

Giacomo Lampredi

Il mio braccio è un ramo: l'ecologia della mente tra estensione del corpo e intreccio con il mondo

Introduzione

Il saggio è finalizzato alla discussione della teoria dell'autopoiesi nella sua versione "enactive" (Varela et al, 1992) e le sue possibili implicazioni per lo studio dei fenomeni ecologici, tecnologici, artistici e soggettivi all'interno della realtà sociale. L'introduzione di idee che provengono da questo approccio è propedeutica a un'analisi della soggettività come fenomeno emergente profondamente intrecciato con la propria ecologia. Nel secondo e terzo paragrafo, in particolare, saranno "operativizzate" alcune argomentazioni sottolineando la circolarità acausale nella relazione tra soggetto e mondo. Tramite l'analisi del corpo come "struttura dell'esperienza" verranno, inoltre, introdotti i concetti di "estensione" e "incorporazione" intesi come fenomeni di intreccio con il mondo.

In seguito, introdurremo alcune idee che provengono da Walter Benjamin (2012) e Niklas Luhmann (1990) riguardo al concetto di "medium", descrivendolo come il *modo* in cui si configura la percezione umana. Esso è il frutto di forme storiche diverse che racchiudono l'insieme di tutte le condizioni tecniche e artificiali, capaci di filtrare, modulare e deviare la percezione sensibile in modi diversi. Le argomentazioni discusse in questo articolo, oltre a problematizzare il concetto di soggetto e di identità, implicano radicali trasformazioni di analisi per quanto riguarda l'ecologia, la tecnologia e le pratiche artistiche nella loro funzione sociale e cognitiva.

Il saggio, pur non ambendo all'esaustività degli argomenti trattati, intende suggerire idee e spunti di riflessioni riguardo al "medium" come strumento epistemologico "enattivo". Nel saggio verranno indicati i domini relazionali dove si sta rendendo sempre più evidente il superamento della cornice "antropocentrica", avvicinandosi così a una soggettività ibrida e cosciente del proprio intreccio con il mondo ecologico e tecnologico (Marchesini, 2002).

Approccio enactive alla cognizione: una nuova visione dell'uomo

L'enattivismo è la prospettiva post-costruttivista che ha il suo focus nella co-emergenza tra agire umano e ambiente, perché crede che sia all'interno di questa relazione che vada indagata la cognizione e la vita dell'uomo in generale (Thompson, 2008). La capacità di comprensione e di produrre significato deriva sicuramente dalla struttura cognitiva dell'organismo e dalla sua chiusura operativa, ma le modalità con cui esse sono governate sono frutto della storia sociale, culturale e più ampiamente ecologica in cui il soggetto è incorporato (embedded).

Dal punto di vista scientifico l'approccio è erede della *teoria dell'autopoiesi* (Maturana; Varela, 1985), con cui intendiamo la particolare capacità di un sistema di auto-prodursi, definendo i suoi stessi confini. Il sistema autopoietico è quindi auto-organizzato attraverso i suoi programmi e codici distintivi interni, tramite i quali l'organismo è in grado di rispondere ai cambiamenti dell'ambiente tramite l'omeostasi (Maturana e Varela, 1980). *L'autopoiesi* è la capacità del sistema di riprodurre sé stesso e la rete di processi che produce i suoi stessi componenti¹. Un sistema complesso adattivo secondo molti commentatori è tale solo se risponde ai criteri autopoietici di auto-organizzazione.

L'approccio enactive alla teoria dell'autopoiesi approfondisce l'intreccio tra l'autonomia dell'organismo e il mondo ecologico. L'"*accoppiamento strutturale*"² tra soggetto e mondo non è semplicemente uno scambio di informazioni tra due termini distinti, ma è l'emergenza di una *nuova unità* che è sostenuta dall'accoppiamento del soggetto con il mondo (Varela et al, 1992).

Questo significa che fenomeni come la cognizione, l'emozione e l'azione non sono fenomeni che possono essere studiati unicamente nel soggetto, ma sono *fenomeni emergenti* che si producono nell'*accoppiamento strutturale* tra soggetto e mondo.

Quello che si intende sostenere è che l'uomo è condizione necessaria ma non sufficiente per il verificarsi del fenomeno che chiamiamo "co-

¹ Esempi di sistemi autopoietici sono gli organismi monocellulari, gli organismi animali e gli organismi vegetali. Negli anni questa teoria è stata usata per analizzare oggetti di analisi diversi rispetto all'origine, come le relazioni di coppia e le società moderne. Paul Watzlawick (1971) ad esempio ha introdotto questo concetto nella psicoterapia sistemico-relazionale e Niklas Luhmann (1990) lo ha introdotto nella sua sociologia strutturale per spiegare l'auto-riproduzione della società moderna.

