

DAL FUSO DI LACHESI A UN CHIP SOTTOPELLE.

SCEGLIERE AI NOSTRI GIORNI

di **Emma Palese**

(Università degli studi del Salento)

From Lachesi's spindle to a chip under skin. The problem of choice in our time.

Abstract

Starting from the platonic myth of Er, this paper aims to explain the sense of choice in our contemporary world. If today the smartphone is the most used tool, in the future we will soon benefit from a chip under skin which could delegate our choices. It is a piece of technology that is not only inspired by biology to create robots, but could also change our life. Taking cue from the research of the Institute of Neuroinformatics of Swiss Federal Institute of Technology, and University of Zürich, this article is meant to highlight that the contemporary individual is gradually abandoning his own freedom of choice: the principle of moral responsibility, and – consequently – sign of humanity.

Keywords: Choice, Freedom, Morals, Ethics, Identity



«Chi è se stesso sceglie nell'unicità irripetibile della sua storicità in cui si manifesta a se stesso e all'altra esistenza»

(K. Jaspers, *Chiarificazione dell'esistenza*)

Un filo bianco intrecciato a uno d'oro per i giorni felici e un filo nero per quelli nefasti: così la Parca Lachesi tesse le sorti della vita di ognuno di noi. Essa – aiutata da Cloto, la più giovane – passa lo stame a Atropo, la più vecchia, la quale possiede le forbici per misurare e tagliare

l'esistenza del singolo uomo, ovvero, decidere sull'inesorabile morte. Chiamate Moire dai romani, le Parche greche abitano sull'Olimpo e incidono sulle pareti del loro palazzo di bronzo i destini degli uomini¹. Né forze umane e né divine possono modificare ciò, poiché tempo e destino si uniscono insieme nella filatura richiamando lo scorrere, il naturale e incessante movimento dell'universo, che è nascita e morte, inizio e fine, ciclicità cosmica. L'immagine archetipica del filo² e del suo taglio rivela la fine dell'atto creativo: come fa la tessitrice, la quale – dinanzi al telaio – terminato il lavoro recide e fissa il filo ripetendo il rito che compie la levatrice nel tagliare il cordone ombelicale del nascituro. Del resto, molte dee che presiedono alle nascite sono filatrici e tessitrici, ma anche divinità della necessità. Esse tengono in mano il fuso simbolo della rotazione del cosmo, del movimento continuo e uniforme che – spesso – si rivela come spietato e drammaticamente inevitabile poiché conducente alla morte in quella ciclicità che ben si lega alla platonica necessità³. Una necessità che – tuttavia – si può coniugare con la scelta autonoma e libera dell'uomo, dato che – proprio nella concezione platonica del destino umano – rientra la possibilità e soprattutto la scelta di perseguire un determinato tipo di vita. Si pensi in tal senso al mito di Er in cui accanto al fato subentra la decisione del singolo, il quale può scegliere tra i tanti destini possibili, poiché lo stesso caso non si presenta come ordinato in maniera definitiva. Er, infatti – guerriero morto in battaglia che si risveglia dal sonno eterno e racconta ciò che ha visto nell'aldilà – diviene testimone e simbolo sia della responsabilità etica ma anche della libertà di scelta. Passato al mondo ultraterreno Er – in linea con la platonica metempsicosi – incontra le anime in attesa di reincarnarsi in altri corpi, o meglio, pronte a scegliere la nuova vita dinanzi a Lachesi. La Parca porta nel suo grembo dei numeri che – gettati a caso e raccolti da ogni anima – stabiliscono solo l'ordine di scelta. La decisione di cosa e chi voler essere spetta al singolo, alla libertà del singolo, il

¹ Cfr., F. Palazzi, *I miti degli dei e degli eroi*, Loescher, Torino, 1997, p. 37; Schmidt J., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Librairie Larousse, Paris, 1986, p. 144

