione ma chiasmatico o misto: l'uno non è unilateralmente o bilateralmente correlato ma rovescio dell'altro.

4 S. Legg, M. Hutter, *A Collection of Definitions of Intelligence*, "Frontiers in Artificial Intelligence and Applications", MCCLXXXVII 2007, pp. 17-24.

Se ci fosse richiesto di individuare, a livello filosofico e a prescindere dalla loro fonte, non tanto i tipi di intelligenza (che abbiamo visto essere diversificati), quanto le principali funzioni dell'intelligenza, credo potremmo isolare queste tre funzioni fondamentali:

1. Capacità di trasformazione del continuo in discreto (sia nel senso forte della trasformazione del qualitativo nel quantitativo sia nel senso debole della trasformazione del continuo in determinazione qualitativa);
2. Capacità di ricondurre ciò che è ignoto e sconosciuto a ciò che è noto e conosciuto;
3. Capacità di operare non direttamente sulle cose ma sui segni che stanno per le cose, cioè di fungere da dispositivo semiotico o di indicazione. Ciò a cui qui si fa riferimento è la capacità dell'intelligenza di essere creativa, ma in un senso ridotto del termine, perché qui la creatività non è tanto intesa come esplorazione aperta e rischiosa di un territorio, quanto come produzione e combinazione indefinita di segni.

Il primo punto è di importanza essenziale per la fenomenologia, in particolare per la fenomenologia di Husserl e della Stein. Il concetto di *Wesen* in Husserl, e quello connesso di riduzione eidetica, ha lo scopo di sancire l'impossibilità per la singola determinazione di "migrare" fuori dai confini eidetici, più in particolare fuori dai confini della generalità eidetica. Come ammesso dallo stesso Husserl, se è possibile per un rosso trasformarsi in giallo oppure in blu, non è tuttavia possibile trasformare un colore in un suono di violino. La Stein sottoscrive e fortifica questa posizione<sup>5</sup>, distinguendo fra determinazione quantitativa (numerica, misurabile) e determinazione qualitativa (fenomenologica). Per la Stein esiste, se non la possibilità di una discretizzazione qualitativa che affianchi quella quantitativa (il flusso permane come continuum), sicuramente una possibilità, all'interno di quel flusso, di determinazione e di grado. Vi è infatti una differenza fenomenologicamente rilevante tra determinazione quantitativa e determinazione qualitativa. La prima rimanda al problema, discusso da Husserl nella *Krisis*<sup>6</sup>, della matematizzazione dei *plena*. La determinazione quantitativa, che costituisce la base concettuale della tesi galileiana secondo cui il libro della natura è scritto in termini matematici, non è per Husserl originaria bensì derivata. Si tratta di un vero e proprio artificio che è parte integrante della ricostruzione del progetto di matematizzazione dell'esperienza compiuto dalla scienza moderna. Un artificio complesso, in quanto composto da

5 E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 1922; tr. it. di A. M. Pezzella, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996.

6 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Walter Biemel (a cura di), Martinus Nijhoff, Den Haag (Husserliana, vol. VI) 1954; tr. it. di Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1961.

molteplici passaggi (che qui non ricostruiremo), la cui idea portante è che l'estensione costituisce carattere essenziale, definitorio, dell'oggetto d'esperienza.

Questa idea, che fonda a sua volta la base della tradizionale distinzione tra proprietà primarie (oggettive) e proprietà secondarie (soggettive, cioè che dipendono dall'esperienza del soggetto), viene superata da Husserl grazie a un argomento finalizzato a mostrare i limiti della matematizzazione dei *plena*, a favore di una tesi molto più debole, anche se ancora non del tutto radicale. Tale tesi pone una distinzione tra due utilizzi del termine "essenziale" in riferimento all'estensione: in un primo senso, quello di Galileo, l'estensione è essenziale in quanto definitoria; in un secondo senso, quello di Husserl, l'estensione, pur non essendo definitoria, è nondimeno essenziale in quanto fondativa dell'oggetto d'esperienza. Senza un'estensione che funga da base per la diffusione dei *plena* non si dà in alcun modo, infatti, oggetto d'esperienza. I *plena* (intesi come patina qualitativa) ricoprono, o si diffondono su, una porzione di estensione, che diventa così estensione qualificata, cioè esperienziale.