² Secondo la teoria l'approccio enactive alla teoria dell'autopoiesi, un sistema vivente si *accoppia strutturalmente* attraverso interazioni ricorrenti, con il proprio ambiente (sia esso fisico o sociale). Ciascuna di queste interazioni innesca cambiamenti strutturali nel sistema. Ad esempio, la membrana di una cellula incorpora continuamente sostanze che provengono dall'ambiente e il sistema nervoso di un organismo a ogni percezione modifica la propria connettività.

gnizione”, deve infatti essere presente anche il mondo e i suoi elementi. Come già diceva Franz Brentano a proposito del concetto di *“intenzionalità”*, non c’è percepire senza il percepito e non c’è il piacere senza l’oggetto verso il quale questo piacere è rivolto. L’enattivismo sottolinea come tutti gli organismi (compreso l’uomo) siano parte dell’ambiente e quanto l’ambiente sia parte costitutiva dei fenomeni psichici e cognitivi. Seguendo il pensiero di Maurice Merleau-Ponty (2003), questa impostazione epistemologica si allontana in maniera decisa da qualsiasi filosofia e scienza che sostenga il primato del soggetto sul mondo. In questa prospettiva epistemologica i fenomeni vitali come l’esperienza e la cognizione, ma anche il piacere e il dolore, sono *co-emergenze* (fenomeni relazionali) tra organismo e mondo. Sono fenomeni relazionali e come tali non è possibile localizzarli in un luogo specifico.

Il costruttivismo della teoria enactive spiega bene come l’organismo generi l’ambiente che andrà ad interpretare ma allo stesso tempo ne è forgiato. Soggetto e oggetto in questa prospettiva si specificano e generano a vicenda ed è impossibile (oltre che controproducente) tentare di capire quali dei due venga prima. Questa visione dell’uomo come vedremo può avere conseguenze etiche, politiche, artistiche e soggettive molto importanti

L’approccio enactive, sviluppato da Francisco Varela (già autore insieme a Humberto Maturana della teoria dell’autopoiesi) con Evan Thompson e Eleanor Rosch nel loro celebre *“The embodied mind”* (1992) è fortemente debitore nei confronti del pensiero ecologico di Gregory Bateson e della fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty, oltre che della già citata teoria dell’autopoiesi.

Bateson nel 1972 già si chiedeva dove si trovava quel fenomeno che noi chiamiamo “mente”, arrivando alla conclusione che la mente non è semplicemente nel cervello o nel sistema *“cervello+corpo”* ma nel più ampio sistema *“uomo+ambiente”*. Questo implica vedere questi due termini come facenti parte del medesimo sistema, in grado di creare una mente che è una costanza nella relazione tra organismo e ambiente (Bateson 1972). È l’ecologia che sopravvive ed evolve, i due termini (organismo e ambiente) effettivamente sono adattivi, ma se tutto il problema si esaurisse sotto forma di problema di adattamento non ci potrebbe essere nessuna patologia del sistema (Bateson, 1972).

Salvare la relazione tra organismo e ambiente significa che la relazione viene mantenuta mediante cambiamenti costanti in entrambi i termini di questa relazione. Qualsiasi cambiamento adattivo in uno dei due termini, se non è corretto da qualche cambiamento nell’altro, metterà sempre a repentaglio la relazione tra i due. L’idea innovativa è che l’organismo e l’ambiente si affermano l’un l’altro e nessuno dei due può sopravvivere senza l’altro, poiché anche l’ambiente è costruito nelle sue caratteristiche

tramite la cognizione dell'organismo³. Questo è molto simile quanto affermato da un altro precursore dell'approccio enattivo, che è il filosofo fenomenologico Maurice Merleau-Ponty. Egli dice:

Le proprietà dell'oggetto e le intenzioni del soggetto non soltanto si mescolano, ma costituiscono addirittura una nuova unità. Quando l'occhio e l'orecchio inseguono un animale in fuga, nello scambio degli stimoli e delle risposte è impossibile dire chi ha cominciato prima. La forma dell'eccitante è creata dall'organismo stesso, dal suo modo particolare di offrirsi alle azioni dell'ambiente esterno. È lui che sceglie nel mondo fisico gli stimoli ai quali sarà sensibile. L'ambiente (umwelt) si costituisce nel mondo secondo l'essere dell'organismo, restando inteso che l'organismo può sussistere soltanto a patto di trovare nel mondo un ambiente adeguato. (1945)

Bateson era in anticipo sui tempi poiché le scienze cognitive rimasero bloccate sul problema mente-corpo e sulla distanza epistemologica tra mente e materia, creando divisione tra esperienza soggettiva e processi cognitivi. Secondo l'enattivismo noi non percepiamo la realtà in modo passivo ma attraverso la continua attività corporea e l'*affettività* (emozioni, sentimenti e stati d'animo), che è la modalità primaria con cui l'organismo attribuisce significato al proprio ambiente, con la conseguente non neutralità. L'azione è il luogo in cui soggetto e ambiente si incontrano e si co-specificano, in un processo definito "*accoppiamento strutturale*", dove entrambi si trasformano per acquisire configurazioni compatibili con l'altro. L'accoppiamento strutturale è frutto di una continua ricorsività tra fare e conoscere, prevedere e verificare. L'azione si pone all'inizio e alla fine del processo di conoscenza, implicando un superamento del modello computazionale lineare classico (informazione-elaborazione-decisione-azione).

L'azione è una relazione tra soggetto e ambiente (ma anche tra soggetto e soggetto) che dà vita a una struttura unitaria e complessa, che vive e si trasforma tramite reciproche interazioni degli elementi coinvolti. Nell'interazione l'individualità non si estingue ma innesca un movimento di co-evoluzione.

