

ANTIANTROPOCENTRISMO E TRANSUMANESIMO: L'INTUIZIONE LEOPARDIANA DELL'ETÀ DELLA MACCHINA

ABSTRACT

Attraverso le operette morali *La proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi* e il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, questo saggio mette in dialogo il pensiero leopardiano con l'attuale dibattito sull'«età della macchina» e l'intelligenza artificiale, ovvero sulla questione del post-umano e il suo esito transumanista. Leopardi contesta *ante litteram* la pretesa sia del transumanesimo moderato, sia di quello più radicale, che per mezzo delle macchine prevede la sostituzione del lavoro umano e infine il superamento dell'essere umano stesso, così come il sogno del prolungamento infinito della vita, ovvero dell'immortalità.

PAROLE CHIAVE

Leopardi, Operette morali, AI, Immortalità, Età della macchina, Sillografi, Metafisico

Through Leopardi's Moral Tale *La proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi* and the *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, this essay puts the writer in dialogue with the current debate on the «age of the machine» and artificial intelligence, or on the question of the post-human and its transhumanist outcome. Leopardi contests *ante litteram* the claim, both of moderate transhumanism and of the more radical one, which, through machines, provides for the replacement of human work and finally the overcoming of the human being itself, as well as the dream of the infinite extension of life, in other words of immortality.

KEYWORDS

Leopardi, Moral Tales, AI, Immortality, Age of the machine, Syllographs, Metaphysical

INTRODUZIONE

Giacomo Leopardi e August Comte sono nati nello stesso anno, il 1798. Il primo, oltre ad essere il più grande poeta della letteratura italiana dopo Dante, ha anche preconizzato la presa di coscienza da parte dell'uomo di un punto di vista non più antropocentrico ma post-copernicano in senso ontologico e, quindi, è il promotore di un vero e proprio “giro copernicano” (molto diverso da quello di Kant). Mentre decentra e mette in moto il globo terracqueo con le sue implicazioni cosmologiche, Leopardi toglie dal centro anche l'essere umano come misura di tutte le cose.¹ Questa centralità dell'uomo, questo “umanesimo”,² è stato sostenuto nella storia della filosofia più recente da diverse cosmovisioni, dall'umanesimo di Pico della Mirandola fino al posteriore adattamento della

¹ Ricordiamo in questo senso l'operetta *Il Copernico*, GIACOMO LEOPARDI, *Poesie e prose, II: Prose*, a cura di Rolando Damiani, Milano, Mondadori, 2000 («I Meridiani»), pp. 182-193.

² La Treccani accetta tale termine come “raro”; qui noi lo adottiamo per distinguerlo dall'Umanesimo come forma culturale del secolo XV.

religione cristiano-cattolica in Cartesio; dall'idealismo immanentista di Hegel al criticismo di Kant.³

Tuttavia, ricordiamo qui August Comte come esempio di antropocentrismo per due ragioni. La prima, perché il positivismo da lui formulato risulta perfettamente contrario all'anti-antropocentrismo di Leopardi, in quanto accettazione assiomatica della centralità dell'uomo e della sua differenza radicale rispetto al resto della natura, la quale si presenta qui come mero strumento del quale l'uomo occidentale deve servirsi una volta superato lo stadio religioso e metafisico e raggiunto quello scientifico-tecnologico. Accettata l'utopia di un futuro di progresso infinito dell'umanità, la saggezza degli antichi non ha nessun senso per lo scientismo di Comte, mentre per Leopardi e per la sua filosofia della storia lo schema progressivo utopico è soltanto il nuovo mito scienziato del secolo, giacché esistono innumerevoli esempi di involuzione e di maggiore sapienza degli antichi rispetto ai moderni, come già Luciano – o il cosiddetto illuminismo greco – sapeva bene.

La seconda ragione per cui citiamo Comte è che il suo positivismo costituisce la cornice filosofica entro la quale si possono collocare i filosofi della scienza che negli ultimi decenni stanno sviluppando il pensiero della civiltà della macchina sotto la denominazione di “transumanesimo”.

Per ora consideriamo che l'ispirazione che sta alla base delle *Operette morali* nel febbrile e felice anno 1824, è preceduto dalla scrittura, veramente tortuosa e sofferente, del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, testo pensato per la rivista «Antologia» di Gian Pietro Vieusseux. Si tratta di un testo concepito in forma giornalistica con intento pragmatico di analisi sociale e antropologica, teso al miglioramento delle condizioni sociali e politiche degli italiani; un testo abbandonato come fallimento (anche se un fallimento leopardiano lo è sempre a metà, germe di future scoperte). Infatti, il tentativo serve forse a Leopardi per collocarsi nel punto di vista che gli è proprio: non quello di un pensatore moderno e utilitarista, che studia le relazioni dell'uomo con l'uomo – la futura sociologia, che, secondo Comte, il suo fondatore, è la scienza più alta –, ma di un pensatore che, come il Menippo di diversi dialoghi lucianeschi, conosce la vanità delle cose umane e le esplora attraverso la sua creazione letteraria con un «sorriso in bocca». Un sorriso pieno di cinismo, che non è, però, quello dei moderni utilitaristi e miscredenti, ma quello degli antichi, per i quali il ritorno alla natura animale è l'unica via desiderabile.⁴ Le voci che si esprimono nei più diversi stili, registri, modalità e generi, nelle *Operette morali* rispondono ad uno scetticismo ragionato, che mira alle relazioni dell'uomo con la natura e con gli altri esseri dopo aver decostruito, con Senofane, lo sguardo antropocentrico. Dopo l'ardimento dei primi anni, Leopardi raggiunge un gelido disincanto cosmico – con tanta più indifferenza quanto più intensa era la passione – come si spiega in un bel passaggio del *Discorso*:

È tanto mirabile e simile a paradosso, quanto vero, che non v'ha né individuo né popolo sì vicino alla freddezza, all'indifferenza, all'insensibilità, e ad un grado così alto e profondo e costante di freddezza, insensibilità e indifferenza, come quelli che per natura sono più vivaci, più sensibili, più caldi. Collocati questi tali o popoli o individui in uno stato e in circostanze o politiche o qualunque, in cui niuna cosa conferisca all'immaginazione e all'illusione, anzi tutto contribuisca al disinganno, questo disinganno per la vivacità stessa della loro natura e in ragione diretta di essa

³ Il giro copernicano kantiano ha la conseguenza di stabilire la dipendenza dell'oggetto della conoscenza alle forme *a priori* del soggetto.

⁴ Ricordiamo che la radice di “cinismo” si riferisce a cane “ὁ κύων”, soprannome dato a Diogene di Sinope.

vivacità è completo, totale, fortissimo, profondissimo. L'indifferenza che ne risulta è perfetta, radicatissima, costantissima; l'inattività, se si può così dire, efficacissima; la noncuranza effettivissima; la freddezza è vero ghiaccio, come accade nel gran caldo, che i vapori sono da esso elevati a tanta altezza che quivi stringendosi nel più duro gelo, precipitano ridotti in gragnuola.⁵

Questa indifferenza, questo «duro gelo», sta alla base della stesura delle venti prime operette, che Leopardi scrive usando le armi della satira antica. Questo però, come sappiamo, non significa che il suo pensiero sia rimasto scevro di emozioni, illusioni, sentimenti: l'uso intero della razionalità è vera pazzia mentre l'uso lucido e intrepido della stessa comporta il riconoscimento della radice irrinunciabile delle illusioni e del legittimo potere del senso dell'animo e dell'amore, che, con un linguaggio moderno, potremmo chiamare "intelligenza emozionale".⁶

DECENTRAMENTO DELL'UOMO: IL POSTUMANO

Anche se qui si parlerà di intelligenza artificiale – e cioè dell'intuizione leopardiana dell'età della macchina nelle operette *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi e Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* –, è tuttavia necessario, per inquadrare bene la questione, fare un preambolo sull'"intelligenza emozionale" del mondo attuale e sui suoi sviluppi.

L'ultra-umanesimo dei secoli XIX e XX è caratterizzato da un universalismo astratto e una fiducia nella ragione scientifica che, infine, preservano e promulgano l'eurocentrismo, il colonialismo e l'imperialismo. Nuovi movimenti intellettuali e sociali degli anni '60 e '70 esercitano una critica che mette in rilievo l'esclusione dell'"altro" in quanto differente dalla norma (nel senso di inferiore). Se la nietzschiana morte di Dio ha avuto le sue conseguenze ontologiche, essa è stata seguita, nella formulazione del pensiero di Foucault, dalla morte dell'Uomo come soggetto, artefice e centro della storia mondiale. All'assunzione del declino dell'umanesimo segue, nel palcoscenico della post-modernità, la volontà, da parte di diversi pensatori, di esplorare nuove forme di concettualizzazione dell'umano una volta cadute le barriere categoriali e ontologiche che lo separavano dall'"altro" strutturale: la donna, l'omosessualità, le etnie non egemoniche, l'animalità, la natura e perfino le realtà digitali e tecnologiche, che amplificano e completano l'umano in senso post-umano. Tale tendenza filosofica si fonda, in ultimo, su un monismo, cioè, sulla visione del rapporto corpo-mente (natura-ragione) come un *continuum*. Una volta caduto il muro che contraddistingueva l'umano in modo astratto, le diverse realtà che compongono il post-umano, d'accordo con il decentramento realizzato, riemergono in rete.⁷

⁵ GIACOMO LEOPARDI, *Prose*, cit., p. 475.

⁶ Per quanto riguarda il concetto di «senso dell'animo» si veda il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. GIACOMO LEOPARDI, *Prose*, cit., pp. 194-208.

⁷ In un'intervista con Cosette Veronese, la filosofa femminista e post-umanista italo-australiana Rosi Braidotti afferma: «It is absolutely true that, once the centrality of *anthropos* is challenged, a number of boundaries between 'Man' and his others go tumbling down, in a cascade effect that opens up unexpected perspectives. Thus, if the crisis of Humanism inaugurates the posthuman by empowering the sexualized and racialized human 'others' to emancipate themselves from the dialectics of master/slave relations, the crisis of *anthropos* relinquishes the demonic forces of the naturalized others. Animals, insects, plants and the environment, in fact the planet and the cosmos as a whole, are called into play. This places a different burden of responsibility on our species, which is the primary cause for the mess. The fact that our geological

La chiave per capire quali vie di pensiero si sono aperte a partire dalla postmodernità (attraverso autori come Foucault, Deleuze o Derrida) sta nel considerare la distinzione fondante fra l'«altro» vivente e l'«altro» tecnologico. Una volta assimilato il «tramonto dell'uomo»,⁸ lo sviluppo del post-umanesimo può quindi scandirsi in due direzioni: la prima (condivisa da autori come Marchesini e Braidotti), che preferisce il termine post-umanesimo a quello di post-umanesimo, sviluppa il postumano avvicinando e integrando gli esseri umani alla loro radice naturale, animale e ambientale, con un approccio che, oltrepassando l'anti-umanesimo, allontani l'uomo definitivamente dal positivismo arrogante per il quale «l'uom d'eternità s'arroga il vanto» (*La ginestra*, v. 296); la seconda direzione (che illustreremo con il pensiero di Nick Bostrom) sorge dal solco positivista legato all'umanesimo illuminista e, emergendo da tale branca, è una corrente completamente opposta ed aliena dal pensiero leopardiano.