² Cfr., J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano, 2010, p. 447

³ La trasformazione dell'universo in un immenso organismo vivente affonda le sue radici proprio nella platonica *chora* ossia Necessità, che sussiste ancor prima della stessa vita umana. Secondo Platone, infatti, il divino artefice, il Demiurgo, plasma la materia spaziale totalmente priva di vita dando forma all'informe Necessità. In tal modo, il Demiurgo non si identifica col creatore dal nulla ma con il plasmatore di una materia preesistente, coeterna alle idee. La figura che si interpone tra mito e filosofia è poi amante del Bene e ordinatore delle cose, o meglio, della Necessità, tramite la sua stessa volontà e intelligenza, fondamento del riflesso dell'armonia delle idee, che, a loro volta, presuppongono valori universali. Il Demiurgo, dunque, diviene mediatore tra idee e materia e arbitro tra Bene e Male nella forgiatura della necessità, ossia dello stesso mondo.

quale diviene causa di se stesso, – o come direbbe Aristotele – *principio dei suoi atti come dei suoi figli*. L'azione del singolo individuo diviene atto volontario strettamente legato a una libertà infinita: a quel libero arbitrio di San Tommaso che – pur riconoscendo una causa prima – ovvero Dio – non priva l'uomo della sua sostanziale autocausalità⁴. Ma, oltre alla libertà di scelta le anime scrutate da Er hanno dinanzi a loro diverse possibilità che costituiscono i paradigmi di vita possibili: il ventaglio di condizioni oggettive tra cui scegliere. Ciò vuol dire che alla libertà assoluta, al principio di autodeterminazione si accosta, anche, una libertà limitata – o meglio – relativa: l'uomo sceglie liberamente ma lo fa relativamente ai modi possibili. Del resto, la Parca Lachesi ammonisce ogni anima: ciascuno è sì responsabile dei suoi atti – essendo la divinità fuori causa-, ma è anche limitato nella scelta. In tal senso nel mito di Er libertà assoluta e limitata si uniscono nell'allineamento di scelta, possibilità e volontà, poiché il preferire uno stile di vita deriva principalmente dalla volontà di essere tra le cose possibili. Scegliere tra il possibile determina la stessa scelta come l'aristotelico atto razionale, che può essere anche atto volontario qualora la volontà si unisce alla possibilità. Per questo lo stesso Aristotele pur considerando la scelta un'«appetizione volontaria delle cose che dipendono da noi»⁵, ritiene necessaria l'unione di volontà e possibilità, essendo la scelta un'azione legata indissolubilmente alla ragione. Il nesso ragione-volontà non può dunque riferirsi alle cose impossibili. Infatti nel delineare i tratti distintivi della scelta, Aristotele la scinde sia dalla volontà – qualora quest'ultima risulti rivolta all'impossibile-, che dal desiderio – riferibile al sensibile e quindi appartenente anche agli esseri non razionali – e infine, dall'opinione – concernente ciò che non dipende da noi-⁶. Scegliere dunque sarebbe atto

⁴ Cfr., T. D'Aquino, *L'unità dell'intelletto*, I, 20-22, in A. Lobato (a cura di), *Opuscoli filosofici*, Città Nuova, Roma, 1989

⁵ Aristotele, *Etica nicomachea*, in AA. VV.(a cura di), *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1973, vol. I, 1040a

⁶ «Sembra che siano involontarie le azioni che si compiono per forza o per ignoranza. Forzato è ogni atto il cui principio sia fuori di noi e tale che chi lo compie o chi lo subisce non vi cooperi per nulla. E' chiaro che il proponimento è volontario, ma non è la stessa cosa del volontario, poiché il volontario è più esteso: il volontario cioè è comune anche ai bambini e agli animali, mentre non lo è il proponimento, e ciò che si compie improvvisamente diciamo che è volontario, ma non che deriva da un proponimento. Coloro che lo identificano col desiderio o con l'impetuosità o con la volontà o con una certa opinione non sembrano dir giusto. Infatti il proponimento non è comune anche agli esseri irrazionali, mentre lo sono il desiderio e l'impetuosità. Ma neppure esso è volontà, per quanto le sembri vicino. Infatti non vi può essere proponimento di cose impossibili e se qualcuno dicesse di proporle, sembrerebbe essere stolto; mentre vi è anche volontà di cose impossibili, come dell'immortalità. Ma il proponimento non potrebbe neppure essere un'opinione. E' evidente infatti che l'opinione può riguardare ogni cosa, non meno quelle eterne e impossibili di quelle che dipendono da noi; e inoltre essa si distingue in falsa e vera, non in cattiva o buona, le quali sono invece le distinzioni del proponimento. Appare evidente, dunque, come s'è detto, che l'uomo è il principio delle azioni, che la deliberazione si