I dati esperienziali, d'altro canto (siano essi visivi, uditivi, tattili, olfattivi, ecc.), hanno come comune denominatore il fatto che si fondano (nel senso utilizzato dall'a priori materiale) su un'estensione. Questo fa sì che i *plena* vengano concepiti per differenza, poiché necessitano di qualcosa di altro per potersi manifestare: questo qualcosa di altro è, appunto, l'estensione. Tutti i *plena*, indistintamente, si diffondono su un'estensione: lo fanno sicuramente i colori (un colore che non si diffonda su un'estensione è un controsenso, come suona l'esempio più noto di *a priori materiale*); ma è analogamente un controsenso parlare di suoni o di qualità tattili che non si diffondano su una estensione. I *plena* hanno quindi, indistintamente, una funzione essenziale, ossia quella di qualificare un'estensione di per sé sensibilmente non-qualificata o materialmente non riempita (il puro qualcosa).

Tale dispositivo che regola i rapporti fra estensione e plenum sembra seguire una logica del residuo, in quanto rende la dimensione qualitativa dell'esperienza residuale rispetto all'ossatura essenziale dell'esperienza stessa, cioè la sua dimensione estensiva. Il fine di tale logica è quello della determinazione qualitativa, cioè di una sorta di frammentazione (intesa non come separazione effettiva, bensì come distinzione concettuale, operata mediante lo strumento analitico della *distinctio rationis*) dell'esperienza in parti. Come lo stesso Husserl ammette:

L'essenza stessa dell'estensione comporta la possibilità ideale della frammentazione. [...] Per qualsiasi specie di qualità si deve dire che essa può avere i suoi modi particolari di riempire la corporeità spaziale, di coprirla, di espanderla. Ma la qualità è necessariamente una qualità riempiente. La cosa non conosce altre determinatezze estensive se non la pura corporeità (qualità primaria) e le qualità sensibili che le modificano, le qualità secondarie che la qualificano<sup>7</sup>.

7 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1912-1929; tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia*

Ora, è proprio questa attitudine alla frammentazione a partire da un continuum qualificato e indeterminato a caratterizzare l'intelligenza. Il principio di determinabilità presuppone la priorità dell'estensione sulla dimensione propriamente qualitativa (il plenum dell'esperienza). Solo la priorità attribuita all'estensione, infatti, permette di prendere le distanze dal continuum e di frammentarlo superando la compenetrazione tra le sue parti a favore di una loro giustapposizione.

Per chiarire la differenza fra giustapposizione e compenetrazione ci viene in aiuto la distinzione fra molteplicità discrete e molteplicità continue, di chiara ascendenza riemanniana. Le prime, dice Deleuze, contengono al loro interno il principio della loro misura; le seconde al contrario sono ciò che dividendosi cambiano la loro natura, ciò che si misura solo variando il principio di misura in ogni momento della divisione. Le prime rimandano alla frammentazione e alla distinzione (e quindi, in un certo senso sia alla riduzione in elementi sia, come vedremo, a un ideale di fabbricazione); le seconde rimandano invece alla variazione e alla differenziazione. Quest'ultimo è il tratto essenziale della vita e della dimensione qualitativa e affettiva che la caratterizza; il primo è il tratto essenziale dell'intelligenza<sup>8</sup>.

### 3. Mappa e territorio

L'intelligenza sta all'intuizione come la mappa sta al territorio. In questo vede bene Merleau-Ponty quando nella *Fenomenologia della percezione* afferma che "ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza parla sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato o un fiume"<sup>9</sup>.