Nel 1998, anno del bicentenario della nascita di Leopardi, Nick Bostrom, filosofo svedese, fonda, insieme a David Pearce, l'Associazione Transumanista Mondiale (oggi Humanity+) e scrive il primo manifesto transumanista, al quale farà seguito una seconda versione, apparentemente più moderata, nel 2009.⁹ Le «*magnifiche sorti e progressive*» de *La ginestra* raggiungono qui il massimo della mistificazione del mito della scienza e della tecnologia come salvezza dell'umanità: la nanotecnologia, l'ingegneria genetica e la cibernetica sono le scienze che, insieme all'intelligenza artificiale, compiranno il passaggio dall'umano al postumano, trovando la parola un significato opposto a quello che abbiamo appena spiegato: il transumanesimo è il processo che porta l'uomo verso un nuovo stadio evolutivo (risuona qui la legge dei tre stadi) nel quale l'adattabilità del progresso si plasma nel corpo, il quale (compreso il cervello) deve essere potenziato e amplificato dall'ordigno. Ma arrivati a questo punto, anche il transumanesimo – come prima il postumano – si biforca in due tendenze, però questa volta sostanzialmente uguali, che si distinguono solo per l'intensità delle loro affermazioni. Due sono quindi le fasi di questa evoluzione: la prima, in cui siamo pienamente immersi, è la presenza della macchina nella vita quotidiana, fuori da noi come schermo onnipresente nella comunicazione, e dentro di noi come futura colonizzazione del nostro corpo e della nostra psiche (attraverso psicofarmaci, protesi e interazioni cibernetiche); la seconda fase è una radicalizzazione, ormai priva di ogni freno, che muove un ulteriore passo in direzione dello sradicamento della morte dalla vita in una prometeica trascendenza del corpo fisico.

era is known as the 'Anthropocene' stresses both the technologically mediated power acquired by *anthropos* and its potentially lethal consequences for everyone else». Traduzione (dell'autore): «È assolutamente vero che, una volta che la centralità dell'*ánthrōpos* viene sfidato, una serie di confini tra "uomo" e l'altro cadono in un effetto cascata che apre prospettive inaspettate. Così, se la crisi dell'umanesimo inaugura il postumano dando potere agli "altri" umani sessualizzati e razzializzati per emanciparli dalla dialettica delle relazioni padrone/schiavo, la crisi dell'*ánthrōpos* cede alle forze demoniache dell'altro naturalizzato. Animali, insetti, piante e ambiente, il pianeta intero e il cosmo nel suo complesso, vengono chiamati in gioco. Ciò pone un carico di responsabilità diverso alla nostra specie, che è la causa primaria del disordine. Il fatto che la nostra era geologica sia conosciuta come l'antropocene sottolinea sia il potere mediato tecnologicamente acquisito dall'*ánthrōpos* sia le sue potenziali conseguenze, letali per tutti gli altri». ROSI BRAIDOTTI, COSETTA VERONESE, *Can the Humanities Become Posthuman? A Conversation*, in *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*, ed. by Serpil Opperman, Serenella Iovino, London, Rowman & Littlefield, 2017, pp. 339-346: 344.

⁸ ROBERTO MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, edizioni Dedalo, 2009.

⁹ In rete non si trova più il primo manifesto, il quale però è citato dappertutto (viene la tentazione di pensare che sia stato rimosso a causa della sua radicalità); dobbiamo quindi servirci di quello del 2009 che, in una difesa a oltranza del transumanesimo, si fa tuttavia eco del rischio globale della tecnologia, ormai innegabile ed evidente.

Modulazioni di questa idea sono: l'eugenesia, come realizzazione del sogno "antropotecnico"; la crionizzazione (congelazione dei corpi in attesa di una futura scoperta scientifica); l'*upload* (riversamento) della memoria in una macchina; e la sostituzione dell'umanità da un esercito di *cyborg*. E così fino ad arrivare a dire che nell'era post-umana la questione della durata della vita sarà una scelta personale, come già accadeva a Chirone, il centauro immortale che, essendo afflitto da una ferita incurabile, chiede a Zeus il regalo della morte.

Ovviamente tali acritiche proposte sono inserite in un'utopia libertaria ed utilitaristica che si illude di risolvere la fame e la povertà unicamente attraverso la scienza e la tecnica, procurando la felicità a tutti gli individui che la vorranno. Tale libertà consiste nella volontaristica acquisizione di applicazioni che permettano all'individuo postumano di modificare capricciosamente il proprio corpo e la propria mente.¹⁰ Ciò non ha evidentemente nulla a che vedere con la vera libertà, la quale non esiste senza l'uguaglianza, e che dovrebbe invece consistere nella distribuzione più equanime della ricchezza.

