

Affettività e razionalità. Alcune note sulle radici moderne del contemporaneo

Affectivity and Rationality. Some Notes on the Modern Roots of the Present Time

Antonio Allegra

Università per Stranieri di Perugia
antonio.allegra@unistrapg.it

DOI: 10.17421/2498-9746-08-01

Riassunto

Se la filosofia moderna si caratterizza in linea generale per la focalizzazione sulla razionalità, ciò non toglie che riflessioni rivelanti su vari modi di affettività siano ampiamente presenti in essa. Vengono in mente a tale proposito Vico, e in generale la tradizione umanistica, ma, in modo diverso, neanche Hobbes, Spinoza, Locke, o Hume, che appartengono alla linea principale del pensiero occidentale, fanno eccezione. A partire da alcuni minimi esempi, il contributo cerca di indicare come entrambe queste linee siano presenti in modo costitutivo negli approcci contemporanei: l'intelligenza artificiale, in particolare, utilizza il modello algoritmico per quanto riguarda le prestazioni cognitive, e sviluppa una certa prospettiva affettiva per quanto riguarda le prestazioni connesse con l'emozione.

Parole chiave: Affettività, Intelligenza artificiale, Deleuze, Spinoza, Taylor

Abstract

If modern philosophy is generally characterized by a focus on rationality, this does not detract from the fact that noteworthy reflections on various forms of affectivity are widely present in it. Vico, and in general the humanistic tradition, come to mind in this regard, but, in a different way, Hobbes, Spinoza, Locke, or Hume, who belong to the main line of Western thought, are no exceptions. Starting with a few examples, the paper seeks to indicate how both of these lines are constitutively present in contemporary approaches: artificial intelligence, in particular, uses the algorithmic model with regard to cognitive performance, and develops a certain affective perspective with regard to emotion-related performances.

Keywords: Affectivity, Artificial intelligence, Deleuze, Spinoza, Taylor

INDICE

1 Il problema	8
2 Due livelli di affettività	10
3 Memorie	14

1 IL PROBLEMA

In una nota ed esemplare osservazione, Haugeland ha ribadito che Hobbes «*was prophetically launching Artificial Intelligence [...] is the grandfather of Artificial Intelligence*»¹. Il motivo di questa impegnativa attribuzione è evidente: la tesi della razionalità come calcolo² è un passo cruciale in direzione della digitalizzazione delle prestazioni cognitive che caratterizza l'approccio dell'intelligenza artificiale (IA, nel seguito) — e anche le sue, pur parziali, realizzazioni effettive³. La tesi del mio contributo è che non solo gli sviluppi puntuali dell'IA, ma anche e soprattutto una certa trasformazione dell'antropologia contemporanea, trovino radici risalenti all'interno del pensiero moderno. Nella presente occasione mi limiterò ad alcuni spunti in tal senso, enunciando più che dimostrando, ma contando tuttavia di individuare in maniera efficace elementi convincenti.

¹J. Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1985, pp. 23-25.

²Alcuni celebri passi hobbesiani: «*When a man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total from addition of parcels, or conceive a remainder from subtraction of one sum from another; which (if it be done by words) is conceiving of the consequences of the names of all the parts to the names of the whole, or from the names of the whole and one part to the name of the other part. [...] In sum, in what matter soever there is place for addition and subtraction, there also is place for reason; and where these have no place, there reason has nothing at all to do. Out of all which we may define (that is to say determine) what that is which is meant by this word reason, when we reckon it amongst the faculties of the mind. For REASON, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting), of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them when we reckon by ourselves, and signifying, when we demonstrate or approve our reckonings to other men*» (*Leviathan* I, 5, 1-2, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 27-28; cfr. anche *De Corpore*, 1.2 e 3). Sul punto Leibniz si esprime così: «*Profundissimus principiorum in omnibus rebus scrutator Th. Hobbes merito posuit omne opus mentis nostrae esse putationem, sed hac vel summam addendo vel subtrahendo differentiam colligi [...] Quemadmodum igitur duo sunt Algebraistarum et Analyticorum primaria signa + et -, ita duae quasi copulae est et non-est: illic componit mens, hic dividit*» (*De arte combinatoria*, G. IV, p. 64).