Dell'intelligenza si può dire quello che Merleau-Ponty dice della conoscenza. Entrambi sono strumenti di perimetrazione (quindi di estensionalizzazione, letteralmente modi del rendere superficiali) dell'esperienza, sostanzialmente finalizzati all'orientamento nell'azione.

*fenomenologica, Libro secondo, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, pp. 34-36.

<sup>8</sup> La distinzione fra molteplicità discrete e continue si riflette nella distinzione bergsoniana fra differenze di grado e differenze di natura e in ultima analisi fra ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo. Le differenze di grado, tipiche dell'oggettività, sono molteplicità numeriche. L'unità numerica è esattamente ciò che si divide senza cambiare natura. Le differenze di natura, che caratterizzano invece la soggettività, sono molteplicità continue o qualitative in cui ogni parte dividendosi muta la propria natura. Si veda G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, PUF, Paris 1966; tr. it. di P. A. Rovatti e D. Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2001.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 17.

L'intelligenza mette a fuoco, isola rispetto a uno sfondo, estrapola, presentifica e aspettualizza; cioè, racchiude la conoscenza in un cluster di determinazioni, o di note caratteristiche. L'intelligenza analizza, innanzi tutto, o spacchetta, e su quella base fabbrica e orienta all'azione.

Ora, analizzare significa trascrivere, cioè, scomporre in elementi che non sono parti della cosa ma espressioni parziali e simboliche della cosa. Come suggerisce Bergson a proposito del movimento retrogrado del vero, "un aspetto del presente esiste in quanto 'aspetto' solo allorquando la nostra attenzione l'abbia isolato, ritagliando una certa forma nell'insieme delle circostanze attuali"<sup>10</sup>. In questa operazione di individuazione (*decoupage*) e di ritaglio (*decoupure*) si situa, ancora una volta, l'azione dell'intelligenza.

Per chi viene dalla fenomenologia di Husserl, tale azione è facilmente riconoscibile nel concetto di intenzionalità in cui le nozioni di prospettiva o punto di vista, aspetto, determinazione, sintesi ma anche sfondo e attualità, presenza, ecc. qualificano il tendere verso, da parte della coscienza, un oggetto che si staglia davanti a essa, generando quella attitudine alla distanziamento che è alla base dell'atteggiamento conoscitivo e, nel nostro caso, intellettuale.

È proprio questa attitudine che Bergson, contra Husserl (anche se forse non l'Husserl genetico, quello delle sintesi passive) ridimensiona a favore di una visione più ampia della conoscenza stessa; più ampia nel senso di non limitata alla funzione dell'intelligenza. Il termine caro a Bergson è "intuizione", un termine che noi eviteremo in quanto troppo compromesso (dopo la critica radicale che a questo termine rivolge ad esempio un autore come Schlick)<sup>11</sup>. Del resto, lo stesso Bergson ammette di aver "esitato a lungo"<sup>12</sup> prima di usarlo. Parleremo quindi più genericamente di pensiero, di quella "coscienza ampliata, che preme sul bordo di un inconscio, il quale le cede e le resiste, si offre e si sottrae" senza operare "nessuna rifrazione attraverso il prisma di cui una faccia è spazio e l'altra è linguaggio"<sup>13</sup>.

L'intelligenza è una spazializzazione del pensiero, che proietta o rifrange il suo movimento primario, la sua durata, operando su questa dei tagli che si traducono in discretizzazioni. Il rigore dell'intelligenza è dovuto alla sua staticità e fissità, nonché al tradurre (come lo stesso Schlick ammette parlando della conoscenza) l'ignoto con il noto, l'inconosciuto con il conosciuto. "L'intelligenza parte abitualmente dall'immobile e ricostruisce, bene o male, il movimento con delle immobilità giustapposte"<sup>14</sup> e lo fa a fini sostanzialmente utilitaristici. Il ruolo dell'intelligenza è la fabbricazione di strumenti atti a guidare l'azione del nostro corpo rispetto ai

10 E. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Félix Alcan, Paris 1934; tr. it. a cura di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, p. 15.