Nonostante molti dei suoi fautori siano uomini di scienza, consci del rischio catastrofico globale che può comportare l'intelligenza artificiale, il transumanesimo, dopo il tramonto dell'uomo, porta ad esasperare la propria religione immanentista, nella convinzione che l'ingiustizia della natura verso l'uomo possa e debba essere riparata. Nelle sue ipotesi di futuro, il Future of Humanity Institute dell'Università di Oxford, diretto da Bostrom, punta alla "singolarità", ovvero alla realtà di una super-intelligenza artificiale che non soltanto supererà il test di Turing, ma prenderà il posto dell'uomo (Bostrom 2011). Una situazione, del resto, già plasmata come distopia in parecchie opere letterarie e cinematografiche.¹¹

LE IRONICHE BURLE DEI SILLOGRAFI

Ma torniamo a Leopardi. *La proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi* e il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* sono le due operette che meglio contestano i principi del transumanesimo, da quello moderato a quello più radicale, da quello che concepisce la macchina come la soluzione necessaria ad ogni problema umano, a quello che sogna una vita felice allungata, possibilmente, fino all'immortalità.

È vero che il presente del 1824 – sebbene permettesse già a Leopardi di immaginare "il mondo senza gente" di lucianesca memoria, che Fubini ricordava nel suo commento – non era così ispiratore per quanto riguarda l'età della macchina, che in quel momento era ancora in fasce. Il critico, infatti, mentre trovava il *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* fra le operette più riuscite, dei *Sillografi* affermava invece che l'ispirazione era «troppo unilaterale» e, per quanto riguarda i luoghi comuni che l'autore sviluppa, carente

¹⁰ Con grande beneficio delle corporazioni, il che ha trasformato l'avvento della libertà dell'identità di genere nell'apertura di un sostanzioso mercato.

¹¹ Per esempio, nella trilogia di romanzi di fantasia *Scythe* dello scrittore statunitense Neil Shutterman, dove viene rappresentata appunto, la singolarità. Esistono, ovviamente, correnti di pensiero che restano all'interno e in difesa dell'umanesimo, come quella che – attraverso le analisi dei film di fantascienza che hanno anticipato molti dei problemi che oggi discutiamo – sviluppano Nida-Rümelin e Weindenfeld. Secondo loro «un umanesimo digitale non trasforma l'essere umano in una macchina e non interpreta le macchine come esseri umani». JULIAN NIDA-RÜMELIN, NATHALIE WEINDENFELD, *Umanesimo digitale. Un'etica per l'epoca dell'Intelligenza Artificiale*, Milano, Franco Angeli, 2023, p. 8.

di «viva e personale esperienza che sola può farne cosa nuova».¹² Ma esplorando con Laura Melosi¹³ gli esempi di erudizione che Leopardi scandisce nell'operetta, scopriamo che ai suoi tempi l'età della macchina era in gran voga nelle notizie delle gazzette e nelle enciclopedie. In esse poteva trovare gli automati di Regiomontano e di Jacques de Vaucason (oggi considerati padri della robotica) e introdurli nell'operetta a modo di esempio, combinandoli con altre macchine che imitavano esseri organici, sia provenienti dalla tradizione sia leggendari – se non addirittura fittizi –, come i colossi di Memnone, ricordati da Pausania, o la “testa parlante” fabbricata da Alberto Magno, che, nell'operetta, il suo allievo San Tommaso avrebbe distrutto per la noia di ascoltarla.¹⁴

Come osserva Melosi, «Leopardi discute nello *Zibaldone* l'etimologia della parola greca *sillos*, genere poetico di scherno, sostenendo che essa coincide con quella di *illos*, occhio, e che pertanto sta a significare l'atteggiamento di derisione che si esprime con il fare l'occholino».¹⁵ Cos'è, dunque, questo *sillos*, discusso da Leopardi in *Zib.* 4035¹⁶ proprio il giorno dell'inizio della stesura dell'operetta, che questa accademia di sillografi esercita attraverso la sua proposta di premi? Si potrebbe tentare di capirlo tenendo presente la *Dichiarazione del Transumanesimo* del 2009.

Per cominciare, è chiaro che l'ironia è onnipresente nel testo leopardiano sin dall'inizio, nel verso del Casti che menziona il «Fortunato secolo», e nella formula «età delle macchine». Quest'espressione si riferisce, da una parte, alla meccanizzazione dell'essere umano (oggi potremmo dire “tecnologizzazione”); dall'altra, si adotta «per rispetto» (scrive ironicamente Leopardi) al grandissimo numero delle macchine le quali «oramai [...] trattano le cose umane e fanno le opere della vita».

