

L'ARTE, L'ESTETICA E I "CONFINI" DELLA MENTE¹

Pietro GAROFALO, Giusy GALLO, Felice CIMATTI

The theory of extended mind developed by Chalmers and Clark assumes that the boundaries of the mind do not coincide with the boundaries of the human brain. In this sense external supports can be considered as key components of our mental activities. One of the most important questions which arises from such theory is the following: what are the real boundaries of the extended mind? In this essay we try to answer this question regarding the aesthetic experience. In particular, we claim that a perceptual event turns into an aesthetic event due to the role of the external language, which extends an aesthetic event in an artificial implant.

1. Tra filosofia e neuroscienze: il caso della "teoria della mente estesa"

Aristotele afferma che «gli uomini hanno cominciato a filosofare per la meraviglia»². Il termine esatto utilizzato da Aristotele è *thàuma* che oltre a meraviglia, cui siamo soliti attribuire un'accezione positiva, sta a indicare «anche lo stupore attonito di fronte a ciò che è strano, imprevedibile, orrendo, mostruoso»³. Così, la filosofia nasce come specifica modalità di accostarsi al mondo e di farne esperienza. Da una parte, essa si configura come antidoto al terrore e al senso di insicurezza⁴ che deriva dalla nostra condizione umana di esser-gettati nel mondo o, come direbbe Heidegger, arrischiati⁵, dall'altro, è tensione verso il bello⁶ e, così, impresa teorica nel corso della quale l'uomo costruisce una sua propria comprensione del mondo, di sé stesso e del suo tempo storico.

Di conseguenza, se i primi filosofi si interrogavano sulla *physis* e tentavano di render conto razionalmente dei fenomeni naturali da loro osservati, o Tommaso rifletteva sul rapporto tra filosofia e religione in un'epoca segnata dal forte impatto sociale e politico del Cristianesimo, non deve sorprendere che oggi la filosofia debba confrontarsi con le

¹ Pietro Garofalo ha scritto i paragrafi 1, 2, 3; Giusy Gallo il paragrafo 5, Felice Cimatti il paragrafo 4.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982 b 12-26, Bompiani, Milano 2000.

³ Emanuele SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 2004, p. 7.

⁴ «Affermando che la filosofia nasce dalla meraviglia, Aristotele intende dire (...) che la filosofia nasce dal terrore provocato dall'imprevedibilità del *divenire* della vita. Conoscendo le "cause" del divenire, la filosofia rende prevedibile l'imprevedibile, lo inserisce nella spiegazione stabile del senso del mondo, e quindi appronta il *rimedio* contro il terrore della vita. (...)» (Ivi, p. 7).

⁵ Martin HEIDEGGER, "Perché i poeti", in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 257.

⁶ PLATONE, *Fedone*, 204b3, Bompiani, Milano 2000.

neuroscienze e le scienze sperimentali, laddove: «al culmine della storia dell'Occidente, l'altro grande strumento - l'altro grande rimedio contro il terrore - è l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esperienza»⁷. E questo non perché, come sostenuto da Hawking, la filosofia abbia abdicato alla scienza il suo proprio compito⁸, o perché oggi la scienza sia in grado di rispondere meglio alle domande poste dall'uomo. Ma perché la filosofia semplicemente non può non riflettere sui risultati che provengono dalle scienze sperimentali per indagare quello che è il suo obiettivo principale: offrire una concezione unitaria dell'uomo e del suo posto nel mondo. Ogni filosofia è in questo senso una antropologia. Le scoperte geografiche così come quelle astronomiche hanno da sempre segnato svolte epocali nel nostro immaginario collettivo. Così le neuroscienze rappresentano oggi la nuova frontiera dinanzi alla quale è posto lo sforzo conoscitivo dell'uomo.