11 M. Schlick, *Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking, in Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Gerold, Wien 1938; tr. it. P. Parrini, *Forma e contenuto. Un'introduzione al pensiero filosofico*, Boringhieri, Torino 1979.

12 E. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit. p. 23.

13 Ivi, p. 25.

14 Ivi, p. 27.

corpi circostanti; operazione che richiede la creazione artificiale di fissità: “l’intelligenza deforma, trasforma, costruisce il suo oggetto, ne tocca soltanto la superficie, non ne coglie che l’apparenza”<sup>15</sup>.

L’intuizione coinvolge, per Schlick, il contenuto delle nostre affermazioni, contenuto che è non solo incomunicabile (non posso comunicare a nessuno il contenuto della mia sensazione di verde), ma anche inesprimibile (non posso esprimere il contenuto della mia sensazione di verde) e, in quanto incomunicabile e inesprimibile, in linea di principio inconoscibile. Per dirla con Schlick, il contenuto intuitivo appartiene al regno del *kennen* e non dell’*erkennen*, alla dimensione della fruizione vitale e non della conoscenza.

La relazione tra *kennen* e *erkennen*, tra esperienza immediata e riconoscimento conoscitivo è più complessa di quanto si possa apparentemente supporre. Innanzi tutto, per Schlick, come per Husserl e per Bergson, la dimensione del *kennen* si presenta come imprescindibile, assolutamente primaria e prioritaria. E tuttavia per Schlick, contrariamente a Husserl ma in accordo sostanziale con Bergson, il *kennen* non ha nulla a che fare con il piano conoscitivo. D’altro canto, Bergson, al pari di Husserl e contrariamente a Schlick, vede nell’intuizione uno strumento essenziale del pensiero.

Per Schlick la conoscenza in alcun modo deve essere identificata con l’afferrare un contenuto, bensì al contrario con l’individuare una struttura. La conoscenza ha quindi a che fare con l’ordine piuttosto che con il contenuto ordinato. Conoscere un colore, ad esempio, significa individuare e esplicitare la collocazione che quel colore assume all’interno della scala dei colori. È la struttura logica di un colore e, in generale, la struttura logica del dato, l’unico oggetto del conoscere. Tutto ciò che non si identifica con tale ordine, forma o struttura, appartiene infatti all’inesprimibile regno della vita, non al dominio esprimibile e comunicabile del conoscere.

La conoscenza di un oggetto non richiede una fusione con esso. Il contenuto semplicemente presente. La semplice constatazione contenutistica ‘questo è blu’ dà origine a una spiegazione quando si sostituisca il termine ‘blu’ con un complesso di altri termini, cosa che avviene nelle descrizioni della fisica. ‘Questo blu è la luce della tale intensità, della lunghezza d’onda tale’. ‘Questo blu corrisponde a un processo così e così di un sistema nervoso così e così’. La conoscenza, lungi dal determinare una ‘intimità’ con l’oggetto, sembra al contrario divenire più completa via via che ci allontaniamo dall’oggetto<sup>16</sup>.

Così facendo, cioè, allontanandosi dal *kennen*, quindi dalla vita, l’intelligenza assume la capacità di ricondurre ciò che è ignoto e inconosciuto a ciò che è noto e conosciuto.

15 Ivi p. 31.

16 M. Schlick, *Forma e contenuto*, cit. p. 92.

#### 4. *Intelligenza e semiosi*

È lo stesso Turing nel 1950 a stabilire una equivalenza fra macchinico e scrittura quando afferma che “mechanism and writing are from our point of view almost synonymous”<sup>17</sup>. L'intelligenza scrive, prende nota (cfr. nota caratteristica) e la scrittura fonetica di tipo alfabetico è la forma più propria dell'intelligenza. Tra la nascita della scrittura in Grecia, con il suo superamento della scrittura sillabica, e l'intelligenza artificiale, il passo è solo apparentemente consistente. I segni ancora densi di figuratività e di adesione al reale si disincarnano assumendo un significato solo in virtù del proprio posizionamento in una successione<sup>18</sup>.