razionale e volontario poiché possibile, e la stessa possibilità attribuirebbe alla scelta una libertà condizionata. Ma, spingendoci oltre il pensiero aristotelico, non è difficile comprendere che l'atto dello scegliere costituisce prima di tutto il principio del nostro essere e del nostro dover essere: dove la libertà di scelta custodisce il valore dell'esistenza umana, la quale oscilla costantemente tra la prevedibilità e l'imprevedibilità⁷. Questi due termini ben si legano con quelli di ordine e caos, di razionale e irrazionale, che – tuttavia – non sono scissi tra di loro ma presuppongono l'incapacità umana di poter comprendere gli stessi fenomeni della libertà. Fenomeni strettamente legati all'identità del singolo, il quale costruisce se stesso proprio tramite la decisione, la scelta libera che non può essere rinviata a una semplice azione razionale, o meglio, – pensando alla nostra contemporaneità – alla costruzione di artifici non solo capaci di indirizzarci nella scelta ma addirittura in grado di scegliere per noi mettendoci al riparo da quest'ultima. Non si tratta di ipotesi o di studi rimasti su carta, bensì di strumenti tecnologici esistenti e forse a breve altamente accessibili a tutti i consumatori. Se oggi lo smartphone costituisce l'interfaccia della nostra esistenza digitale⁸, presto potremo usufruire di un chip sottopelle col quale relazionarci costantemente. E' uno strumento tecnologico che rientra in ciò che Guido Jouret – capo della divisione Emerging technologies di Cisco: azienda leader per la fornitura di dispositivi di networking – definisce l'*internet of things*, ovvero, la rete delle cose: una nuova realtà che vede gli oggetti connessi tra di loro. Non solo persone ma sensori «distribuiti dappertutto e in grado di trasmettere via internet dati che diventeranno informazioni e guideranno le scelte».⁹ Si pensa infatti che nei prossimi dieci anni il singolo individuo potrà sottrarsi dalla scelta delegando alla tecnologia le proprie decisioni e interfacciandosi con un chip sottopelle capace di connettersi ad altri sensori attraverso le *smart grids*: reti intelligenti innestate su quelle elettriche e comunicanti tra di loro. E «progressivamente non parleremo solo agli agenti virtuali. Chiederemo ai computer di prendere decisioni per noi. Organizzare il calendario della settimana, rispondere alle persone e così via. Le

rivolge a ciò che è realizzabile e che le azioni sono mezzi e per il fine. Infatti non si potrebbe deliberare sul fine, bensì sui mezzi che riguardano il fine. L'oggetto della deliberazione e quello del proponimento sono la stessa cosa, eccetto il fatto che ciò che ci si propone è già stato determinato. Infatti oggetto del proponimento è ciò che è già stato giudicato con la deliberazione». Idem, 1142a

⁷ Cfr., G. F. Azzone, *La libertà umana. Il ruolo della mente nella creazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, p. 122