Data la vastità e la complessità del rapporto tra neuroscienze e filosofia, in questo saggio prenderemo le mosse da un modello teorico specifico nel quale è possibile vedere direttamente in opera il loro intreccio: si tratta della *Teoria della mente estesa*. Questa teoria è particolarmente interessante per due motivi. Innanzitutto, perché mettendo in discussione un *topos* tradizionale della tradizione filosofica, ossia lo stretto legame tra mente e cervello, consente di riflettere su e problematizzare il concetto di "mente". In secondo luogo, proprio a partire da tale problematizzazione, consente di aprire nuovi orizzonti sul modo in cui considerare la specificità della natura umana. Il saggio è suddiviso in tre parti principali in una prima sarà analizzata la tesi centrale attorno alla quale si sviluppa la Teoria della mente estesa. In una seconda parte si considererà come l'arte e l'esperienza estetica in particolare ci consentano di concepire la nostra mente e i suoi confini. In una terza parte si rifletterà sulle conseguenze e implicazioni di una simile estensione.

2. La teoria della mente estesa e l'uomo-cyborg

La *Teoria della mente estesa* può essere fatta risalire alla pubblicazione di un articolo apparso su *Analysis* nel 1998 in cui i due autori, Andy Clark e David Chalmers, prendevano le mosse dalla seguente domanda: dove la mente si ferma e dove inizia il

7 Emanuele SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, p. 8.

8 «Come possiamo comprendere il mondo in cui ci troviamo? Come si comporta l'universo? Qual è la natura della realtà? Che origine ha tutto ciò? L'universo ha avuto bisogno di un creatore? La maggior parte di noi non dedica troppo tempo a preoccuparsi di simili questioni, ma quasi tutti di tanto in tanto ci pensiamo. Per secoli questi interrogativi sono stati di pertinenza della filosofia, ma la filosofia è morta, non avendo tenuto il passo degli sviluppi più recenti della scienza, e in particolare della fisica. Così sono stati gli scienziati a raccogliere la fiaccola nella nostra ricerca della conoscenza», Stephen HAWKING, Leonard MLODINOW, *Il grande disegno*, Mondadori, Milano 2011, p. 5.

resto del mondo? Una simile domanda presenta un tratto provocatorio e ha come obiettivo quello di mettere in discussione l'idea secondo la quale la nozione di mente sia coestensiva a quella di cervello⁹. Questa tesi di derivazione cartesiana nella sua versione aggiornata può essere così riassunta: se si può parlare di mente, allora la mente deve trovarsi da qualche parte, e non può trovarsi in nessun'altra parte se non nel singolo cervello.

Per mettere in discussione questo assunto, la strategia di Clark e Chalmers è difendere un externalismo attivo con cui viene sottolineato il ruolo decisivo svolto dall'ambiente e in particolare dagli artefatti nel meccanismo di funzionamento dei processi cognitivi che avvengono nel nostro cervello e a livello corporeo¹⁰. Questa tesi psicologica ha importanti ricadute ontologiche e metodologiche: da un punto di vista ontologico, viene meno il parallelismo tra mente e cervello, in base al quale se la mente è qualcosa non può se non trovarsi *dentro* il cervello; da un punto di vista metodologico, lo studio della mente umana non può più limitarsi a considerare cosa accade *dentro* il singolo cervello, come sostenuto dalle scienze cognitive classiche¹¹, ma deve prendere atto del ruolo decisivo dell'ambiente all'interno del quale un cervello e un corpo agiscono. A partire da questa prospettiva è la nozione di "mente" a subire una notevole variazione rispetto alla tradizione. Con "mente" non si intende più semplicemente qualcosa che è nascosto da qualche parte dentro di "noi", ma l'ambito di intersezione tra l'interno, vale a dire i processi organici, e l'esterno, al cui confine agisce un cervello.

La tesi di Clark presenta chiaramente dei punti in comune con un'ampia tradizione filosofica e antropologica¹² che, seppur in modi differenti, ha riconosciuto un ruolo centrale agli artefatti nel potenziamento della capacità cognitive umane. Clark intende sottolineare come, alla luce delle scoperte odierne e delle innovazioni tecnologiche, lo stretto legame tra biologia e tecnologia non è più solo un'ipotesi ma una verità scientifica¹³ che merita una maggiore considerazione:

⁹ Ciò non vuol dire che non ci siano stati modelli alternativi o che abbiano messo in discussione questa idea. Tra questi si possono ricordare Spinoza, Hegel, Marx, Wittgenstein.