³Per Fodor «*the immediately implementing mechanisms for intentional laws are computational [computations] viewed in intension, are mappings from symbols under syntactic description to symbols under syntactic description*» (J. A. Fodor, *The Elm and the Expert*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1994, p. 8).

Ma la trasformazione che ci interessa non riguarda solo le prestazioni dell'intelligenza: riguarda l'uomo in quanto tale e non solo i suoi poteri cognitivi (quelli che, precisamente, l'IA promette di descrivere, simulare, e infine riprodurre) ma anche passioni, inclinazioni, istinti. Per inciso: è vero che il XX secolo e il postmodernismo, infine il tempo corrente, hanno proclamato in vari modi la fine dell'uomo, che implica di solito almeno la fine dei tentativi di definire l'umanità come concetto universalmente applicabile a ogni singolo individuo e aprioristicamente valido, ma non c'è dubbio che questo atteggiamento stesso è un capitolo della lunga storia delle interpretazioni antropologiche. Non solo: generalmente l'asserita fine dell'uomo si lascia in effetti rappresentare come ripresa precisamente di temi *affettivi*, rivendicati rispetto al ruolo della ragione. Detto altrimenti, il dichiarato abbandono della nozione di natura umana non significa che i postmoderni non abbiano risposte a particolari domande costitutive; e che spesso la risposta individuata non si muova in direzione concordante con il punto che ci interessa, come, ad esempio, nella teoria degli affetti prodotta da Gilles Deleuze e sviluppata e interpretata da numerosi seguaci⁴.

Il punto di partenza che adottato è una distinzione volutamente semplificata. L'uomo è razionale ovvero può pensare: il dato della razionalità, definito in maniera peculiare dal pensiero moderno, ha costituito il nodo dell'analisi filosofica e scientifica dei secoli successivi, e tra altre cose il nucleo del programma di ricerca dell'IA. È questo senza dubbio il senso della citazione di Haugeland da cui siamo partiti. Tuttavia, l'uomo è anche soggetto agli affetti. Ora, questo dualismo delle forze fondamentali che albergano in e governano l'uomo ha quasi sempre avuto una gerarchia, ma la natura di tale gerarchia non è scontata. Se nell'epoca moderna le ragioni dimostrative, comunque articolate, hanno costituito un riferimento dominante, Charles Taylor⁵ ha ricostruito in maniera efficace le istanze espresiviste che dal romanticismo in poi hanno decisamente preso il sopravvento. Si badi: si tratta di un sopravvento assiologicamente rivendicato in varie forme, tutte molto efficaci⁶, ma evidentemente tutt'altro che indiscusso, a differenza di quanto ha caratterizzato altre epoche. La scienza e la tecnica razionalmente progettate tracciano le condizioni al contorno, per così dire, del nostro tempo. Detto altrimenti, tra istanze della razionalità scientificamente definita e dell'interiorità

⁴Cfr. ad es. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, trad. it. G. Passerone, P. Vignola, Orthotes, Roma-Napoli 2017. In realtà il riferimento deleuziano contribuisce evidentemente ad anticipare la genealogia dell'affettività moderno-contemporanea nell'opera di Spinoza.

⁵Cfr. soprattutto Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992; cfr. anche S. James, *Passion and Action: the Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1997.