⁸ Cfr., L. Lessig, *Il futuro delle idee*, Feltrinelli, Milano, 2006

⁹ L. Ravioli, *La macchina sceglierà per noi*, in «Il Sole 24 Ore», 2012, n. 180, p. 44

macchine diventeranno più intelligenti, saranno in grado di capirci, parleranno le une con le altre»¹⁰. Si tratta di una tecnologia che supera l'imitazione dei processi naturali e biologici dell'uomo, e si insinua nella stessa esistenza umana modificandola e ridefinendola. Sensori ispirati ai sistemi biologici non costituiscono, infatti, una scoperta recente, dato che già alla fine degli anni ottanta Carter Mead fa uso del termine neuromorfo per indicare quei circuiti elettronici in grado di imitare il sistema nervoso del mondo animale e – quindi – capaci di creare sistemi sensoriali artificiali¹¹. Questo tipo di tecnologia trova le sue prime applicazioni principalmente nella robotica, dove – emulando la natura – i robots iniziano a essere “intelligenti” poiché capaci di assumere dei comportamenti sempre più prossimi a quelli umani. Oggi, questi sistemi si traducono nella possibilità di creare veri e propri organi artificiali plasmati seguendo con minuzia la struttura di quelli naturali. Ad esempio, l'Istituto di Neuroinformatica dell'Università di Zurigo e il Politecnico di Zurigo si dedicano – con particolare attenzione – alla riproduzione artificiale della vista. Nei loro laboratori avviene un vero e proprio studio comparato tra l'animale e l'artificio: da un lato, la natura, dall'altro, lo scienziato che – imparando da essa – imita e riproduce perfettamente il funzionamento biologico del mondo animale per creare organi artificiali. Si pensi ai sensori visivi neuromorfi i quali, – ispirati principalmente alla vista degli insetti e alla loro capacità di evitare gli ostacoli in volo – costituiscono la retina artificiale¹². Produzione umana e generazione artificiale si incontrano nelle nuove tecnologie neuromorfe, e l'attività poetica dell'uomo tecnologico diviene sostanzialmente sovrapponibile e sostituibile con quella generativa della natura. La creazione si fa vera arte del nostro mondo, e l'elemento artefatto si incarna nella fisicità dell'individuo fino a rendere la manipolazione corporea una vera e propria mutazione identitaria. Del resto, la tecnologia «è per un verso prodotto splendido della libertà dell'uomo trascendente il mondo, dall'altro costituisce un principio inglobante e predeterminante la volizione e l'azione»¹³. Per questo, il progresso tecnologico non si riduce soltanto all'esigenza dell'individuo contemporaneo di colmare

¹⁰ Ibidem

¹¹ Cfr., C. A. Mead, *Analog VLSI and Neural Systems*, Addison-Wesley, Reading, MA, 1989

¹² Cfr., G. Indiveri, R. Douglas, *Robotic vision. Neuromorphic vision sensors*, in «Science», 2000, n.288, p.1990; K. Dhoble, N. Nuntalid, G. Indiveri, N. Kasabov, *Online spatiotemporal pattern recognition with evolving spiking neural networks utilising address event representation, rank order, and temporal spike learning*, in «International Joint Conference on Neural Networks», Brisbane, 2012

¹³ A. Pessina, *Libertà e tecnologia: annotazioni teoretiche*, in F. Botturi (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 30