Dalle macchine ci si aspettano due effetti primordiali: il miglioramento e la risoluzione dei problemi dell'umanità, anche quelli «spirituali»; e la sostituzione degli esseri umani, la cui natura è imperfetta, nei «negozi della vita», «sottentrando le macchine in loro scambio». Quindi introduce, anche se in un altro linguaggio, la pregnante questione della “singolarità”. Per quanto riguarda il primo punto, la lista dei problemi spirituali che la macchina dovrebbe risolvere è la lista degli aspetti umani che le macchine, effettivamente, non solo non hanno risolto, ma che hanno senz'altro complicato: i «parainvidia», «paracalumnie», «paraperfidia» e «parafrodi», – neologismi leopardiani – sono cose oggi inesistenti. La capacità di affidamento dell'informazione è diminuita in modo inversamente proporzionale allo sviluppo delle tecnologie della comunicazione e dell'informazione digitale, che oggi ci rende più che mai vittime della disinformazione e delle false notizie. Nessun ingegno ci ha salvato dall'egoismo, essendo il capitalismo basato sul diritto dell'accumulazione infinita della ricchezza. La tecnica, d'altra parte, non frena l'ascesa della mediocrità né la povertà e impotenza dei saggi e dei magnanimi. Malgrado questo, la tecnologizzazione totale non smette di essere uno dei propositi dei transumanisti, che nel primo articolo della loro dichiarazione affermano: «Immaginiamo

¹² GIACOMO LEOPARDI, *Operette morali seguite da una scelta dei «Pensieri»*, studio introduttivo e commento di Mario Fubini, Torino, Loescher, 1979, p. 84.

¹³ LAURA MELOSI, *La dolcezza ed eccellenza degli stili. Sulle Operette morali di Leopardi*, Macerata, eum, 2020.

¹⁴ Secondo la tradizione l'avrebbe distrutta in quanto demoniaca.

¹⁵ LAURA MELOSI, *La dolcezza ed eccellenza degli stili*, cit., p. 115 (nota).

¹⁶ Qui e in seguito, le citazioni sono tratte da GIACOMO LEOPARDI, *Zibaldone*, edizione commentata a cura di Rolando Damiani, Milano, Mondadori, 1999 («I Meridiani»).

la possibilità di ampliare il potenziale umano superando l'invecchiamento, le carenze cognitive, la sofferenza involontaria e il nostro confinamento sul pianeta Terra».

Inoltre, questa sostituzione dell'uomo, «sottentrando le macchine in suo scambio», in linea con quel "rispetto" verso le macchine di cui Leopardi ride, è una delle ossessioni del transumanesimo, che si raccoglie per esempio nell'articolo 7 della dichiarazione, includendo, fra gli esseri senzienti, la mente-macchina, mescolata o no a materiale genetico: «Sosteniamo il benessere di tutti gli esseri senzienti, compresi gli esseri umani, gli animali non umani, e qualunque altra futura mente artificiale, forme di vita modificate, o altre intelligenze a cui il progresso tecnologico e scientifico possa dar luogo». L'articolo transumanista accetta, e quasi pronostica in modo acritico, l'ipotesi di un essere senziente artificiale, il che presuppone l'idea di una forma di coscienza robotica.

Gli automi delle diverse sezioni del concorso organizzato dagli accademici leopardiani, tralasciando gli esempi di perfezione tratti dalla letteratura che si propongono di emulare (Cicerone e Madame de Lambert per l'amico vero, Virgilio per il magnanimo e Castiglione per la donna fedele), puntano proprio all'idea di un essere artificiale, almeno apparentemente senziente oltretutto intelligente. Con tono ironico, il sillografo afferma con apparente entusiasmo che l'invenzione di una macchina del vero amico «non debba essere giudicata né impossibile né anche oltremodo difficile». La vita è un gioco – si dice ironicamente –, un meccanismo logico, un artificio, più semplice degli scacchi; e, con Pindaro, una cosa di poca sostanza, soltanto «il sogno di un'ombra». E poiché «più di una macchina si è veduta che giocava agli scacchi per sé medesima»¹⁷ non è azzardato affermare, sempre facendo l'occhiolino, che riprodurre la vita mimeticamente sia di fatto realizzabile, compresa la favella, cioè, compreso il linguaggio.

Dietro l'ilarità leopardiana c'è, si sa, la polemica anti-dualistica nei confronti di Cartesio, già assimilata nella fanciullezza attraverso i manuali scolastici, come quello dell'Abate Sauri, fonte rintracciata e studiata da Tatiana Crivelli.¹⁸ Era tipica dell'impostazione cartesiana la metafora del Dio orologiaio per cui, se Dio ha potuto creare il meccanismo dei corpi degli animali (enti senza anima) e degli uomini (attaccati ad essa attraverso la ghiandola pineale) dev'essere filosoficamente e concretamente possibile per gli uomini creare meccanismi, automi, che riproducano i semoventi. Ma Leopardi, difensore fin da fanciullo dell'anima delle bestie (*Sopra l'anima delle bestie*), cioè della condivisione nell'uomo e nell'animale di un *continuum* corpo-mente, vede con chiarezza la difficoltà di attribuire a qualsiasi congegno meccanico, non già le virtù del vero amico, ma – come si propone nel secondo e terzo premio proposto dall'accademia – l'esercizio della virtù e della gloria e la condotta sincera e fedele della donna ideale. Infatti, come ha osservato molto acutamente in una nota all'operetta Alejandro Patat nella sua edizione in spagnolo,¹⁹ l'iscrizione delle famose parole virgiliane profetizzanti la nascita di Cristo sulla medaglia data in premio per l'uomo a vapore virtuoso, punta ad una nuova umanità artificiale, ad un aureo robot: «*quo ferrea primun desinet ac toto*

¹⁷ In riferimento a una famosa frode dell'epoca, opera di Wolfgang Von Kempelen, che nel 1769 costruisce un automa chiamato Il Turco che sembrava giocare da solo agli scacchi e lo porta in mostra per tutta l'Europa. Si scoprì più tardi che in verità l'automa era guidato da un uomo nascosto dentro la macchina (vd. LAURA MELOSI, *Introduzione* a GIACOMO LEOPARDI, *Operette morali*, a cura di Ead., Milano, Rizzoli, 2008, p. 12).