¹⁰ Cfr. Marco T. LIUZZA, Felice CIMATTI, Anna M. BORGHI, *Lingue, corpo, pensiero: le ricerche contemporanee*, Carocci, Roma 2010.

¹¹ Per una veloce ricognizione sugli aspetti caratterizzanti le scienze cognitive classiche si rimanda a Massimo PIATTELLI PALMARINI, *Le scienze cognitive classiche: un panorama*, Einaudi, Torino 2008.

¹² I riferimenti chiamati in causa da Clark sono i seguenti: Leroi-Gourhan, Maurice Merleau-Ponty, Daniel Dennett, Bruno Latour, Jerome Bruner, Ed Hutchins, Don Norman, Lev S. Vygotskij.

¹³ Andy CLARK, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, UK (2003), p. 4.

I believe, however, that the idea of human cognition as subsisting in a hybrid, extended architecture (...) remains vastly under-appreciated. We cannot understand what is special and distinctively powerful about human thought and reason by simply paying lip service to the importance of surrounding structure. Instead, we need to understand in detail how brains like ours dovetail their problem-solving activities to these additional resources, and how larger systems thus created operate, change, and evolve.¹⁴

Per questa ragione Clark tenta in vari suoi articoli e libri di riflettere su esempi tratti dalla nostra vita quotidiana. Prendiamo l'esempio di una calcolatrice. Prima che fosse inventata i calcoli, si potrebbe dire, erano fatti a mente. Fare dei calcoli a mente ha evidenti svantaggi, dal momento che le difficoltà aumentano con l'aumentare delle quantità numeriche da calcolare. Con l'utilizzo della scrittura e, quindi, di un foglio e una penna, la capacità cognitiva del calcolare viene potenziata. Con una calcolatrice non soltanto è possibile fare calcoli sempre più complessi, ma soprattutto è possibile farli in un tempo molto più ridotto. A partire da questa considerazione Clark si chiede se la calcolatrice non possa essere considerata letteralmente una *parte esterna* del nostro cervello: essa infatti supporta, potenzia fino anche a sostituire quello che prima era un calcolo svolto all'interno di esso. Quel calcolo che prima veniva fatto dentro di noi "concentrandoci" su dei numeri, adesso viene fatto al di fuori di noi, mediante un supporto esterno. Inoltre, per eseguire un calcolo mentalmente, ad esempio l'operazione $19+36$, stiamo già utilizzando "mentalmente" delle cifre che ci aiutano a calcolare meglio; cifre che sono espresse in un certo modo storicamente determinato, in questo caso particolare ad esempio, cifre arabe e non romane. Lo stesso sistema di numeri, che utilizziamo per "pensare" meglio, è qualcosa che è stato prima inventato e che poi noi abbiamo appreso a usare nel tempo nel corso della nostra vita per potenziare le nostre capacità di calcolo. Lo stesso vale per le convenzioni linguistiche. Da qui il vantaggio e al tempo stesso il limite del nostro cervello biologico:

What, then, is the role of the biological brain, of those few pounds of squishy matter in your skull? The squishy matter is great at some things. It is expert at recognizing patterns, at perception, and at controlling physical actions, but it is not so well designed (as we'll see) for complex planning and long, intricate, derivations of consequences. It is, to put it bluntly, bad at logic and good at Frisbee.¹⁵

Tuttavia, proprio a partire da questi limiti è possibile sottolineare la sua più importante caratteristica, quella differenza specie-specifica che lo differenzia dai cervelli di altre specie animali: «is precisely their ability to enter into deep and complex relationships with non biological constructs, props, and aids»¹⁶.

14 *Ivi*, p. 33.

15 *Ivi*, p. 5.

16 *Ibidem*.