le proprie carenze fisiche, ma anche di soddisfare i propri bisogni e desideri. E forse – ai nostri giorni – un desiderio divenuto oramai un bisogno è proprio quello di mettersi al riparo dalla scelta, la quale non si presenta più come espressione della libertà umana, bensì come azione generante paura. La paura di scegliere costituisce l'elemento in grado di caratterizzare la realtà contemporanea, la quale si distingue sia da quella tipica di stampo moderno – per il moltiplicarsi delle possibilità di scelta –, e sia dalla postmodernità – per l'incapacità dell'individuo di mettere in atto lo scegliere –. Si assiste a un rapporto inversamente proporzionale tra la crescita di spazi e strumenti finalizzati alla libera scelta, e la capacità dell'uomo di scegliere liberamente in una condizione di incertezza presente e futura. La dimensione contemporanea sembra destabilizzare lo stesso individuo, il quale fugge dalla libertà cercando rifugio in ciò che può apparire affidabile: come la tecnologia che è espressione del bisogno di recuperare un luogo sicuro in grado di garantire la stessa costruzione identitaria¹⁴. Per questo «libertà di scelta e dipendenza da soggetti esterni si rafforzano l'una con l'altra, nascono e si sviluppano insieme, come prodotti dello stesso processo di assemblamento di sé e della costante richiesta di punti di orientamento affidabili, che inevitabilmente ne deriva»¹⁵. Delegare le nostre scelte a un chip sottopelle diviene l'emblema della sempre più stretta relazione – e oramai – dipendenza tra macchina e uomo, tra tecnologia e individuo¹⁶, il quale – costantemente proteso verso la ricerca di sé – abbandona la sua libertà di scelta: principio di responsabilità e di conseguente umanità, poiché – essendo lo scegliere azione responsabile – si configura come azione morale: ciò che inserisce l'uomo nella dimensione della sua individualità, e particolarità. Se, infatti, il dovere – derivando da precise norme di condotta – presuppone eguaglianza e rende l'uomo “il simile”, la responsabilità si fa matrice di pluralità non solo perché «richiesta all'individuo e assunta dall'individuo»,¹⁷ ma anche perché capace di essere principio di una libertà rivolta all'unicità e diversità del singolo avente una propria identità personale. Da qui, potremmo comprendere al meglio la distinzione tra etica e morale, la quale – a differenza della prima – risulta essere «ciò che resiste alla codificazione, alla formalizzazione, alla

¹⁴ Cfr., D. E. Viganò, G. Scarafile, *L'adesso del domani*, Effatà Editrice, Torino, 2007, p. 17

¹⁵ Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London, 1992, p. 195

¹⁶ Cfr., P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano, 1996

¹⁷ Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 59

socializzazione e all'universalizzazione».¹⁸ Essere morali vuol dire riabilitare l'ambivalenza dell'individuo, e aprirsi alle possibilità del mondo, in nome di una capacità di scegliere che caratterizza il singolo soggetto, e che lo determina come essere umano libero tra i suoi simili. E se è vero che la morale rintraccia le sue radici nel sociale, è ancora più certo che essa è presocietaria, poiché sfugge a qualsiasi forma di organizzazione e di istituzione finalizzata a controllare e gestire la convivenza umana. Netta è la differenza con l'etica, la quale – invece – si presenta come un insieme di codici da seguire, una legge per la condotta umana. Come quella di epoca moderna: realtà caratterizzata dalla continua tensione verso una perfettibilità pensata e forgiata su determinati canoni, ma, mai completamente realizzata poiché non coincidente con la dimensione umana, ossia, con l'imprevedibilità e l'impossibilità di omologazione dell'essere umano. La postmodernità, inaugura – invece – l'ambivalente: termine di rottura che dimostra prepotentemente la «schacciante insopprimibile pluralità del mondo; una pluralità che non si riduce a una stazione di transito, sulla strada dell'adempimento della perfezione [...] ma è invece la qualità costitutiva dell'esistenza umana»¹⁹. Scegliere liberamente tra il possibile rende l'individuo un essere morale poiché proprio quest'ultima non consiste tanto nell'obbedienza a una legge imposta dall'esterno, quanto nella pluralità della scelta, che richiama il primordiale dilemma di Adamo e Eva. Scegliere tra il bene e il male si fa personale responsabilità poiché «costretti in quella situazione, gli esseri umani sono morali proprio perché sono sopravvissuti senza poter fare alcuna scelta univocamente buona, ovvia o priva di ambiguità, e perché non possono, né osano sperare che sarebbe mai possibile provare, al di là di ogni ragionevole dubbio, la bontà di quel che hanno fatto; non c'è più spazio, cioè, per le antiche certezze»²⁰. La certezza di seguire un determinato codice di condotta sposta la scelta umana dalla responsabilità al dovere – ossia – dalla morale all'etica. Il dovere di seguire una norma conduce all'omologazione dello stesso individuo: come quello di epoca moderna, dove rispettare la norma diviene prerogativa necessaria per la costruzione di sé, della propria identità. Se, infatti, l'ambivalenza inaugurata dalla postmodernità può essere rintracciata nel mito di Adamo e Eva, l'etica moderna si può rinvenire in quello biblico di Mosè. La discesa di Mosè dal monte con in mano le tavole della legge è un mito fondativo, che chiarisce al meglio la concezione moderna