¹⁸ GIACOMO LEOPARDI, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tatiana Crivelli, Padova, Editrice Antenore, 1995.

¹⁹ GIACOMO LEOPARDI, *Opúsculos morales*, traducción, introducción y notas de Alejandro Patat, Buenos Aires, Colihue, 2015, p. 39 (nota).

surget gens aurea mundo» (Egloga IV, v. 8-9). La premiazione vuole infatti «concorrere con ogni suo potere al progresso di questo nuovo ordine delle cose», così come i transumanisti proteggono «qualsiasi futuro intelletto artificiale» conferendogli preventivamente, nella loro futuristica Dichiarazione, la dignità umana o, meglio, post-umana.

In un testo della dissertazione *Sopra l'anima delle bestie* Leopardi sembra argomentare filosoficamente, *ante litteram*, contro Alan Turing, il famoso inventore dell'omonimo test, nel senso che non basta che un robot imiti perfettamente le risposte di un uomo per poter affermare che pensa e sente quel che dice. Dato l'approccio pragmatico del test è sufficiente che le risposte ingannino l'uomo per attribuire intelligenza alla macchina. Ma più che all'intelligenza, Leopardi fa attenzione alla questione degli affetti, giacché, seguendo Vico, è dall'assetto sensoriale e sentimentale, dall'immaginazione e dalla memoria, che può scaturire la ragione. E qui ritorna il modello dell'animale.

[...] sebbene con la forza potentissima dell'ingegno giungesse l'uomo a far sí che per mezzo di macchine in una statua si ammirasse l'istessa successione delle azioni, che presentemente nei bruti scorgiamo non mai però potrà farsi, che siffatti simulacri abbiano gli stessi affetti, e le stesse passioni che le bestie sperimentano; e, posto ancora che ad un artefice impossibil non fosse il fare, che estrinsecamente apparissero in un automa alcuni segni o di dolore, o di piacere, o di allegrezza o di mestizia, ciò non proverebbe in alcun modo, che i bruti non fossero che semplici statue poiché l'imitare una cosa non potrà mai dimostrare, che dessa sia eguale a ciò che l'imita.²⁰

L'opposizione tra estrinseco/intrinseco (esterno/interno) non è per Leopardi secondaria (come invece rimane per i transumanisti). L'imitazione esterna perfetta del comportamento umano da parte di un automa, di un robot, non ci garantisce che dentro di esso esista l'intrinseco amplesso costituito dai sensi, l'immaginazione, la memoria e la ragione, che insieme formano un *continuum corpo-mente* e che possiamo percepire veramente solo in noi stessi. Infatti, come scrive in *Zibaldone* 2133-2134:

[...] dividiamo, e distinguiamo, e suddividiamo delle facoltà, dei principii, che sono realmente unici e indivisibili, benchè producano e possano sempre produrre non solo nuovi, non solo diversi, ma dirittamente contrarii effetti. L'immaginazione per tanto è la sorgente della ragione, come del sentimento, delle passioni, della poesia; ed essa facoltà che noi supponiamo essere un principio, una qualità distinta e determinata dell'animo umano, o non esiste, o non è che una cosa stessa, una stessa disposizione con cento altre che noi ne distinguiamo assolutamente, e con quella stessa che si chiama riflessione o facoltà di riflettere, con quella che si chiama intelletto ec. Immaginazione e intelletto è tutt'uno. L'intelletto acquista ciò che si chiama immaginazione, mediante gli abiti e le circostanze, e le disposizioni naturali analoghe; acquista nello stesso modo, ciò che si chiama riflessione ec. ec. (20. Nov. 1821).

La coscienza, quindi, è il frutto evolutivo di milioni di anni che dall'assetto del senso esterno e interno (sensazioni e sentimenti), immaginazione e memoria, arriva alla riflessione, descritta da Novalis come un «sogno del sentire».²¹ Il cervello di un topo è oggi infinitamente più vicino alla coscienza di sé, della più avanzata intelligenza artificiale; perciò, Leopardi può parlare per analogia dell'Io del topo nei *Paralipomeni*. Il razionale è emanazione della radice sensoriale organica. Quindi, prevedere la nascita del

²⁰ GIACOMO LEOPARDI, *Prose*, cit., pp. 513-514.

²¹ NOVALIS, *I discepoli di Sais*, Milano, Salvatore Giovanni Tranchida Editori, 1985, p. 66.

sentimento di sé in una macchina per il fatto che compie funzioni razionali irrealizzabili dall'uomo, continua ad essere un salto illecito e non accettato da una parte della comunità scientifica, specie tra i neuropsichiatri e gli esperti in Intelligenza Artificiale.

Per Leopardi, così come la ragione isolata dal resto delle facoltà umane deriva in «acerbissima mitologia», non è pensabile una coscienza artificiale che trascenda il corpo; perciò, il mistero che qualsiasi forma di vita contiene in potenza, sin dalla più umile cellula, non può essere riprodotto tecnicamente se non come simulazione. Il salto ontologico dalla simulazione all'essere vivente non avviene, nonostante le nostre deliranti società ultratecnologiche tendano a inaugurare nuove forme di relazione con le macchine (che Leopardi intuisce in questa operetta), la cui più comica manifestazione, già verificatasi in paesi come il Giappone o la Cina, consiste nel vincolo romantico e amoroso con un'intelligenza artificiale.