La visione della mente enattiva si inserisce nel dibattito in filosofia della mente tra internalisti e esternalisti: I primi sostengono che la mente dipenda solo da attività interna del sistema nervoso, i secondi rifiutano invece una separazione tra mondo esterno e soggettività. Il concetto di mente estesa è stato introdotto nel 1998 da Andy Clark e David Chalmers nel loro famoso articolo "*The Extended Mind*", dove viene descritto

³ L'ambiente infatti non ha caratteristiche implicite ontologicamente, ma esse sono frutto della costruzione del soggetto.

l'esperimento mentale in cui due individui, Inga e Otto, devono recarsi in un luogo conoscendo l'indirizzo. Inga utilizza la memoria, ma Otto è affetto da morbo di Alzheimer e ha bisogno di un taccuino per annotare le informazioni. L'idea innovativa è stata concepire il taccuino di Otto come un elemento del processo mentale, attraverso di esso infatti ha potuto avere la stessa informazione di chi, come Inga, utilizza la memoria. Nonostante l'idea innovativa per i fautori della mente estesa la mente fenomenica rimane interna al cervello, Chalmers (2009) crede che possono essere estese solo le componenti non fenomeniche (non coscienti) degli stati mentali.

L'enattivismo in questo senso non è né externalista né internalista e critica in ugual modo queste due prospettive, in quanto entrambe non riconoscono che i fenomeni mentali sono *emergenti* e avvengono nella *relazione* tra mondo e percettore. Ciò che accade rigorosamente nella testa non conta mai come processo cognitivo, ma solo come partecipazione in un processo cognitivo che esiste come relazione tra sistema e ambiente. Ciò che avviene nel sistema nervoso è certamente importante, ma sarebbe confusione logico-categoriale pensare che i processi mentali siano identificabili soltanto all'interno di esso, in quanto i neuroni non sentono e non pensano, ma sono le persone e più in generale gli organismi che lo fanno. Pensare questo significherebbe negare la *produzione di emergenza* tra sistema e mondo con la conseguenza di studiare solo uno di questi due termini. Unità di analisi di questo articolo è quindi la relazione (emergenza) tra l'organismo e il mondo, perché abbiamo motivo di credere che sia in questo dominio che vadano cercati i fenomeni cognitivi e esperienziali.

Come il mondo diviene soggettività

L'arte come vedremo, secondo questo approccio ha una profonda convergenza con i concetti di esperienze, idee e soggettività. *L'esperienza* è l'accoppiamento strutturale tra mondo e soggetto, o meglio, l'esperienza è ciò che rimane di questo accoppiamento. Anche Pierre Bourdieu ha sostenuto l'importanza dell'esperienza come mediatrice tra il mondo soggettivo e il mondo oggettivo (1980). Ma l'esperienza intesa come momento in cui interviene la percezione intuitiva immediata di un sentimento o di un'emozione, può essere vista anche come la piattaforma dove si sedimenta il significato.

Il significato che i soggetti conferiscono all'esperienza in questa sede verrà chiamato "*idea*", poiché già Platone utilizzava questo termine per

descrivere una rappresentazione intesa come “mappa”⁴. Esperienza e formazione di idee (mappe) sono due momenti diversi⁵ che hanno una loro relazione per determinare sentimenti, significati e decisioni. Quello che qui si intende sostenere è che la produzione di senso (sensemaking), sia essa emozionale o decisionale, è conferita in base alla *storia delle idee* del soggetto, intese come mappe dell’esperienza (accoppiamenti strutturali). Possiamo dire che queste idee siano la coscienza e la storia dell’uomo stesso e sarà in base a questo che l’uomo istaurerà relazioni particolari con l’ambiente ecologico e sociale e prenderà decisioni in base ad esse.

Questo è molto simile al concetto di “*ecologia delle idee*” di Bateson (1972): per Bateson anche le idee formano un sistema complesso instaurando relazioni tra loro, ma non tutte le idee hanno la stessa importanza. Ci sono delle idee così dette “*nodali*” che hanno la funzione di sorreggere l’intera impalcatura delle idee, esse sono la piattaforma in cui si sedimentano e si creano i *valori*, e hanno un potere legittimo di influenzare la produzione di senso dell’esperienza più di quanto non facciano le altre idee (periferiche).

Descriviamo quindi l’*esperienza* e l’*idea* come due momenti distinti del sensemaking: il primo è un elemento *statico* nella memoria del soggetto, l’evento è realmente accaduto o frutto di un racconto e diventa oggetto di interpretazione. L’*idea* è invece il significato che i soggetti danno all’esperienza passata, che a differenza dell’esperienza, non è statica, ma è sempre un elemento *dinamico* la cui qualità può cambiare anche da nuove esperienze. Karl Weick (2014) sostiene che il sensemaking può essere conferito solo a posteriori⁶ questo significa che ogni volta che il soggetto “*poserà lo sguardo*” sui suoi vissuti, essi potranno cambiare radicalmente, perché il nuovo sguardo sarà carico di nuove esperienze e nuove idee che conferiranno nuovo colore (cognitivo e emotivo) all’esperienza vissuta. Quanto detto può essere ben rappresentato dal diagramma circolare nella illustrazione 1:

Come possiamo vedere nel grafico, il processo descritto in questo paragrafo non ha un’inizio e una conclusione, ma è un processo cognitivo e vitale sempre in atto. La capacità del soggetto di “*accoppiarsi*” con il mondo

⁴ La mappa sta al territorio come le rappresentazioni stanno alla realtà. Le rappresentazioni sono in questo senso “*mappe*” della realtà, ma non sono esse stesse la realtà (Korzybski, 1933). In questo modo la relazione tra ontologia ed epistemologia può essere ben rappresentata dalla metafora della mappa.