Due esempi consentono di cogliere la portata filosofica della tesi psicologica di Clark. Mettiamo il caso α : qualcuno mi chiede “sa che ora è?”, mi fermo, guardo l’ora sul mio orologio e do l’informazione che mi è stata richiesta. In questo caso è chiaro che quando il nostro interlocutore mi chiede se *conosco* l’ora, non mi sta chiedendo se riesco mentalmente a orientarmi nel tempo, ma se ho un orologio a portata di mano. In questa situazione io posso rispondere affermativamente perché mi basta guardare l’orologio che porto con me. Mettiamo invece il caso β : durante un quiz televisivo il presentatore mi chiede se conosco l’anno in cui il primo astronauta mise piede sulla luna. In questo secondo caso, invece, il presentatore e i telespettatori si aspettano che io *sappia* o meno l’informazione. La persona che mi fa questa domanda si aspetta che io in un qualche senso “guardando” e ricercando dentro la mia memoria sia in grado di ritrovare quell’informazione. Secondo Clark la differenza sostanziale tra α e β più che risiedere nella situazione descritta sta in un certo pregiudizio filosofico. Tale pregiudizio consiste nel ritenere, in linea con la tradizione cartesiana, che la mente sia una sostanza speciale rispetto al resto del mondo naturale. In questo senso la “mente” intesa come qualcosa di individuale e privato, proprio perché sta letteralmente dentro di me, rappresenta la linea di demarcazione tra me e il mondo. Il principale timore che sembrerebbe celarsi dietro questo tipo di descrizione cartesiana della mente è che se non c’è più questo distinguo allora l’uomo diviene una cosa tra le cose¹⁷.

L’individuazione di questo pregiudizio consente di valutare la portata e le ripercussioni filosofiche di una simile teoria psicologica. Non a caso Clark utilizza come suggestione quella dei cyborg, accostandola all’uomo. I cyborg sono organismi modificati che mediante protesi sono in grado di adattarsi a un certo ambiente. Nella sua radicalità, questo esempio sembra in un qualche modo tranquillizzarci, se pensiamo alla differenza che può intercorrere tra ognuno di noi e Robocop. In realtà Clark sottolinea come questa differenza sia soltanto apparente, in altre parole, più formale che sostanziale. L’uomo-cyborg non è, infatti, soltanto un organismo in cui dei dispositivi tecnologici sono impiantati in modo invasivo e visibile, ma lo è già un uomo nel quale queste protesi sono nascoste sotto la pelle o sono poste in profondità, come nel caso di una valvola cardiaca. Non è qualche pezzo elettro-meccanico impiantato nel nostro organismo, come un braccio meccanico, a renderci dei cyborg, noi lo siamo perché disponiamo di strumenti e manufatti che ci consentono di sgravare la nostra mente e al tempo stesso di potenziarla. Nonostante lo sviluppo tecnologico degli ultimi due secoli abbia portato a

17 Nel caso di Cartesio è letteralmente così se si considera come gli animali erano considerati nei termini di vere e proprie macchine.

un vero e proprio salto tecno-evolutivo, la tesi di Clark è che siamo esseri già da sempre nati cyborg, siamo *natural-born* cyborg.

3. I “limiti” della mente estesa

Uno dei principali temi che questa teoria sembra aver posto è quello relativo al modo in cui considerare i “limiti” di una mente “estesa”. Fin dove una mente può estendersi? Nel sottolineare il ruolo determinante degli artefatti nei processi cognitivi umani, l'impressione è che il modello di Clark dia una grande importanza a qualcosa come gli strumenti esterni. Lo strumento è qualcosa di esterno che consente a un organismo di assolvere a un certo tipo di funzione. Esso consente di potenziare un'azione in vista di un fine come “fare un calcolo”, “costruire un palazzo”; in altre parole, consente di sgravare la mente umana, così come il corpo, dal compiere operazioni troppo complicate. Si pensi ai bracci meccanici utilizzati oggi in vari settori dell'industria manifatturiera. Così l'utilizzo dello strumento ha ripercussioni sullo stesso essere umano, dal momento che quest'ultimo, in base al tipo di strumenti che ha a disposizione, è portato ad affinare certe competenze e abilità a scapito di altre.