REFUTAZIONE METAFISICA DELL'IMMORTALITÀ

Passiamo ora al *Dialogo di un Fisico e un Metafisico*, operetta scritta fra il 14 e il 19 maggio 1824, in cui compare un argomento che caratterizza la corrente più radicale del transumanesimo, ovvero la supposizione della possibilità (o, meglio, l'ossessione per il raggiungimento) di un'eternità immanente che trascenda il corpo, o almeno, di un controllo pressoché totale della materialità attraverso una tecnica che allunghi la vita quasi all'infinito. Il Fisico ha scoperto l'arte di vivere lungamente, ma il Metafisico, attraverso una serie di ragionamenti, in un dialogo di taglio più platonico che lucianesco – infatti, secondo Fubini, è «speculativamente la più importante delle operette»²² –, dimostra che non è la vita in sé che l'uomo desidera, ma la vita felice, la quale, data la teoria del piacere, è irraggiungibile per il genere umano. L'ispirazione deriva, come si sa, da un lucidissimo ragionamento in *Zibaldone* 352, in cui, viste le lezioni del tedesco Hufeland sull'arte di prolungare la vita (nella fattispecie la vita del Papa), Leopardi scrive: «Prima bisognava insegnare a render la vita felice, e quindi a prolungarla».

La struttura sillogistica del ragionamento del Metafisico è riassumibile in poche righe: il Fisico afferma che la vita è un bene in sé che l'uomo ama naturalmente. Il Metafisico, invece, spiega che l'uomo ama naturalmente non la vita, ma il proprio piacere, che chiama felicità, e che, quindi, la vita è amabile soltanto in quanto «strumento o subbietto di essa felicità». Ma poiché la vita dell'uomo è irrimediabilmente infelice per natura – dato che «la natura, almeno quella degli uomini, porta che vita e infelicità non si possono scompagnare» –, si deve concludere (anche se nell'operetta Leopardi non lo esplicita e lascia il ragionamento al lettore) che sarebbe assurdo che l'uomo amasse la vita per sé medesima, così com'essa è, cioè, infelice.

Eppure questa presa di coscienza non impedisce alla maggioranza degli uomini di perseverare nella credenza, cioè, nell'inganno naturale della bontà della vita. Leopardi ricorda che il suicidio, tra gli antichi e i moderni, dimostra che tale credenza non sia necessaria né insormontabile. La domanda del Fisico, interrotta questa prima tappa speculativa – in quanto, secondo lui, li avrebbe condotti a una materia «troppo malinconica» –, ci porta nel cuore dell'argomento: «Se l'uomo vivesse e potesse vivere in eterno; dico senza morire, e non dopo morto; credi tu che non gli piacesse?». Chiarire

²² GIACOMO LEOPARDI, *Operette morali seguite da una scelta dei «Pensieri»*, cit., p. 126.

di quale tipo di eternità si parla, cioè, di un'eternità immanente, corporea, secolare, è fondamentale, giacché si allinea con la citata visione del transumanesimo. La risposta del Metafisico ci immerge in quel tono dei dialoghi platonici che in seguito riprenderà Nietzsche, in cui la filosofia si serve del mito per poter progredire: «A un presupposto favoloso risponderò con qualche favola», dice il Metafisico.

Alle favole antiche che ricorda si mescola, con scherno, qualche nome moderno, come quello di Cagliostro, medico del '700, che affermava di essere vissuto parecchi secoli e che «poi morì come gli altri». Sempre con ilarità, ma stavolta frammista a una certa solennità, ricorda poi che «il saggio Chirone, che era Dio, coll'andar del tempo si annoiò della vita, pigliò licenza da Giove di poter morire, e morì». La nota leopardiana immediatamente successiva rimanda a *Chirone e Menippo*, uno dei *Dialoghi dei morti* di Luciano. L'uso del termine moderno «pigliare», nel senso di ottenere, unito al burocratico «licenza», ci riporta alle strategie comiche di Luciano, che ride dell'Olimpo e satireggia contro la sua solennità. In questo dialogo di Luciano, Menippo, suo *alter ego*, domanda a Chirone perché abbia chiesto la grazia della morte. Chirone risponde che è stata la noia a fargliela desiderare (e non la leggendaria ferita incurabile di Eracle): particolare che a Leopardi non può che essere piaciuto, in quanto poneva al centro uno dei suoi argomenti prediletti: quello della noia. L'effetto comico del dialogo sta nel fatto che, come afferma Menippo, l'Ade è anch'esso sempre uguale, per cui Chirone, il buon centauro, non è riuscito, morendo, a evadere dal dolore della noia.

Un'altra favola, quella del popolo degli iperborei, che arrivano ai mille anni con tutte le condizioni per essere felici, e che, «sazi della terra, saltano da una certa rupe in mare, e vi si annegano», riprende ugualmente il tema della noia e quindi la questione sensista. Il Metafisico completa il suo racconto con altre favole, tra cui quella di Giunone, la quale, volendo concedere il più grande bene ai figli della sua sacerdotessa, dona loro la morte.