⁵ Questi due concetti (esperienza e idea intesa come significato conferito) sono dei costrutti euristici e come tali la loro distinzione è finalizzata a scopi analitici. È infatti difficile per un osservatore riuscire a vedere dove finisce uno e inizia l’altro. I due concetti sono profondamente connessi e correlati.

⁶ Ma anche altri autori prima di lui come Harold Garfinkel e in modo più debole Alfred Schutz.

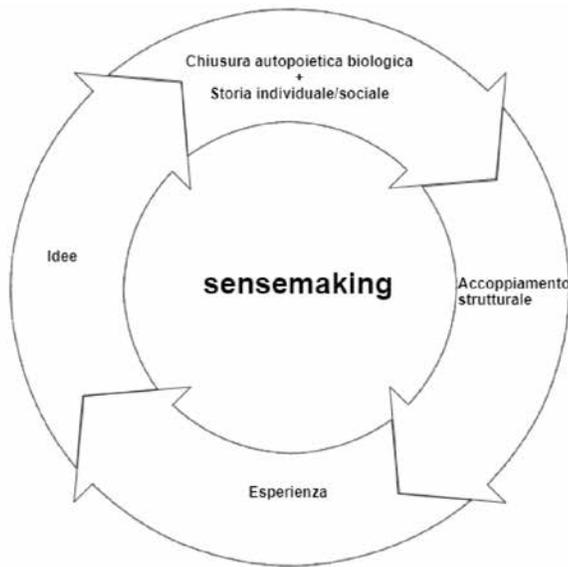


Illustrazione 1: Rappresentazione circolare del sensemaking

è frutto in parte delle suoi codici costitutivi autopoieticamente determinati e in parte al particolare bagaglio di significati (idee) che esso ha maturato. In base a questo il soggetto selezionerà nell'ambiente culturale e ecologico gli elementi con in quale otterrà esperienza (mediazione tra oggettivo e soggettivo). Il soggetto attiverà quindi tutto il suo bagaglio di significati noti e "archiviati" per la produrre significato su quella esperienza.

Possiamo quindi vedere che il mondo culturale, ecologico e tecnologico entra a far parte tanto quanto il soggetto nel processo di sense-making. Il soggetto che stiamo qui delineando è ovviamente un'idea di soggetto costruttore delle proprie interazioni con l'ambiente e i suoi simili. La quantità e la qualità dell'interazione con il mondo non è codificata nell'individuo, ma è frutto di condizioni storiche, tecnologiche e ambientali che si modificano nel tempo e nello spazio.

Incorporazione e estensione

La teoria enattiva consente che il sistema vivente possa includere risorse e processi oltre il corpo proprio, ma occorre qui distinguere ciò che *estende* (come penne, forbici, computer) e ciò che viene *incorporato* dal corpo (come le protesi) e ne cambia la percezione. Le risorse ambientali che incorporiamo ottengono "trasparenza" (Thompson, 2008), il mondo

è vissuto attraverso loro. Evan Thompson, uno dei fondatori della teoria enactive insieme a Francisco Varela, porta come esempio di distinzione tra incorporazione e estensione due personaggi resi famosi dal cinema di Tim Burton: *Sweeney Todd* e *Edward mani di forbice*⁷. Sweeney Todd è l'esempio di risorse ambientali strumentali che vengono incluse nel processo mentale, mentre Edward mani di forbice è l'esempio di incorporazione intesa come trasparenza sul mondo.

Edward mani di forbici non percepisce le sue mani, ma sono le mani a fargli percepire il mondo e attraverso di esse avviene la produzione di senso. Le protesi fanno ora parte dell'unità del corpo e grazie a esse la produzione di senso avviene in maniera diversa dal modo in cui avverrebbe luogo in loro assenza.

La differenza analitica dei concetti di estensione e incorporazione sta nello sperimentare il corpo come oggetto (estensione) o come soggetto (incorporazione) (Legrad, 2006). Il corpo come soggetto è la modalità con cui viene governata la struttura dell'esperienza, poiché l'esperienza viene da esso. Il corpo come oggetto è invece qualcosa di cui si fa esperienza e non ottiene quella "trasparenza" con cui è possibile guardare il mondo nell'incorporazione. La differenza analitica tra i due concetti è molto labile e sostenuta quasi unicamente dal concetto di "trasparenza", tuttavia tale differenza è utile allo scopo dell'analisi tecnologica delle potenzialità cognitive umane. Già Merleau-Ponty diceva che il bastone del cieco non è una semplice estensione, ma è esso è parte del cieco in tutta la sua trasparenza e struttura di esperienza.

Inoltre questi due concetti non sono prerogativa della specie umana, poiché anche alcuni primati e altri mammiferi dimostrano una particolare capacità di estensione tramite legni e foglie. Inoltre, Di Paolo (2008) riporta che anche alcuni insetti possono respirare sott'acqua intrappolando bolle d'aria con minuscoli peli nell'addome. Le bolle formano un sottile strato permanente d'aria intorno al corpo e fungono da branchie fisiche.