Tra scrittura e voce possiamo qui ritrovare lo stesso rapporto di inversione: la combinatoria indefinita di segni che costituiscono la scrittura è l'inversione della voce. La lettera (gramma) è il prototipo del segno, in perfetta analogia alla nozione fisica di elemento (*stoicheion*). Il segno è sempre da un lato una trascrizione, un prendere nota e dall'altro un'incisione, un gramma nel senso etimologico del termine, un segno, un graffito, un taglio. Il segno è una marca, (*merkmal*), una macchina elementare che scompone e ricompone ogni cosa in stringhe di segni: zero e uno, in una enumerazione inesauribile. “L'analisi non porta sulla cosa stessa ma sulla traduzione simbolica della cosa, su dei segni”<sup>19</sup>. L'essenza stessa del segno è quella di essere uno strumento di analisi, di conseguenza uno strumento di scomposizione e (...) ogni pretesa scomposizione è una ricomposizione artificiale. Chi dice ricomposizione dice discontinuità di elementi”<sup>20</sup>.

Ma il segno è un sostituto della cosa, non l'originale. L'intelligenza, in quanto focalizzata su segni, non opera direttamente sulle cose ma sui segni che stanno per le cose, fungendo da dispositivo semiotico di indicazione<sup>21</sup>.

17 A.M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, “Mind”, LIX, 236, 1950, p. 456.

18 R. Ronchi, *Introduzione* a E. Bergson, *Sul segno, Lezioni del 1902-1903 sulla Storia dell'idea di tempo*, Textus, L'Aquila 2011.

19 E. Bergson, *Sul segno, Lezioni del 1902-1903 sulla Storia dell'idea di tempo*, Textus, L'Aquila 2011, p. 86.

20 Ivi, p. 98. Si veda anche G. Longo, *Letter to Alan Turing*, in “Theory, Culture and Society”, Special Issue on “Transversal Posthumanities”, 2018.

21 Si veda, a proposito della nozione di indicazione (*Anzeichen*), la Prima ricerca logica di Husserl, in cui i segnali (il marchio degli schiavi, i canali su Marte segni dell'esistenza su Marte di esseri intelligenti, le ossa fossili dell'esistenza di animali antidiluviani, il nodo al fazzoletto) sono una categoria più ampia di quella di 'nota' (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Halle 1901; tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1968; in particolare pp. 292 e ss. Così per Heidegger ogni indicazione è un rimando, ma non ogni rimando è un'indicazione; così ogni rimando è una relazione, ma non ogni relazione è un rimando. Ciò rende la relazione un universale formale di cui l'indicazione (i segnavia, le pietre di confine, i segnali, le bandiere, i segni di lutto, le insegne, i segni di riconoscimento), costituisce un esempio particolare rispetto a cui la nota avente la funzione di designare (l'imprimere il marchio con il fuoco, il segnare con il gesso) è un'ulteriore particolarizzazione. Il tipo di relazione coinvolto nell'intelligenza è riconducibile a quest'ultimo; cioè, a un atto convenzionale che funge da orientamento senza

È sulla distinzione fra utilizzo o non utilizzo di segni (o più generalmente di simboli) che si consuma la distinzione fra intelligenza e continuum vitale. L'intelligenza, in quanto destinata a preparare e dirigere la nostra azione sulle cose, si sovrappone al movimento frazionandolo, spezzandolo e parcellizzandolo. In questo senso essa si esprime nel segno, che è il mezzo attraverso il quale tale immobilità si realizza. Possiamo dire che l'intelligenza quindi scrive poiché, al pari della scrittura alfabetica, distingue, frammenta e analizza. La portata del segno, nel suo essere risolvibile nella mera funzione dell'indicare, trascrive, cioè, scompone la cosa in elementi che non sono componenti effettive di essa ma sue espressioni parziali o simboliche.