¹⁸ Ibidem

¹⁹ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Erickson, Trento, 2005, p. 175

²⁰ Idem, p. 177

secondo cui «essere morali significa seguire rigorosamente gli ordini ricevuti, obbedire in modo incondizionato e non deviare mai, nel pensiero o nelle azioni, dalla retta via»²¹. Qui si sostanzia la differenza tra modernità e postmodernità, tra un'etica senza morale e una morale senza etica, che riabilita la libertà di scelta del singolo soggetto, il quale è egli stesso per natura plurale. E questa pluralità si può rintracciare nel rapporto con l'Altro inteso come il diverso da me, che – proprio attraverso la sua diversità – rientra nel progetto di vita di ognuno per la costruzione del sé. Essere per l'Altro vuol dire essere morale e quindi direttamente responsabile della scelta libera che si compie²² per l'Altro inteso come volto, ossia, non come altro – simile, ma come dissimile, poiché si caratterizza proprio attraverso attributi diversi da me: altro è «il debole, mentre io sono il forte, è il povero, la vedova e l'orfano[...] oppure è lo straniero, il nemico, il potente».²³ Si tratta della nozione di volto di E. Lévinas, secondo cui «l'esperienza fondamentale è l'esperienza di Altri. Altri è sproporzionato rispetto al potere ed alla libertà dell'io. La sproporzione tra Altri e io è proprio la coscienza morale. La coscienza morale non è un'esperienza di valori, ma un accesso all'essere esterno [...] la libertà che vive grazie alla coscienza si inibisce davanti ad Altri, allorché fisso veramente, con una dirittura senza inganni e sotterfugi, i suoi occhi disarmati, assolutamente privi di protezione. La coscienza morale è appunto questa dirittura. Il volto di Altri mette in questione la felice spontaneità dell'io, questa gioiosa forza che va»²⁴. E questo recupero dell'alterità e dell'ambivalenza – attraverso il quale l'inumano ordine e l'amorale gerarchizzazione della modernità possono trovare un punto di svolta – si perde, però, nella contingenza postmoderna, ovvero, nelle condizioni generate dalla postmodernità che inaugurano il passaggio alla contemporaneità: dimensione in cui è forte la discrasia tra il pensare utopicamente a una morale libera poiché sciolta da ogni sistematizzazione istituzionale, e ciò che l'uomo contemporaneo recepisce. Egli diviene un essere calato dinanzi all'ambivalenza ma smarrito dalla stessa libertà di scelta. Scegliere si fa compito personale derivante dalla propria responsabilità e, quindi, generante l'esigenza di riparo e di continua ricerca di un posto sicuro dove anche il rapporto con l'altro –

²¹ Ibidem

²² Cfr., A Pieretti, *Per una vita nel segno del bene condiviso*, in M. Signore (a cura di), *Etica e arte del vivere*, Pensa Editore, Lecce, 2010

²³ E Lévinas, *Dall'esistenza, all'esistente*, Marietti, Genova, 1986, p. 87

²⁴ E. Lévinas, *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma, 2002, p. 66