Esemplificativo di questa prospettiva strumentalistica è, ad esempio, il modo in cui è trattato il linguaggio. Quest'ultimo è trattato nei termini di qualcosa di disponibile nel mondo di cui la mente individuale può appropriarsi per poter svolgere compiti che, senza questo “strumento”, non sarebbe in grado di svolgere o che comunque svolgerebbe con grande fatica. Secondo Rousseau di molte idee «siamo debitori all'uso della parola», questo lo induce a riflettere su «quanto la grammatica eserciti e faciliti le operazioni dell'intelletto»¹⁸. Se una calcolatrice ci consente di calcolare più facilmente, una lingua storico-naturale è qualcosa che ci consente di pensare meglio, estendendo oltremodo i confini della nostra mente.

Tuttavia, proprio la sfida lanciata dalla teoria della mente estesa, ossia la domanda riguardo a fin dove finisce la mente e dove inizia il mondo, consente di problematizzare il concetto stesso di “protesi” e così di confine. Oltre al linguaggio, anche le varie istituzioni, che rinviano a una struttura ben più complessa di un artefatto, consentono di forzare ulteriormente questo limite. Dal momento che, seguendo la definizione di Mead, «sono forme organizzate di attività sociale o di gruppo: forme organizzate in modo tale che i membri della società possono agire adeguatamente e socialmente, assumendo gli atteggiamenti di altri nei confronti di queste attività»¹⁹ esse sembrano svolgere una funzione chiaramente cognitiva come quello del *problem-solving*.

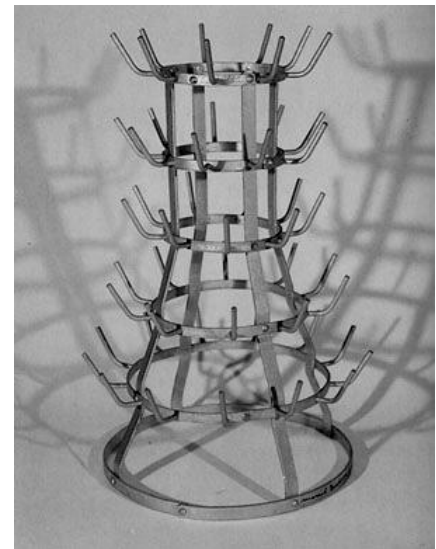
¹⁸ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Origine della diseguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 52.

¹⁹ Georg H. MEAD, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2013, p. 334.

Questa considerazione *più ampia* dei confini della mente ha portato molti critici a riconoscere i “limiti” della mente estesa di Clark²⁰. Tra i modelli che hanno posto l’accento sulla possibilità di riconsiderare in modo ancor più esteso la mente, è suggestivo ai nostri fini il parallelismo proposto da Crisafi e Gallagher tra la teoria di Clark e la teoria hegeliana dello spirito oggettivo²¹. L’accostamento tra questi due modelli teorici, reso possibile anche dall’ambiguità del termine tedesco *Geist* utilizzato tanto per “mente” quanto per “spirito”, consente una doppia operazione. Da un lato, di estendere la nozione di mente di Clark al punto da far rientrare al suo interno le varie forme dello spirito oggettivo hegeliano, includendo così la dimensione culturale e la realtà istituzionale, dall’altro, consente di ridare concretezza al concetto hegeliano di Spirito al di là di certe sue interpretazioni caricaturali. Ai fini della nostra trattazione, la proposta di Crisafi e Gallagher è particolarmente interessante dal momento che la religione, l’arte e la filosofia rappresentano le forme nelle quale si esprime lo Spirito assoluto. Il nostro obiettivo sarà quello di verificare in che modo si può intendere l’arte come una protesi della mente e quale ruolo essa svolge per una riconsiderazione dei limiti e la natura della mente umana.