⁶Alla rinfusa: il richiamo del primitivismo, l'enfasi sulla natura (meglio: su una certa accezione di essa), la scoperta o invenzione dell'inconscio, le diffidenze nei confronti della tecnica e del capitalismo che sembrano andare di pari passo, le persistenze dell'irrazionalismo e del pensiero magico, etc.

emotivamente percepita, l'unico regime possibile sembra una sorta di compromesso oscillante, un bisogno di ricalibrare le pretese della scienza con le ragioni dell'anima. La dinamica delle due culture trova le sue origini strutturali (non episodiche, ovvero legate al dato di fatto della crescente specializzazione) in questo doppio regime psicologico.

Ebbene, il lato affettivo dell'essere umano viene messo a fuoco dalla riflessione moderna in un modo che genera la problematica contemporanea. Già Taylor nella sua tesi focalizza alcuni dati storiografico-esegetici in tal senso⁷. Cercherò di precisare meglio quanto intendo in ciò che segue; ma a questo scopo non mi concentrerò su vicende per quanto note in qualche misura estranee rispetto al canone epistemologicamente centrale. Vale a dire, non affronterò gli spunti presenti, ad esempio, nella riflessione tardoumanistica di Vico, in Machiavelli (salvo un cenno in nota), o nelle vicende della retorica⁸; cercherò piuttosto di verificare la mia chiave di lettura a contatto di alcuni momenti propriamente baricentrici.

2 DUE LIVELLI DI AFFETTIVITÀ

Propongo dunque una rapida ricognizione di elementi che, se letti in continuità, corroborano efficacemente la tesi. Si tratta di autori che descrivono a vario titolo la natura umana all'insegna di una qualche forma di razionalità, eppure integrano questa chiave di lettura con un decisivo supplemento emotivo. In Hobbes il corpo desidera o prova repulsione: da un'esperienza corporea siffatta alla mente proviene piacere o fastidio. Un naturalismo del genere implica ben note conseguenze rispetto al libero arbitrio: «Coloro che desiderano sono liberi di agire; ma non sono liberi di decidere ciò per cui desiderano»⁹. D'altra parte, tutto ciò che diventa oggetto di desiderio è un bene per l'individuo umano e, per analogia, le cose che suscitano repulsione sono un male. Un bene fondamentale per gli esseri viventi è l'autoconservazione, mentre il male è la morte. In definitiva, se la ragione determina l'azione da compiere, il desiderio e la repulsione ne sono il movente. L'inizio della ricerca di qualcosa è dato dal desiderio di essa.

Questi sono dunque due affetti fondamentali a partire dai quali Hobbes genera un'antropologia. È importante notare che il fatto che Hobbes sia materialista, e che dunque sentimenti, pensieri, coscienza, siano in ultima analisi complessi movimenti meccanici, non implica una loro maggiore controllabilità. Detto altri-

⁷Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 177 ss. o 343 ss., su Hume.

⁸Cfr. ad es., M. Fumaroli, *L'età dell'eloquenza: retorica e res literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, trad. it. E. Bas, M. Botto, G. Cillario, Adelphi, Milano 2002; C. S. Celenza, *The Intellectual World of Italian Renaissance. Language, Philosophy, and the Search of Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

⁹Th. Hobbes, *De homine*, XI, 2, in Id., *Man and Citizen*, a cura di B. Gert, Doubleday, New York 1972, p. 46.

menti, gli affetti continuano a svolgere un ruolo propriamente genetico, come tale cruciale. La loro presenza, inoltre, non resta confinata entro un'area autocontenuta e determina assidue interferenze nel corso del tempo. Gli affetti costituiscono un disturbo impedendoci di agire ragionevolmente perché sono spontaneamente diretti verso il «qui e ora», verso la cosa esterna che suscita repulsione o desiderio. La ragione, invece, guarda avanti, pianifica, anticipa. Dunque tra affetti e ragione esiste un doppio regime, di subordinazione (nella genesi dei moventi) e di ingerenza ed attrito (nell'effettuazione dei processi).