Nicholas Georgescu-Roegen, padre della Bioeconomia, in tempi non sospetti riguardo al dibattito tra "estrenalisti" e "internalisti" sviluppò alcune riflessioni sul fatto che ciò che differenzia l'uomo dalle altre specie, non è quella di comunicare o vivere in società (quello lo fanno anche le formiche), ma la capacità che ha l'uomo di generare e mantenere organi da lui definiti "esosomatici" (2003). Lo sviluppo di questi organi artificiali strumenti come forchette, computer, bastoni sono strumenti di cui l'uomo non è dotato dalla nascita. Prendere un bastone per far diventare

⁷ Sweeney Todd e Edward mani di forbice sono due personaggi entrambi interpretati dall'attore statunitense Johnny Depp. Il primo è un barbiere assassino molto abile nell'uso del rasoio (estensione), il secondo è un ragazzo artificiale che ha delle forbici al posto delle mani (incorporazione).

il braccio più lungo serve a estendere e amplificare l'interazione che il nostro corpo ha con l'ambiente.

Ma le nostre riflessioni ci portano oltre il pensiero di questa "vita esosomatica", ci portano a riflettere su estensioni che possiamo definire "endosomatiche". La scienza e la tecnologia attuale consentono a l'uomo non solo di estendere il proprio corpo attraverso gli oggetti, ma anche di diventare un "nuovo corpo" tramite l'incorporazione di organi artificiali che diventano la struttura su cui si sedimenta l'esperienza.

Il medium: una tazza di thè con Walter Benjamin e Niklas Luhmann

La discussione dei processi mentali condotta in questa sede può essere meglio compresa tramite alcuni concetti che provengono dal pensiero di Walter Benjamin. Benjamin pensava che le impressioni visive dell'uomo non fossero determinate solo da costanti naturali e fisiologiche, ma anche da variabili storiche. Non si può parlare di esperienza in termini a-storici (sovraistorici), poiché era fortemente convinto che sono le condizioni a determinare ciò che è visibile, sensibile e esperibile (2012).

Benjamin racchiude tutto questo nel concetto di "*medium*", descrivendolo come il *modo* in cui si configura la percezione umana, frutto di forme storiche diverse che racchiudono l'insieme di tutte le condizioni *tecniche* e *artificiali*, capaci di filtrare, modulare e deviare la percezione sensibile in modi diversi. Il medium in altre parole è per Benjamin l'insieme di forme di rappresentazione, dispositivi tecnici, media ottici (telescopio, stereoscopio), strutture architettoniche e anche le sostanze come l'hashish che possono provocare artificialmente alterazioni percettive. Anche l'esperienza umana che noi abbiamo descritto seguendo gli enattivisti come "*accoppiamento strutturale*" tra soggetto e mondo, risente delle forme storiche che organizzano la percezione umana. L'insieme di condizioni tecniche, produttive e sociali infatti non modifica solo l'esperienza, ma anche la disponibilità stessa dell'esperienza. Benjamin per descrivere l'insieme delle condizioni artificiali dell'esperienza umana utilizza il termine "*apparatur*" (fotografia, telefono, microscopio), termine forse scelto proprio per sottolineare il carattere "preparato" e intenzionale del mezzo (2012).

Il pensiero di Benjamin in questo senso è anche profetico su alcune riflessioni sviluppate da l'approccio enactive alla cognizione, come la distinzione sfumata tra oggettivo e soggettivo. Nel "*momenti esperienziali*" descritti da Benjamin (come il sogno, i giochi infantili, l'utilizzo di sostanze ecc.) l'opposizione epistemologica e ontologica di soggetto e oggetto sfuma, come sfuma quella di figura e sfondo, fino a identificarsi.

Gli apparatur non sono però elementi neutri di esperienza, gli oggetti non sono mai meri mezzi per raggiungere l'esperienza pura e sensibile.

Essi sono infatti sono carichi di soggettività e con essa la particolare visione del mondo del produttore. Essi se vogliamo, sono oggetti carichi di un codice ideologico che limita e delimita lo spazio e le modalità di utilizzo.

Niklas Luhmann⁸, sociologo e teorico dei sistemi autopoietici definisce il “*mondo*” come l’infinita molteplicità e complessità del reale, mentre definisce “*ambiente*” la delimitazione delle possibilità concretizzabili che si danno in una determinata situazione (1990). Quello che Luhmann chiama *ambiente* è l’effettiva selezione e realizzazione delle possibilità offerte dal contesto sociale, storico, ecologico e artificiale. Possiamo quindi vedere che gli “*apparatur*” di cui parla Walter Benjamin hanno il potere di selezionare arbitrariamente il campo di possibilità con cui il soggetto andrà a interagire.

Krauss in questo senso parla di “*medium*” come l’insieme di regole, convenzioni e automatismi che derivano dalla sostanza linguistica del mezzo usato, non tanto dalle sue caratteristiche materiali, quanto ai caratteri dell’uso pratico e istituzionalizzato che se ne fa e dalla forma che li viene conferita. Utilizzando anche il linguaggio di Luhmann possiamo intendere il *medium* come l’ambiente, inteso come spazio disciplinato di possibilità che si apre all’artista.

Esempi di “*reinvenzioni del medium*”⁹ sono le opere di Jackson Pollock, dove la colatura del colore sulla tela stesa a terra che prende la forma di un nuovo “*vettore fenomenologico*” (Krauss, 2005) che apre una nuova dimensione nell’esperienza del pittore e ribaltando le convenzioni figurative basate sulla verticalità.