4 L’estetica ai bordi della mente

Come sempre la questione più complessa, e sempre rimossa, è mettersi d’accordo su *di che cosa* si sta parlando. Il caso dell’arte è particolarmente interessante. In effetti, cosa si intende con arte? Quello che è conservato nei musei? Quello che in Occidente, da qualche secolo, ma non prima, è chiamato arte²²? Quello che fanno quelle persone, che gli esperti



²⁰ Tetsuya KONO, “Extended Mind and After: Socially Extended Mind and Actor-Network”, *Integr Psych Behav* (2014) 48, pp. 48-60.

²¹ Anthony CRISAFI, Shaun GALLAGHER: “Hegel and the extended mind”, in *AI & Soc* (2010) 25, pp. 123-129.

²² Molto interessanti al riguardo le critiche all’universalismo inconsapevole dell’estetica analitica contemporanea: cfr. Bence NANAY, *Aesthetics as Philosophy of Perception*, Oxford University Press 2016.

d'arte chiamano artisti²³? Invece di parlare genericamente, e imprecisamente, di arte parleremo qui di esperienza estetica, cioè di quella esperienza che non ha per oggetto un oggetto o un evento in vista di una possibile azione (come quando si osserva una mela per afferrarla e poi mangiarla), bensì una esperienza che ha la sua ragion d'essere in sé stessa. Come caso esemplare di *esperienza estetica* prendiamo un celebre *ready-made* di Duchamp, lo scolabottiglie del 1914 (qui accanto c'è una immagine di una replica del 1964, dal momento che l'oggetto originario sarebbe andato perduto alla fine della mostra in cui venne esposto, a Parigi, buttato via dalla sorella dell'artista perché considerato oggetto di nessun valore). Questo oggetto è un oggetto artistico, anche se non presenta nessuna delle caratteristiche usualmente associate agli oggetti d'arte: non è bello, non è il risultato di un lungo lavoro artigianale, non risponde a nessun 'canone' estetico. Soprattutto è un oggetto d'uso quotidiano, che ha una funzione utilitaristica precisa. Di per sé non ha nulla di "artistico". Il punto è proprio questo, un oggetto qualunque *diventa* artistico quando viene preso in considerazione in modo estetico. Duchamp ha svelato il segreto della funzione estetica. Non è l'oggetto che in sé è artistico, è il modo estetico di fare esperienza di un oggetto che lo rende artistico. Modo estetico che consiste nel prenderlo in considerazione di per sé, come semplice entità che si mostra al libero sguardo di qualcuno²⁴.

In questo lavoro si prende in considerazione il fenomeno estetico, allora, non quello subordinato di arte. Il nostro problema ora diventa: perché la mente estesa produce qualcosa come l'esperienza estetica? In effetti, se l'arte nel senso occidentale è un fenomeno non universale (gli animali raffigurati nella grotta di Lascaux - circa 16.000 anni fa - non erano oggetti artistici, ma molto probabilmente oggetti religiosi e magici; di fronte a quelle immagini l'uomo di Cro-Magnon non diceva "bello" bensì si faceva l'analogo del segno della croce dei cristiani di fronte all'immagine 'sacra' del Cristo in una chiesa), l'esperienza estetica invece è un fenomeno universale. La tesi di questo lavoro, infatti, è che l'animale umano, proprio perché la sua mente è estesa, è anche un *Homo hesteticus*.

²³ È la celebre, e controversa, tesi "istituzionale" dell'arte di George DICKIE; cfr. *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis* Ithaca, Cornell University Press, 1974.

²⁴ Siamo consapevoli che stiamo raccontando solo una parte di tutta la storia, perché non basta che Duchamp esponga uno scolabottiglie perché questo oggetto sia subito accettato come oggetto artistico. Questo passaggio richiede il consenso della comunità degli esperti, degli storici dell'arte, dei collezionisti, del pubblico e così via. Rimane il punto teorico fondamentale che dopo Duchamp l'artisticità di un oggetto non risiede, come a lungo si è creduto, dentro l'oggetto stesso, nella sua fattura o nel 'pregio' del materiale di cui è fatto. *È arte* quello che le persone che si occupano d'arte *ritengono* arte (cfr. Roberto TERROSI, *Storia del concetto d'arte*, Milano, Mimesis 2006).