In effetti all'interno della filosofia politica di Hobbes si può riconoscere, tipicamente, un movimento di emancipazione da parte della ragione. Occorre partire da una concezione dell'uomo, della sua natura, che serva da fondamento per un'appropriata ricostruzione — allo scopo precisamente di esercitare controllo nei confronti dell'affettività. Per trattare adeguatamente l'ombra che proviene dalle passioni è necessario anzitutto conoscere l'architettura antropologica, determinando chi è l'uomo (qual è la sua natura). Sulla base di questa conoscenza siamo in grado di organizzare le istituzioni politiche in questo modo e non in un altro: detto altrimenti, per determinare le qualità dello Stato è necessario conoscere le disposizioni umane, gli affetti, i costumi¹⁰.

Detto diversamente, l'uomo hobbesiano è intrinsecamente sia *razionale* che *egoista*. Certo, l'egoismo è razionale per natura e la razionalità, egoistica: ma ha luogo una tensione tra i due poli. Alla luce di queste considerazioni, possiamo distinguere due posizioni principali riguardo al posto degli affetti in politica: una sostiene la necessità di minimizzare o eliminare la loro influenza. L'altra presuppone che l'emozione sia immanente alla politica; talvolta, essa viene intesa come qualcosa che il potere modella in base alle sue esigenze. In questo caso, non è sempre auspicabile eliminare le passioni collettive; a volte è addirittura necessario provarle e incitarle¹¹.

Già queste considerazioni suggeriscono, io credo, quanto sia riduttivo identificare col predominio *tout court* della ragione il percorso della filosofia moderna. Anche laddove gli affetti siano considerati inferiori, e l'umanità piena consista nell'uso della ragione e l'eliminazione dell'influenza delle passioni, queste rappresentano un fattore decisivo *contro* cui tagliare un'operazione di costruzione personale. Da questo punto di vista si può riconoscere nella razionalità un incessante costrutto avventizio, una operazione reattiva e un *work in progress*.

¹⁰Cfr. *ivi*, XIII.

¹¹Sullo sfondo, richiamo l'analisi di R. Esposito, *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 22 ss. Non valuto qui la fondatezza della sua analisi sui caratteri del pensiero nazionale: mi limito a riprendere l'intuizione di una differenza fondamentale tra Hobbes e Machiavelli, dove il fiorentino si caratterizza per una consapevolezza del ruolo *persistente* delle passioni.

Ma vengono talvolta proposte formule che sostengono un ruolo non meramente oppositivo delle passioni. Spinoza espone un approccio ancora più sfumato e in linea con la mia tesi alla questione dell'emotività umana. Anche qui una citazione celebre. «*Per affectum intelligo corporis affectiones quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur et simul harum affectionum ideas*»¹². L'affetto ha due piani inseparabili: quello corporeo e quello mentale. Essi sono naturalmente interconnessi, essendo due attributi di un'unica sostanza. L'uomo è dunque un'entità che esiste in due modi — spirituale e corporeo. Quest'ultimo modo non è «opposto alla ragione, ma interagisce con essa». La ragione continua a occupare una posizione privilegiata, ma la quarta parte dell'*Ethica* si intitola *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus*. Questa schiavitù è inevitabile ma può essere attenuata e limitata almeno nel senso della consapevolezza, da cui un certo controllo. Essere razionali significa essere consapevoli dei limiti, tenere conto dell'incomprensibilità che necessariamente esiste nella vita umana. «Mi sono impegnato a fondo non a deridere, né a compiangere, né tanto meno a detestare le azioni degli uomini, ma a comprenderle, considerando quindi gli affetti umani, come l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la gloria, la misericordia e gli altri moti dell'animo, non come vizi dell'umana natura ma come proprietà che gli competono, al modo in cui il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono e via dicendo competono alla natura dell'aria».¹³ Posta la questione in questi termini, alcuni aspetti della visione politica proposta da Spinoza appaiono più chiari nelle proprie motivazioni. La formazione di una comunità non è una decisione razionale e collettiva di individui egoisti presa sotto la pressione della paura per la propria vita: «Poiché tutti gli uomini, sia barbari che civilizzati, intrecciano sempre consuetudini e danno vita a qualche stato civile, le cause e i fondamenti naturali dei governi non vanno cercati nei dettami della ragione, ma bisogna dedurli dalla comune natura o condizione umana»¹⁴. Le emozioni universali, ovvero gli affetti, portano naturalmente alla formazione di una comunità.