Pensare un oggetto, nel significato comune del termine "pensare", vuol dire applicare alla sua mobilità una o più vedute immobili. Si tratta, insomma, di domandarsi di volta in volta dove esso si trovi, in modo tale da sapere cosa se ne possa fare. Niente di più legittimo, d'altronde, che un simile modo di procedere, finché non si tratti che di una conoscenza pratica della realtà. (...) Tale è la normale funzione dei concetti predefiniti, di quelle stazioni con cui costelliamo il tragitto del divenire. Ma volere, con essi, penetrare fino alla natura intima delle cose, sarebbe come applicare alla mobilità del reale un metodo che è fatto per fornire punti di vista immobili su di essa. Sarebbe dimenticare che, se la metafisica è possibile, allora essa non può essere che uno sforzo faticoso, anche doloroso, per risalire la china naturale del lavoro del pensiero<sup>22</sup>.

Ora, questa trascrizione dell'esperienza coinvolge in primo luogo le nozioni di nota caratteristica e di prospettiva, insieme a quel principio di manifestazione che tali nozioni sottintendono. L'espressione "prendere una nota intorno a qualcosa" significa infatti per Bergson assumere un punto di vista ("une certaine vue"), adottando così un atteggiamento pragmatico al servizio delle necessità operative che l'azione impone. Le note, o i punti di vista, sono tuttavia differenti per natura dalla cosa stessa, la quale non può essere ricondotta a una collezione (e nemmeno a una sintesi) di prospettive. La nozione di sintesi nella sua versione statica (al pari delle nozioni di nota caratteristica e di parte indipendente, o pezzo (*Teil*)) è un dispositivo che tocca non la cosa stessa ma l'apparato segnico che denota la cosa stessa. E anche la nozione di sintesi passiva, a un primo sguardo più vicina alla idea di fenomenologia rovesciata che qui vogliamo tratteggiare, si limita a spostare l'attenzione sulla costituzione tacita e non esplicita della manifestazione, senza tuttavia "rovesciare" o "invertire" quella stessa nozione.

L'intuizione bergsoniana è in questo senso profondamente diversa da quella husserliana. Per Husserl l'intuizione, veicolata dal concetto di intenzionalità, ha la funzione di determinare l'oggetto che si manifesta mediante l'individuazione di

tuttavia soddisfare quel tratto dell'appagamento proprio dell'utilizzabile come rimando (come ad esempio il martellare). Si veda M. Heidegger, *Sein und Zeit, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII, Max Niemeyer Verlag Halle an der Saale 1927; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, in particolare pp. 101 e ss.

22 H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, "Revue de métaphysique et de morale", XI, 1, 1903; tr. it. di D. Giordano, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 53-54.

note caratteristiche che ne permettano l'individuazione. Per Bergson, al contrario, l'intenzionalità è già di per sé un'attività segnica, quindi secondaria e non originariamente intuitiva. Le note caratteristiche dell'oggetto, in quanto elementi in cui la cosa d'esperienza per Husserl si compone, non sono vere parti della cosa bensì simboli che denotano gli aspetti in cui la cosa si rifrange. Inutile pretendere di ricostruire la realtà (sia pure fenomenica) per addizioni indefinite di questi elementi, perché ciò che otterremo sarà non la cosa ma sempre e solo una sua trascrizione simbolica, cadendo così in quella sorta di *fallacia della concretezza malposta* in cui il concreto viene sostituito con l'astratto.

## 5. Conclusione

Abbiamo abbattuto la distanza tra intelligenza artificiale e naturale. Questo significa anche abbattere la distanza tra vivente e inerte, tra organismo e materia? La risposta è decisamente no.