quell'essere per l'altro – si traduce in indifferenza e diffidenza, dal momento che lo stesso progetto di realizzazione del sé attraverso l'altro si trasforma in mera autocostruzione supportata – poi – da un consumismo esasperato²⁵. L'altro diviene quel soggetto escluso poiché non avente né qualità idonee e né utili per agevolare la corsa verso la faticosa costruzione della propria identità. Inoltre, il tendere verso l'altro assume il significato di tendere verso se stessi: chi risulta essere diverso da quel preciso canone prestabilito e preconfigurato non è idoneo e non rientra in alcun tipo di socialità, la quale – insieme alla solidarietà – sembra essere quel termine giunto al suo svuotamento poiché l'essere per l'altro lascia il posto all'essere per sé. Le relazioni sociali, – espressione di umanità – si contraggono fino a frammentarsi in microgruppi elitari legati insieme dall'egoismo del singolo, che tramuta la solidarietà postmoderna in solitudine contemporanea. Dove «la persona diventa un vettore molecolare di intelligenza collettiva, moltiplicando i propri piani attivi, rendendo complesse le proprie interfacce, circolando attraverso le comunità, arricchendo con uno stesso movimento la propria identità e la loro. Appartenere significa sempre limitare le proprie potenzialità d'essere. Libera, la nube soggettiva sale dal passato; si restringe e si dilata qua e là, ora e verso i suoi futuri possibili; gira su se stessa e spande per il mondo, come altrettante affermazioni di sé, la varietà mobile dei propri raggi»²⁶. E – nel vortice dell'incertezza – la responsabilità morale si getta sulla costruzione della propria individualità: ognuno è responsabile del proprio essere, della propria identità in un mondo che richiede un continuo e sempre più incalzante aggiornamento. Del resto, il nostro tempo presente si presenta come dimensione capace di autogenerarsi e autoriprodursi in linea con un consumismo che «non risponde soltanto a un bisogno di ordine materiale, come quello di riempirsi lo stomaco. E' una questione di manipolazione dei simboli, per ogni tipo di altro scopo»²⁷. E una tale manipolazione favorisce il moltiplicarsi delle condizioni in cui la stessa libertà di scelta si unisce alla mera utilità: scelgo ciò che è utile per me, la persona che momentaneamente può servire per la mia autocostruzione identitaria, la quale sembra sfuggire a ogni tipo di sicurezza e certezza. Per questo l'esasperata attenzione verso la fisicità diviene un mezzo per mettersi al riparo dall'ambivalenza, poiché il corpo risulta essere «l'unica cosa che rimane davvero costante, in mezzo a identità sempre più variegata e transitorie: il substrato materiale e tangibile, il contenitore,

²⁵ Cfr., Z. Bauman, *Consumo dunque sono*, Laterza, Roma – Bari, 2007

²⁶ P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, op. cit., pp. 162-163

²⁷ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, op. cit., p. 189

il vettore e l'esecutore di ogni identità del passato, del presente e del futuro»²⁸. Ma, la costruzione dell'identità, nelle condizioni postmoderne – o meglio – contemporanee, genera disagio e insicurezza: paura nel fare la scelta giusta: «ecco che ci si rivolge agli esperti che ci dovrebbero aiutare a meglio gestire, e quindi utilizzare, il corpo stesso (una gestione che, naturalmente, si riduce alla mera dimensione dell'utilitarismo)»²⁹. Si instaura una relazione oramai necessaria tra libertà personale di scelta e soggetti esterni, i quali – rivolgendo uno sguardo al progresso scientifico – divengono oggetti esterni. Un chip sottopelle che decide per noi, che ci mette al riparo dalla scelta trasforma quella responsabilità morale – perciò libera – in dipendenza e subordinazione a un mero utilitarismo, il quale circoscrive le stesse possibilità di scelta all'offerta del mercato³⁰. Autocostruirsi nella sfera del mercato vuol dire utilizzare il rifugio creato appositamente per l'uomo contemporaneo, il quale rinuncia alla ricerca di se stesso, a quell'heideggeriano *Esserci*³¹, per cui l'atto dello scegliere rappresenta l'affermazione di se stessi, la relazione dell'individuo col mondo, poiché «l'uomo diventa libero solo nella misura in cui, appunto, appartiene all'ambito del destino e così diventa un ascoltante, non però un servo»³². Esistere, infatti, è scegliere tra il ventaglio di possibilità che la vita – come fa la Parca Lachesi – pone dinanzi a noi. E la scelta contiene il senso più autentico dell'esistenza: dell'ex-sistere, ovvero, dell'uscire fuori, del proiettarsi nel futuro, nella progettazione, la quale presuppone la comprensione e la cura di ciò che circonda l'uomo: della realtà in cui egli stesso vive. Per questo scegliere vuol dire affermare il proprio io, percepire se stessi e il mondo nella consapevolezza che ogni esistenza è contemporaneamente un esserci e un essere. Dove si può rintracciare quell'unicità di Jaspers che caratterizza il singolo individuo sia come soggetto che come oggetto di esistenza, in un dualismo conducente al poter e dover essere, e in un tempo che – a sua volta – è dentro l'eternità, giacché «la scelta, determinata dalle circostanze temporali, non è solo espressione di un'irrimediabile negatività e schiavitù, qualcosa che s'ha da effettuare per forza senza la consapevolezza dell'idea, ma è una scelta in cui divento consapevole di quella libertà che è libertà originaria perché solo in essa mi riconosco, nella mia identità, per quel