Torniamo per un momento al concetto stesso di affetto e al concetto di natura umana. In Spinoza, evidentemente, non può esserci dualismo radicale materialmente. Ma la nozione di affetto di Spinoza ha una doppia natura — corrispondente in un certo senso a questo dualismo — mentale e corporea. Secondo l'interpretazione creativa che Deleuze dà di Spinoza, il sentimento è solo una forma dell'affetto, mentre l'affetto in senso proprio è pura intensità. Ciò che comunemente chiamiamo sentimento, emozione, umore, passione è quindi un effetto dell'affetto. Contiene l'affetto, o, come dice Deleuze, quella *transizione* in cui l'intensità assume una forma — la forma di un sentimento, di uno stato d'animo. L'affetto è

¹²Spinoza, *Etica*, III, def. 3, in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 1316.

¹³Id., *Trattato politico*, ivi, p. 1633.

¹⁴Ivi, p. 1635.

il misterioso catalizzatore dei nostri sentimenti, che a loro volta determinano in qualche misura le nostre azioni, decisioni, scelte¹⁵. D'altra parte, contrariamente alle definizioni precedenti, non è un'emozione, un sentimento, ma qualcosa di pre-linguistico, una forza. Sebbene il linguaggio possa suscitare affetti, amplificarli o spegnerli, è essenzialmente indipendente dal punto di vista logico.

L'affetto, ancora, è concepito come una potenzialità che non ha forma, non ha qualità, non ha significato. L'attualizzazione degli affetti avviene di volta in volta in modo individuale, a seconda dell'intero retroscena socio-culturale, della formazione idiosincratica del soggetto sperimentatore e del corpo stesso. Gli stessi individui vanno in realtà considerati nel contesto più ampio dei campi di intensità e delle linee di forza — in contesti non umani (pre-personali) e trans-personali, come effetti delle reazioni dei loro corpi agli eventi e ai fenomeni a cui partecipano. Detto altrimenti: i sentimenti sono personali e biografici, le emozioni sono sociali, mentre gli affetti sono *prepersonali*. Ho già sottolineato che le visioni dell'uomo contemporanee sono spesso, per usare un altro termine ancora, forse quello più diffuso e comprensivo, visioni postumane, dichiaratamente estranee, od ostili, a nozioni più tradizionali, comprese quelle che nel dualismo di ragione e passione si schierano per il secondo polo. Ma ciò non toglie che si tratti necessariamente ancora di una nozione antropologica, formulata nella speranza di un carattere inedito. Le condizioni in cui avviene l'emergere del soggetto sono in qualche misura formalizzabili razionalmente, ma il meccanismo stesso e il campo affettivo restano essenzialmente al di fuori della portata della ragione e persino del linguaggio.

Il fatto è che il meccanismo degli affetti non ha solo effetti politici ed economici, ma anche e soprattutto identitari. L'essere umano, secondo la tesi che sto riassumendo e che, lo ricordo, proviene nella sua genesi più o meno storiograficamente fondata ma genealogicamente indiscutibile, da Spinoza, è il risultato dell'azione di molteplici «apparati di attualizzazione e di attuazione»: un affetto in costante attualizzazione che non dipende quasi mai dalla ragione. Allo stesso tempo, non è del tutto chiaro se la ragione stessa, intesa come un certo costrutto della cultura europea, sia un apparato di attualizzazione. È piuttosto semplice affermare un'inversione delle priorità normative nel rapporto tra ragione e passioni. Il punto è piuttosto che gli affetti sono diventati così potenti e onnipresenti che non possono essere ignorati, ma devono iniziare a essere presi in considerazione, nel modo pur lievemente contraddittorio che abbiamo visto.