Ma riprendiamo il discorso sensista leopardiano. In esso, il dolore è una realtà positiva e innegabile, mentre il piacere è un'entità negativa, immaginaria, non raggiungibile; per dirla con un verso del poeta, «piacer, figlio d'affanno».²³ Nel pensiero leopardiano – e questo è il tema della seconda parte del *Dialogo di un Fisico e un Metafisico* – dolore e piacere si oppongono non l'uno all'altro, ma entrambi alla noia, la quale non è altro che «i grandi intervalli vuoti di ogni azione e affezione viva», «gli smisurati intervalli di tempo in cui il nostro essere è piuttosto durare che vivere». Fubini vedeva nell'elogio che segue alla vita – intesa come intensità di sensazioni – una certa incongruenza con la teoria del piacere. Ma si potrebbe anche intendere che Leopardi – senza nulla togliere alla solida realtà del dolore e all'assenza di piacere non immaginario – porti alle ultime conseguenze la sua concezione tragica: la vita è essenzialmente dolore con un'apparenza di piacere data dall'espandersi dell'immaginazione; il dolore è inerente alla vita a causa della fisicità (e di tale condizione è un simbolo particolarmente pregnante proprio Chirone, che soffre di un'incurabile ferita). Gli smisurati intervalli di noia sono invece il contrario della vita, ovvero morte in vita. Perciò, l'unico allungamento della vita degli uomini che varrebbe la pena sarebbe quello di un'«arte per la quale sieno moltiplicati di numero e di gagliardia le sensazioni e le azioni loro».

Il paradossale pensiero secondo cui «la vita debb'essere viva, cioè vera vita; o la morte la supera incomparabilmente di pregio», era già comparso nel *Frammento del suicidio*

²³ GIACOMO LEOPARDI, *Poesie e prose*, I: *Poesie*, a cura di Mario Andrea Rigoni, Milano, Mondadori, 1998 («I Meridiani»), p. 90.

del 1822, in cui, seguendo la scia del contrasto fra il suicidio degli antichi e quello dei moderni, si afferma che nell'antichità «si viveva anche morendo, e ora si muore vivendo».²⁴ L'uomo antico, o i popoli africani – il cui metabolismo è velocissimo come quello degli insetti effimeri menzionati nell'operetta –, vivono, come modelli morali vitali, finché la loro vita, oltre che dolore, è «distrazione, illusione e dimenticanza», osservando le leggi della natura per la vita umana secondo il frammento,²⁵ mentre l'uomo moderno trascina una vita contaminata di morte e medita il suicidio per odio della vita-noia.

Vita e morte formano, dunque, un *continuum* in cui alla vita viva e alla morte viva di chi è radicato in essa come finitezza (non importa se consapevolmente o no) si oppone una morte in vita: quella di chi vuole concepire quest'ultima come aliena dal dolore e dal corpo sofferente (e mortale) che la sostiene. Voler perseverare nella vita eternamente, considerandola un bene in sé, «transumanando» – come dicono i transumanisti, non certo nel senso dantesco del termine –, sarebbe quindi la più mostruosa invenzione dell'uomo moderno, giacché più infernale della noia è solo la noia eterna di Chirone nell'Ade.

Tornando alla figura del buon centauro, in essa si esprime il più alto messaggio di questa operetta, preservativo contro i deliri del transumanesimo. L'unione fra la divinità e il cavallo genera il corpo del centauro, nel quale la forma umana è unita all'animalità: così la condizione umana è indissolubilmente ibridata alla fisicità e, quindi, al dolore; se mai potesse esistere un'eternità che trascendesse il corpo e priva di dolore, ad essa sottentrerebbe la noia eterna, che farebbe della morte il più desiderabile dei beni.²⁶

Attraverso questa operetta, la contestazione *ante litteram* di Leopardi della questione dell'immortalità fisico-materialistica, auspicata dai transumanisti più radicali, è quindi finemente dimostrata sia sul piano filosofico, con il rifiuto della concezione riduzionista dell'umano e nella negazione dell'eternità materiale in quanto fisicamente impossibile, sia sul piano metafisico ed etico, con il rifiuto dell'idea di un'eternità come orizzonte desiderante.

Mettere in dialogo Leopardi, attraverso le operette scelte, con la pregnante e attuale questione del post-umano e del transumano ci permette dunque di constatare la forte pregnanza filosofica e morale del suo pensiero che, alla luce dei fatti, si rivela profetico. Il suo essenziale anti-dualismo, mentre difende con un monismo vitalista la ricollocazione dell'uomo nel mondo della natura come necessaria presa di coscienza del suo «basso stato e frale»,²⁷ rifiuta veementemente il particolare «monismo» del transumanesimo, ultimo esito del positivismo, il quale concepisce l'umano come un meccanismo riproducibile nell'età della macchina, da essi così utopicamente aspettata, esercitando così una critica necessaria, oggi più che mai.

²⁴ GIACOMO LEOPARDI, *Prose*, cit., pp. 275-277.

²⁵ *Ivi*, p. 276.

²⁶ Il saggio Chirone, titano, primo dei medici, lo sa, ma, nonostante tutto, cede la sua immortalità a Prometeo, il quale mostra di essere meno saggio del suo benefattore, perché non ha nessun freno nella sua smisurata difesa degli uomini come futuri dei. Ma di sgonfiare la sua fede si occuperà Momo nella *Scommessa di Prometeo*.

²⁷ GIACOMO LEOPARDI, *Poesie*, cit., p. 127.