Il concetto di “*reinvenzione del medium*” ha molte connessioni con l’analisi di Walter Benjamin discussa precedentemente, ma offre qualcosa in più: il *medium* non è solamente la forma dell’accessibilità alle forme sensibili storicamente e tecnologicamente determinate, ma è anche il prodotto e il risultato dell’*agency* dell’artista in quanto creatore di forme ibridate.

La delimitazione delle possibilità concretizzabili in ogni contesto è il risultato di molti fattori che retroagiscono sulle possibilità umane. Lo sviluppo di nuove tecnologie, nuove politiche, nuove possibilità artistiche e molto altro, retroagisce sull’agire stesso dell’uomo ampliando o limitando il suo campo di possibilità.

Una soggettività post-umanista e enattivista in questo senso è una soggettività che si riconosce come tale ed è consapevole del suo intreccio con le nuove tecnologie digitali e l’ambiente e riconosce la sua identità in questo intreccio. L’uomo nella storia è sempre stato profondamente intrecc-

⁸ Luhmann conosceva a fondo la teoria dell’*autopoiesi* ed è stato il primo ad applicarla in maniera sistematica ai sistemi. Tuttavia, nelle sue pubblicazioni non risultano citazioni degli ultimi lavori di Francisco Varela e del suo approccio enattivo all’*autopoiesi*.

⁹ Possiamo dire che il tema della “*reinvenzione del medium*” è presente anche nel “*manifesto Post-human*” di Robert Peperel

ciato con le tecnologie che creava, ma oggi la questione della soggettività e dell'identità comincia a spostarsi. Oggi, dice Katherine Hayes (1999) parlando del “*soggetto digitale*”, ci troviamo in circoli di retroazione con le tecnologie digitali che fa di noi degli “*ibridi*”.

La questione dell’*“ibridità”* sta emergendo in molti contesti sociali, non in ultimo le potenzialità che offre all’arte. Parlare di soggettività “enattive” (o Post-umane) significa parlare di soggettività conscie della loro ibridazione e che cercano in qualche misura di governarla espressivamente. Molti autori parlano di Marcèl Duchamp (e del suo “ready-made”) come primo artista concettualmente post-umano, inventando nuove forme di dichiarazioni espressive ponendosi al centro della questione estetica.

In molti casi molti la soggettività post-umanista è inconscia e non palese. Gabriela Galati (2017), ad esempio, in “*Duchamp meets Turing*” discute ampiamente “*Excellences e Perfections*” di Amalia Ulman: si tratta di una performance presa vita su Instagram nel 2014 dove una ragazza di provincia mette in scena una vita da vip tra hotel di lusso, vestiti sfarzosi e operazioni di chirurgia estetica¹⁰. Scoprendo che si trattava di una performance molti galleristi hanno deciso di esporre la sua opera, ma il fatto che alcune foto siano state semplicemente stampate e incorniciate e tolte dal contesto digitale fa dubitare della consapevolezza della sua creazione.

Negli scorsi secoli l’uomo era scarsamente consapevole delle “retroazioni” del suo agire, esso era frutto del caso e di condizioni sconosciute. Le nuove tecnologie creavano nelle aspettative mondi nuovi e idilliaci, ma in molti casi le retroazioni si sono rivelate distruttive proprio per l’uomo stesso. Il disastro ambientale e il problema ecologico è frutto proprio di questa mancata saggezza nelle retroazioni. Questo non significa che sia possibile una progettazione sociale efficiente e infallibile, ma solo che l’uomo è sempre più consapevole che qualsiasi cosa faccia nell’ambiente e nel contesto che lo ospita ci saranno delle retroazioni, ed esse possono essere in una qualche misura governate.

Antropocentrico ecologico e ecocentrismo ecologico¹¹: un problema epistemologico

Quanto detto fino ad ora dovrebbe essere sufficiente per delineare l’ambiente come elemento costituente di quel dominio relazionale che

¹⁰ La performance in quanto tale è una finzione. Gli hotel venivano utilizzati solo per le foto e i vestiti venivano comprati e restituiti.

¹¹ I due concetti sono frutto dell’analisi all’interno di una ricerca sociologica ancora non pubblicata condotta in provincia di Grosseto sul sensemaking (produzione di senso) all’interno di organizzazioni sostenibili.

è la mente. Vedere gli organismi come profondamente intrecciati con la loro ecologia porta a riflettere sulle conseguenze delle credenze di ordine epistemologico che governa le azioni umane.

Il fatto di avere degli stili di vita ambientalisti, non significa necessariamente essere consci e consapevoli di quanto detto finora. Si può essere ambientalisti e adottare comportamenti ecologicamente sostenibili ma che non modificano di fatto la visione dominante della relazione dell'uomo con le altre specie.

In questa sede si propone quindi il concetto di *antropocentrismo-ecologico* per intendere un ambientalismo che cerca di conciliare lo stile di vita dell'uomo con la conservazione dell'ambiente, ma con risultati deludenti, perché l'esercizio del benessere per questa prospettiva è più importante della salvaguardia delle altre specie

Con concetto di *ecocentrismo-ecologico* si propone invece di intendere un ambientalismo che vede la conservazione dell'ambiente nel suo complesso come *bene* indipendente dall'uomo (biocentrismo). L'uomo è solo una delle tante specie esistenti sulla terra e qualsiasi gerarchizzazione è arbitraria e fondata sulla presunta separazione tra uomo e ambiente. Il primo concetto ha le sue radici nella teoria dello *sviluppo sostenibile* che cerca accordi di mercato (quindi per definizione antropocentrici), mentre il secondo è concettualmente vicino alla bioeconomia, economia ecologia e teoria della decrescita, teorie ispirate al pensiero di Nicholas Georgescu-Roegen (2003).