Ritorniamo alla definizione di mente estesa: l'umano è quell'animale la cui mente non è circoscritta nei limiti della superficie corporea perché il suo sviluppo cognitivo e comportamentale richiede che la sua dotazione 'naturale' e 'innata' venga ampliata attraverso protesi esterne. Il caso più eclatante di protesi esterna che diventa supporto interno del pensiero è il linguaggio. Imparare a parlare, sostiene il più importante teorico della mente estesa, Lev Vygotskij, significa modificare radicalmente la struttura cognitiva e corporea dell'animale umano, che diventa ora capace di prestazioni che senza quell'innesto non avrebbe mai potuto neanche immaginare. C'è un aspetto, in particolare, che ci interessa, rispetto al tema dell'esperienza estetica. Torniamo allo scolabottiglie di Duchamp. Per vederlo come oggetto estetico (e quindi, in un secondo momento, artistico) occorre distogliere l'attenzione dalla sua funzione utilitaristica (serve per scolare le bottiglie dopo che sono state lavate internamente), e concentrarla solo sull'oggetto, sulla sua semplice costituzione visiva e materiale. Questo compito è, da un punto di vista biologico, molto complesso, se non impossibile. Nel mondo animale la percezione è sempre al servizio della sopravvivenza: per individuare predatori, nutrimento, possibili partner sessuali. Non si dà uno sguardo disinteressato nel mondo vivente. Non è un caso, come ha acutamente e scherzosamente detto una volta Giorgio Agamben, che l'unico animale che vada al cinema sia l'animale umano. Si va al cinema perché si va al cinema, non c'è una plausibile spiegazione evolucionistica dell'andare al cinema. Il punto è, ora: quali sono le pre-condizioni cognitive per potere osservare lo scolabottiglie di Duchamp come oggetto estetico, e non come strumento per una particolare attività pratica? È chiaro che il problema non è di tipo empirico o percettivo, non riguarda cioè la funzione biologica della percezione visiva, e nemmeno le caratteristiche materiali dell'oggetto. La funzione estetica non dipende da come è fatto il cervello ma da come il cervello di un particolare primate (*Homo sapiens*) viene fatto 'funzionare' da un dispositivo esterno, il linguaggio. La tesi di questo lavoro è che la funzione estetica sia il risultato in qualche modo inatteso che si produce quando il cervello umano è 'infettato' dal *virus*²⁵ del linguaggio²⁶. Il punto in questione è che per

²⁵ Cfr. Reiner SALVERDA, "Is language a virus? Reflections on the use of biological metaphors in the study of language", in E. M. UHLENBECK ed. *Productivity and Creativity: Studies in General and Descriptive Linguistics*, Berlin - New York, Mouton de Gruyter 1998.

²⁶ La tesi che proponiamo è in parte simile a quella presentata da Alva Noë in *Strange Tools: Art and Human Nature* (HILL and WANG, New York 2015). Tuttavia Noë sottovaluta il ruolo del linguaggio: «Seeing, according to the enactive or actionist position that I have been working out, is not something that happens in our brains, or anywhere else, for that matter; it is something we do, or make, or achieve. And like everything else we achieve, we do so only against the background of our skills, knowledge, situation, and environment, including our social environment» (pp. xi-xii). Non basta

vedere qualcosa, ad esempio uno scolabottiglie, come un oggetto estetico bisogna bloccare la 'normale' reazione visiva, quella del tutto naturale in un animale, secondo cui si presta attenzione a ciò, e solo a ciò, che ha un alto valore di *fitness*. Un predatore, una preda, un riparo, un partner sessuale. Tutto il resto passa inosservato, nel senso che l'apparato percettivo lo registra, ma non avendo alcuna importanza biologica, non c'è alcun bisogno di prestargli particolare attenzione. In questi casi la percezione (visiva) naturale vede senza guardare. Nota senza osservare. Al contrario, la percezione estetica