Perché? Credo che due possano essere, a questo proposito, le due possibili strategie. La prima va nella direzione della ulteriorità, dell'oltre, *dell'al di là* rispetto a ciò che l'intelligenza categorizza. La mossa è tradizionalmente insidiosa e addirittura pericolosa. Facile scivolare nell'inconoscibile e nell'indicibile, nel Mistico. E il Mistico si può, eventualmente, solo vivere, ma non conoscere. Anche per Husserl l'ulteriorità assoluta (*il mondo fuori dal nostro mondo*) è una assurdità concreta, che non ha una realizzazione nello spazio della fenomenologia. La metafisica intesa come afferramento dell'*in sé e per sé* non corrisponde a nessuna indagine conoscitiva effettiva.

È possibile, tuttavia, prevedere una mossa diversa, anche se anch'essa non priva di aporie. Si tratta di un movimento che più che nella direzione dell'altrove e dell'inconoscibile (il Mistico), va nella direzione dell'inversione della direzione intrapresa dall'intelligenza. La domanda in questo caso diventa non tanto che cosa ci sia *oltre* l'opera dell'intelligenza, quanto che cosa ci sia *prima* di essa; di quale sia, potremmo dire, il *rovescio* dell'intelligenza<sup>23</sup>. Forse con questa nuova strategia possiamo raggiungere di nuovo la distinzione tra naturale e artificiale, germinativo e inerte, non in riferimento all'intelligenza, ma più in generale alla attività del pensiero.

Se ci muoviamo in questa seconda direzione, una teoria filosofica dell'intelligenza deve invertire la rotta e procedere *in modo innaturale*; il che significa risalire la china fino a scorgere l'esistenza di "due movimenti, o piuttosto due sensi di un solo e stesso movimento: uno che tende a irrigidirsi sul suo prodotto, nel risultato che lo interrompe, l'altro che cambia direzione e ritrova nel suo esito il movimento da cui deriva"<sup>24</sup>. Questo "risalire la china della natura"<sup>25</sup> ci porta a considerare

23 La metafora del dritto e rovescio è ripresa da Merleau-Ponty; quella del misto è presente in Bergson, Deleuze e Ruyer.

24 J. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 112.

25 Ivi, p. 34.

l'intelligenza come il prodotto di una attitudine più generale del vivente, o come uno dei due corni di un misto.

L'atteggiamento innaturale di cui parla la fenomenologia non risiederebbe in questo caso nella sospensione, nell'*epoché* dell'atteggiamento naturale (inteso come atteggiamento pregiudiziale e dogmaticamente oggettivante); bensì nel considerare quello stesso atteggiamento naturale (l'intelligenza) come il prodotto di una dimensione più originale e fondante. L'opera (innaturale) della filosofia consiste nello scorporare così due tendenze che si mostrano originariamente intrecciate in misura inestricabile e di leggere l'intelligenza come il vero atteggiamento "naturale"; quindi, fenomenologicamente parlando, pregiudiziale, che dà per scontato ciò che scontato non è affatto.

Questo atteggiamento, che mira al superamento di un pensiero di superficie, rivaluta la dimensione tacita, impersonale, inattuale, di sfondo rispetto a quella esplicita, personale, attuale, legata alla presenza. "Dovremmo riconsiderare il valore della conoscenza umana a partire dal fatto che sappiamo più di ciò che possiamo dire", è la celebre considerazione di Michael Polanyi, esposta durante le *Gifford Lectures* ad Aberdeen nel 1951-1952 e poi formulata in alcuni suoi testi, tra cui la "Dimensione Tacita"<sup>26</sup>. In questa rivalutazione del tema della opacità o addirittura della oscurità, dell'implicito e del corporeo (inteso innanzi tutto come sentire), risiede il tema dell'implicito, del non-macchinico<sup>27</sup>.

La strategia che abbiamo utilizzato, di fronte al dilemma apocalittici e integrati, è stata una strategia eversiva: quella, cioè, di non enfatizzare bensì al contrario ridurre al minimo la distanza tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale. Entrambe dedite alla rifrazione in segni, alla scomposizione e ricomposizione, fanno parte dello stesso paradigma: il paradigma dell'analisi.