L'*ecocentrismo ecologico* e l'*antropocentrismo ecologico* possono essere spiegati tramite l'ecologia delle idee di Bateson (1972) di cui abbiamo parlato sopra, in quanto pur condividendo l'idea di sostenibilità, questi concetti hanno connotazioni diverse in base ad altre idee nodali con il quale si accoppiano. Nei soggetti inclini a pensare l'uomo come al centro delle unità di analisi (Bateson direbbe unità di sopravvivenza) e al suo benessere irrinunciabile, possiamo vedere come essi siano vicini al concetto euristico di *antropocentrismo ecologico*. Invece i soggetti che hanno delle idee nodali basate sul sentimento di cura e comunione con l'ambiente tendono ad avvicinarsi al concetto euristico di *ecocentrismo ecologico*, cioè vedere l'evoluzione dell'ambiente nel suo complesso come fonte di salvezza non solo per l'uomo ma anche per altre forme di vita.

Questo significa che lo sviluppo di una sensibilità ecologica negli ultimi anni non significa necessariamente che ci sia una presa di coscienza dell'arbitrarietà della prospettiva antropocentrata, anzi in alcuni casi il concetto di ecologia è utilizzato per riaffermare i principi umanistici della cornice antropocentrica. Nell'*antropocentrismo ecologico* c'è stata effettivamente una scoperta delle retroazioni ambientali sull'uomo, ma le modalità di intervento di basano quasi unicamente sul cambiamento di in-put per modificare l'out-put. Il primato di intervento rimangono

quindi unicamente i bisogni dell'uomo e della sua capacità di sentirsi una figura privilegiata che emerge dalla nebbiosità dello sfondo.

Nell'ecocentrismo ecologico invece la distinzione tra *figura* e *sfondo* tende a sfumarsi fino a identificarsi. L'unità di analisi non è l'uomo e il suo ambiente, ma *il tutto evolutivo*, dove l'identità dell'uomo non è definita una volta per tutte ed è solo una delle tante unità di analisi epistemologicamente conoscibili.

Conclusioni: la natura della natura

L'uomo non può essere studiato separatamente dalle tecnologie digitali che ha prodotto, perché oltre a essere il prodotto della propria soggettività, esse retroagiscono producendo nuova soggettività, in una logica non-lineare e circolare. Questo negli ultimi tempi ha destato non poche preoccupazioni negli umanisti che vedono pericolosamente scivolare verso l'innaturale il futuro dell'uomo. La tecnologia sta trasformando l'uomo e la sua identità.

Le argomentazioni condotte fino a qui ci portano però a riflettere sulla presunta "naturalità" dell'uomo. Abbiamo detto che la mente dell'uomo non è ben delineata in nessuno spazio topologico predeterminato e non possiamo parlare dell'uomo senza parlare del suo mondo ecologico, sociale e adesso tecnologico. Abbiamo quindi motivo di credere che la "natura" dell'uomo abbia la sua continuità nella sua "cultura" e che non sia stabilita una volta per tutte (Morin, 1974).

Nel senso comune il *cambiamento* costituisce insieme alla *persistenza* (non cambiamento) una coppia di opposti entro cui indirizzare i valori. È necessario ridiscutere il concetto di cambiamento come opposto di persistenza. Bateson definisce la stabilità come "*uno stato di cambiamento che garantisce il persistere di alcune costanti necessarie*". Questo significa che il cambiamento è un fenomeno complementare alla stabilità (Bateson, 1979) e che è proprio cambiando che ha luogo la natura delle condizioni umane.

Il cambiamento inteso come retroazione della cultura sulla natura non è un processo lineare-causale, ma è il risultato di infinite retroazioni storiche della natura su sé stessa e della cultura su sé stessa, intrecciandosi l'un l'altra. Discutere di "*fissismo*" significherebbe discutere di una selezione arbitraria di che cosa è naturale per l'uomo e di come si possa mantenere continuità con le condizioni che lo rendono tale, ma questo sul lungo periodo potrebbe rivelarsi distruttivo. Le società umane possono governare i "feed-back" che ottengono dal mondo ecologico, tecnologico e relazionale-interno e sviluppare capacità adattive per mantenere le proprie condizioni di stabilità.

L'uomo in questa prospettiva non è più una entità autarchica e auto-referenziale (atomismo) ma l'uomo viene scoperto nella sua dimensione

dialogica. L'uomo si realizza attraverso la dimensione culturale (ibridante per definizione) e la dimensione ambientale. Accogliere l'alterità significa anche accogliere istanze che non sono specificatamente quelle dell'"umano", smarcandosi dall'antropocentrismo.