¹⁵G. Deleuze, *Lecture Transcripts on Spinoza's Concept of Affect*, in https://www.gold.ac.uk/media/images-by-section/departments/research-centres-and-units/research-centres/centre-for-invention-and-social-process/deleuze_spinoza_affect.pdf; cfr. anche B. Massumi, *The Autonomy of Affect*, «Cultural Critique», 31 (1995), pp. 83-109.

3 MEMORIE

Il caso di Hobbes suggerisce due rapide estrapolazioni per quanto riguarda la tradizione empirista tout court. Qui senza dubbio le impressioni godono di un primato rispetto al ruolo che gioca la ragione. Anche nella prospettiva epistemica entro la quale decifriamo l'opera di Locke o Hume, il verso di derivazione delle idee da uno strato ad esse estraneo è ben definito, oltre che ben noto. Ma è maggiormente utile, in vista delle conclusioni, un riferimento a due lati differenti della rispettiva opera. Si tratta del fatto che Locke, nel celebre capitolo XXVII del libro secondo del *Saggio*, ricostruisce la natura stessa di cosa significa essere persona (e di conseguenza identità della stessa) in termini di dati di esperienza e coscienza, di fatti affettivamente connotati di cui mi approprio. Hume, dal canto suo, non esita ad attribuire ad un fatto bruto come la simpatia la stessa attribuzione di credenze agli altri esseri umani¹⁶. Ora, almeno la nozione di identità personale di Locke ha assunto un ruolo man mano dominante entro la visione contemporanea.

Ciò è particolarmente significativo per quanto riguarda il senso del breve percorso che abbiamo condotto. È vero, fin troppo ovviamente, che la dimensione razionale all'interno della filosofia moderna è stata ampiamente riconosciuta; e che è stata inferiore la consapevolezza di quanto ruolo abbia avuto in essa anche la sfera che ho etichettato, genericamente, all'insegna dell'affettività.

Nondimeno, è un'altra la tesi fondamentale che propongo. Oggi assistiamo a prestazioni sempre più significative dell'IA, ma si tratta di prestazioni di tipo cognitivo. Per la precisione si tratta di prestazioni che nell'uomo sono accompagnate da fatti innegabili di tipo semantico: consapevolezza e autocoscienza; mentre per quanto riguarda le macchine si basano su procedure algoritmiche a base sintattica, più o meno nutrite di dati e feedback, ma senza un livello di comprensione. Tuttavia ciò non implica affatto che le prestazioni in questione non siano impressionanti. È superfluo ricordare fenomeni recenti assai divulgati che riguardano sfere prossime ad aree specificamente e gelosamente umane, come la manipolazione del linguaggio. Si tratta di progressi esponenziali: questo suggerisce una cautela nel definire i confini del possibile.

Di conseguenza, suggerisco che nel corso del tempo la sfera propriamente umana è stata sempre più identificata con le prestazioni affettive di cui abbiamo parlato nel corso del contributo. È come se il pensiero moderno da un lato abbia approntato, attraverso le tesi della ragione calcolante, le condizioni per immaginare e poi realizzare il programma di ricerca dell'IA; ma dall'altro abbia anche predisposto una sfera umana intangibile nello spazio di impressioni, ricordi, qua-

¹⁶Su questo, cfr. il classico di N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1941; nell'ampia letteratura che ne è seguita ad es. D. O'Brian, *Hume, Sympathy and Belief*, in G. Boros, J. Szalai, O. I. Toth (a cura di), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, ELTE, Budapest 2017, pp. 240-256.

lia, passioni, affetti, etc. È nell'autocoscienza, *faute de mieux*, che l'uomo mantiene una differenza, dato che tutto quello che realizza grazie all'intelligenza appare man mano meno speciale.