²⁸ Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, op. cit., p. 194

²⁹ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, op. cit., p. 186

³⁰ Cfr., M. Bascetta, *La libertà dei postmoderni*, Manifestolibri, Roma, 2004

³¹ Cfr., P. Palombo, *Heidegger e il pensare metafisico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001

³² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in G. Vattimo (a cura di), *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, p. 19

che sono. Da questo punto di vista tutti gli altri momenti di libertà appaiono solo come condizioni perché si porti alla luce questa libertà esistenziale che è la più profonda e che in nessun modo può essere oggettivata e generalizzata»³³. L'abbandono dell'essere originario, la paura di scegliere generano l'incapacità di percepire se stessi e il mondo, fino a giungere alla completa chiusura dinanzi al divenire della vita. Delegare la nostra libertà di scelta a strumenti tecnologici nasconde il pericolo più profondo di mozzare l'io della sua capacità e possibilità di individuarsi, ovvero, di operare in funzione del sé, il quale è «un'entità sopraordinata all'io cosciente. Esso abbraccia non solo la psiche cosciente ma anche la psiche inconscia, ed è quindi, per così dire, una personalità che anche noi siamo»³⁴. Smarriti tra illusioni e abbagli dell'esistenza contemporanea, gli individui perdono il contatto con la vita, con se stessi divenendo nevrotici plasmatori di nuovi mondi e modi attraverso cui poter rintracciare una qualche forma di autenticità, di unità che è totalità. La perdita del sé si sostanzia proprio in quella che Jung definisce la *hybris della coscienza*, ovvero, la tracotanza della coscienza³⁵, la quale si pone come principio assoluto che pretende di obliare quella parte inconscia e fondamentale per la libertà umana³⁶. Del resto, la creazione di un chip sottopelle per delegare qualsiasi scelta – anche esistenziale – alla macchina è espressione dell'exasperata razionalizzazione compiuta dall'uomo tecnologico. Egli – costantemente proteso verso la ricerca di un luogo sicuro – si affida alla propria ragione e a tutto ciò che essa può generare e controllare,

³³ K. Jaspers, *Chiarificazione dell'esistenza*, Utet, Torino, 1978, p. 654

³⁴ C. G. Jung, *Ricordi, sogni e riflessioni*, Rizzoli, Milano, 2008, p. 477

³⁵ Cfr., S. Harris, *Free Will*, Free Press, New York – London, 2012

³⁶ Cfr., C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012

rimuovendo una parte di sé essenziale per l'attuazione autentica della propria personalità, dell'esistere che è sostanzialmente un accadere e non una semplice datità. Del resto, «è proprio nei momenti di dubbio che noi abbiamo la percezione di esistere: quando accettiamo il rischio della scelta tra soluzioni contraddittorie sentiamo che l'anima vive»³⁷, e che la Parca Lachesi ha concluso il suo compito.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

³⁷ A. Carotenuto, *Eros e Pathos*, Bompiani, Milano, 2001, p. 397