Il lavoro filosofico, soprattutto quello che mira a ribadire la differenza ontologica tra inerte e vivente, prende le mosse da questo riconoscimento e dal tentativo

26 M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Garden City, New York, 1966; tr. it. di F. Volaggio, *La conoscenza inespresa*, Armando, Roma 1979 e M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1958; tr. it. di E. Rivero, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Milano 1990

27 In questa direzione guarda la distinzione tra knowing how e knowing that, teorizzati da Gilbert Ryle (*The Concept of Mind*. Introduction by Daniel C. Dennett, University of Chicago Press, Chicago 2000; tr. it. a cura di G. Pellegrino, *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007); concetti che trovano un'eco nella differenza che separa conoscenza e capacità: wissen e können. Ci sono aspetti della conoscenza che difficilmente possono essere espressi attraverso parole o in un discorso senza perdita di significato, e molti di questi sono relegati alla sfera dell'intuizione, dell'abilità e della sensibilità. Così imparare ad andare in bicicletta è un'abilità che non richiede un approfondito studio della fisica dell'equilibrio o una padronanza delle leggi teoriche che soggiacciono a tale capacità quanto, piuttosto, di tentativi per affinare il movimento e renderlo sempre più naturale. Per andare in bicicletta non occorre essere intelligenti ma capaci. Anche la metafora e il tema dell'embodiment contribuiscono a questa concezione. Rispetto a queste tre dimensioni (conoscenza tacita o implicita, metafora e corpo) la distanza tra naturale (o vitale) e artificiale (o inerte) è abissale.

di invertire la rotta dell'intelligenza (quella analitica e segnica) per lavorare sulla dimensione tacita e opaca della conoscenza, della mente e del linguaggio.

Per fare questo occorrerà utilizzare un metodo alternativo a quello dell'analisi. Un metodo sintetico, nel senso che utilizza come propria figura retorica quella del chiasma, del diritto e del rovescio (Merleau-Ponty) o del misto (Bergson, Deleuze). Lo scopo di questo metodo è di evitare sia le secche dell'analisi quando questa viene presa come valore primario e assoluto sia il carattere indicibile, ineffabile, inafferrabile del mistico.

La strada intrapresa è una terza strada: quella sintetica. La figura di riferimento non è quella della separazione; né quella della distinzione (sia nel senso del dualismo sia nel senso più debole della *distinctio rationis*) e nemmeno quella della fusione bensì della individuazione di due tendenze che costituiscono l'articolazione di una unità. In tale prospettiva, l'intelligenza non deve essere negata ma solo relativizzata<sup>28</sup>.

Dell'intelligenza si può quindi dire qualcosa di analogo a ciò che Husserl ha detto della matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, e cioè che fa indossare al mondo della vita "un ben confezionato abito ideale, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche"; una prospettiva, questa, in cui "l'abito ideale fa sì che noi prendiamo per il vero essere quello che invece è soltanto un metodo"<sup>29</sup>.

Anche l'intelligenza, infatti, sia essa naturale o artificiale, confeziona per il mondo concreto un abito fatto di segni. E, così operando, fa sì che prendiamo per vero essere quello che invece è soltanto un metodo, a fini di pura utilità.

28 "La coscienza nell'uomo è soprattutto intelligenza, ma avrebbe dovuto, forse, essere anche intuizione. L'intuizione procede nella stessa direzione della vita, l'intelligenza va nel senso opposto, ritrovandosi, quindi, del tutto naturalmente regolata sul movimento della materia. Un'umanità completa e perfetta sarebbe quella in cui queste due forme dell'attività cosciente raggiungessero il loro pieno sviluppo. Nell'umanità cui apparteniamo, l'intuizione è quasi completamente sacrificata all'intelligenza" (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris 1907; tr. it. a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 219).

29 E. Husserl, *Crisi delle scienze europee*, cit., p. 92.