La progressiva promozione di questa dimensione soggettiva come chiave più profonda dell'antropologia, a me pare indubitabile, come ho accennato all'inizio. Le tesi che criticano il moderno per la riduzione razionalistica che in esso sarebbe avvenuta, e rivendicano altri pezzi di modernità, come lo spinozismo delle passioni o lo humaneesimo della simpatia, esprimono in realtà il disagio contemporaneo rispetto al fatto che i poteri della ragione, attaccati dal basso da proposte per riconoscere funzioni cognitive a primati superiori o cetacei o anche, meno ovviamente, alle piante¹⁷; e dall'alto dall'accelerazione algoritmica che ho già descritto, non sembrano più così solidi.

Non è un caso che le prospettive transumaniste¹⁸ non si concentrino in modo particolare su upgrade cognitivi ma su inedite capacità di implementare il vissuto coscienziale di ciascuno di noi. La nozione lockeana di identità è assolutamente trionfante. La capacità cognitiva è data, in qualche modo e forse in maniera troppo ottimistica¹⁹, già per scontata; appare decisivo, per converso, riuscire a rappresentare il paesaggio interiore di ciascuno di noi.

Come sempre, la strategia adottata consiste nella forza bruta. L'attuale ipertrofia delle informazioni attesta che la nostra interiorità si risolve nella ricchezza di dati che raccontano ciò che abbiamo singolarmente vissuto. Tutto ciò che esperiamo dovrebbe idealmente venire trasmesso all'esterno, in tempo reale, senza soluzione di continuità, fino a costituire una mappa della persona che sono esattamente congruente con la persona che sono. L'interiore diventa esteriore, il privato trasparente, etc. Sul piano collettivo, grandi onde affettive si propagano senza lasciare nessuno indifferente, mobilitando letteralmente in pochi minuti gli utenti collegati a internet²⁰. Gli esseri umani abitano un'infosfera²¹ sempre più priva di confini, unitaria, sincronizzata (quanto al tempo), delocalizzata (quanto

¹⁷Cfr. la presentazione di F. de Waal, *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, trad. it. L. Sosio, Raffaello Cortina, Milano 2016; per quanto riguarda specificamente le piante, cfr. ad es. S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze 2015.

¹⁸Sulle quali rimando al mio *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli 2017.

¹⁹Mi riferisco al persistenza di qualche forma di *qualia problem* — il lato semantico, cui ho fatto cenno, continua a sembrare intrattabile. È innegabile però che la supplenza nei confronti dell'intelligenza umana sia ormai avanzatissima, in modo tale da rendere curiosamente *superflua* l'eventuale risoluzione del problema.

²⁰La capacità degli affetti di produrre *effetti* economici in modo rapido e affidabile suggerisce che gli *affetti* stessi sono una condizione reale, una variabile integrale del sistema tardo-capitalista, che appartiene alla sua infrastruttura tanto quanto la fabbrica delocalizzata.

²¹Per questa chiave di lettura sono debitore a L. Floridi, soprattutto *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

allo spazio) e connessa (quanto alle interazioni). Si tratta di un ambiente basato sull'accumulo e la trasmissione graduale della semantica nel tempo da parte di generazioni di *infor*, vale a dire di uno sforzo collaborativo per produrre il significato.

L'abolizione della privacy, la fine della *frizione informazionale*, sono dati che certificano la fase di passaggio in cui ci troviamo. L'affettività, lungi dall'essere un baluardo insuperabile, si trova di fronte a una sfida inedita. Anche i motori sintattici cui ho fatto riferimento sembrano mirare alla riproduzione di una modalità emotiva umana. Credo che un approccio più puntuale non possa non consistere di una riflessione metafisica sulla persona umana e la sua natura — non nella ricerca di aree incontaminate che rischiano di venire, prima o poi, travolte dalla crescita esponenziale della tecnica.

© 2022 Antonio Allegra & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)