Dal punto di vista epistemologico-scientifico, possiamo dire che l'uomo nella storia è sempre stato in grado di decentrarsi, dalla prospettiva antropocentrata, in questo senso si parla infatti di "*natura controintuitiva della scienza*" (Marchesini, 2002)), perché se il mondo fosse veramente come appare alle nostre percezioni non avremmo bisogno di un apparato scientifico che ci riveli l'ontologia delle cose. In questo senso l'antropocentrismo è un ostacolo all'epistemologia, perché permette di assumere come "vere" delle premesse che non vengono dalla produzione scientifica, ma dal senso comune, confermandolo e dando l'illusione che la credenza sia "certificata" scientificamente. Questo è il paradosso della circolarità antropocentrata della scienza e di come le premesse non provate scientificamente fungano da "base sicura" per gli esperimenti che le confermeranno.

L'approccio enactive che abbiamo discusso precedentemente intende sottolineare come gli esseri umani e gli organismi in generale, non solo interpretano il mondo percepito, ma creano anche quello che andranno ad interpretare. Mondo e percettore in questo senso si specificano a vicenda formando una nuova unità. L'idea di un soggetto costruttore (e non interprete) del mondo nasconde nella sua ala il pericolo del nichilismo, quello che Francisco Varela (1992) chiamava l'"*ansia cartesiana*". Sembra che l'umanità in tutta la sua storia sociale abbia avuto bisogno dell'idea che esista un mondo dotato di caratteristiche predeterminate (una base sicura) e risposte preconfezionate alle sue domande, poiché abbandonare questo punto di riferimento fisso significherebbe scivolare nel nichilismo, soggettivismo e idealismo.

Un post-umanesimo che si rifaccia alle idee della teoria enactive, deve invece rendersi conto di come la cultura tecnologica e il mondo ecologico entrino a far parte della soggettività creando una nuova forma ibrida. I concetti di "estensione" e "incorporazione" dovrebbero essere discussi anche in termini di possibilità estetiche e utilizzati creando e "re-inventando" nuovi medium.

Bibliografia

- Barabasi A., *Linked*, Einaudi, Torino 2004.
 Bateson G., *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1979.
 Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1972.
 Benn S., Baker E., *Advancing Sustainability Through Change and Innovation: A Coevolutionary Perspective*, in "Journal of Change Management", 9, 4, 2009, pp. 383-397.

- Benjamin W., *Aura e choc*, Einaudi, Torino 2012.
- Berger P., Luckman T., *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1969.
- Bertalanffy L. von, *Teoria generale dei sistemi*, Isedi, Milano 1977.
- Bocchi G., Ceruti M., (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985.
- Bonaiuti M., *La grande transizione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- Bourdieu P., *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma 2005.
- Castells M., *Potere e Comunicazione*, Ube, Milano 2012.
- Ceruti M., *Introduzione a Von Foerster. Sistemi che osservano*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Di Paolo E., *Extended Life*, Springer Science+Business media 2008.
- Eriksen T.H., *Fuori controllo*, Einaudi, Torino 2016.
- Foerster H. von, *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma 1987.
- Georgescu-Roegen N., *Bioeconomia*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Lhumann N., *Sistemi sociali*, il Mulino, Bologna 1990.
- Lhumann N., *Struttura della società e semantica*, Laterza, Bari 1993.
- Maturana H., Varela F., *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985.
- Maturana H., Varela F., *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987.
- Morin E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Bompiani, Milano 1974.
- Musso M.G., *Il sistema e l'osserv-attore*, FrancoAngeli, Milano 2008.
- Polanyi K., *La sussistenza dell'uomo*, Einaudi, Torino 1981.
- Siebenhüner B., Arnold A., *Organizational Learning to Manage Sustainable Development*, in "Business Strategy and the Environment", 16, 2007, pp. 339-353.
- Stead W.E., Stead J.G., *Can Humankind Change the Economic Myth? Paradigm Shifts Necessary for Ecologically Sustainable Business*, in "Journal of Organizational Change Management", 1994, 7, 4, pp. 15-31.
- Thompson E., *Making Sense of Sense-Making. Reflections on Enactive and Extended Mind Theories*, Springer science+Business media, 2008.
- Varela J.F., Thompson E., Rosh E., *La via di mezzo della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Watzlawick P., Beavin J.H., Jackson D., *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.
- Weick K., *Senso e significato nell'organizzazione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- Benjamin W., *Aura e Choc*, Einaudi, Torino 2012.
- Simmel G., *Il conflitto della civiltà moderna*, Edizioni Immanenza, Napoli 2014.
- Galati G., *Duchamp Meets Turing. Arte, modernismo, postumano*, Postmedia Books, Milano 2017.
- Hayles K., *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatic*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Marchesini R., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- Clarck A., Chalmers D., *The extended Mind*, Oxford University Press, 58, 1, 1998, pp. 7-19.
- Krauss R., *Reinventare il medium. Cinque saggi sull'arte d'oggi*, Mondadori, Milano 2005.

My Arm is a Branch. Ecology of Mind Between Extension of the Body and Interwining with the World

This article has the vocation of being a small place in which we can dialogue about the relationship between the enactive approach to cognition and the ecological humanism. The enactive approach underlines how the organisms create their own perceived world and interpret it. World and organism in this sense specify each other forming a new unit. The environment (even his organic components) is as important as the subject in determining experiences and ideas, because there would not be the phenomenon of perception without something to be perceived. The purpose of this article is to analyze how the natural world is influent in the formulation of experiences, memories that are transformed into artistic ideas that in turn are bound in their realization from the dependence to that natural world that has helped to generate them.

KEYWORDS: autopoiesis, enactive approach, bioeconomy, medium, ecology.