richiede proprio di prestare attenzione a ciò che non ha alcun valore biologico. Si tratta di prestare attenzione a ciò che naturalmente non attira l'attenzione. Proviamo a illustrare questo punto con le due immagini qui di seguito. Nella prima si mostra un 'normale' (e tragico, almeno per il topolino) evento percettivo, in cui un gatto, il predatore, cerca di afferrare con gli artigli un topolino, la preda. In questo caso



l'attenzione del gatto è letteralmente *trascinata* dalla vista del topo che sta inseguendo. È l'oggetto percettivo che 'controlla' il comportamento del gatto. In questo senso il gatto presta attenzione a ciò a cui *naturalmente* deve prestare attenzione, la preda. Il punto decisivo è che il gatto *non può non prestare* attenzione al topo. Con una importante precisazione; qui non si sta sostenendo che il gatto risponda in modo automatico alla vista del topo. La posta in gioco, in questo banale esempio, non è la libertà del gatto, bensì il fatto che, in quanto essere vivente, il gatto è naturalmente predisposto a prestare attenzione alle possibili prede (così come il topo è naturalmente predisposto a prestare la massima attenzione ai possibili predatori). Il problema non è la libertà o meno del gatto, quanto la libertà o meno del gatto rispetto a quello che attira la sua attenzione, che lo voglia o no. La posta in gioco è: chi o che cosa controlla l'attenzione del gatto? Nell'esempio successivo, invece, l'attenzione non è sull'oggetto percepito, in questo caso

sostenere che la percezione non è nella testa, si tratta anche di capire *come* sia possibile spostarla all'esterno della testa.

una mela, bensì sul fatto che si sta percependo qualcosa. L'attenzione, cioè, si concentra sullo stesso atto percettivo. La donna di questo evento percettivo non sta osservando la mela perché abbia fame, oppure perché sia interessata alla storia di Adamo ed Eva, o anche perché sia interessata alla mela da un punto di vista botanico. La mela la interessa soltanto *in quanto* mela, in quanto oggetto, con una certa forma e una certa tessitura cromatica. In questo senso si tratta di un *evento estetico*, cioè un evento percettivo in cui l'attenzione si concentra sulla stessa esperienza percettiva, sul fatto di vedere una mela. La questione teoricamente interessante, in questo esempio, è come faccia la donna a osservare la mela in questo particolarissimo modo, che non sembra rispondere ad alcuna motivazione biologica. È importante sottolineare questo punto: la donna osserva la mela non perché sia bella di per sé (qualunque cosa possa voler dire che una mela è bella di per sé), o perché sia gestalticamente attraente, o per ogni altra ragione di tipo evolucionistico o neurologico²⁷. Osserva la mela così come osserva lo scolabottiglie di Duchamp che abbiamo già incontrato. Non perché per qualunque ragione (biologica, evolucionistica, neurologica, percettiva) sia di per sé interessante, cioè meritevole di attenzione, al contrario, l'interesse per la mela è un *effetto* del fatto che la sta osservando. In questo caso l'interesse viene dopo l'osservazione, non prima. Veniamo al punto. La posta in gioco è chi controlla l'attenzione, se lo stimolo oppure lo sguardo. Per Vygotskij la conseguenza cognitiva principale dell'acquisizione di una lingua è proprio lo sviluppo della capacità di controllo dell'attenzione. Più in particolare, per Vygotskij quella che gli psicologi chiamano "volontà" non è altro che il processo mediato dal linguaggio esterno



attraverso cui un corpo animale arriva a controllare la 'propria' attenzione. Volontà = linguaggio esterno + attenzione interna: «introducendo il linguaggio nell'attività [pratica], la percezione del bambino cessa di essere legata

alle impressioni immediate dell'insieme [cioè della situazione percettiva]; nel campo visivo sorgono nuovi centri, fissati dalle parole, e legami tra i vari punti e tali centri; la percezione cessa di essere "la schiava del campo visivo" e, indipendentemente dal grado

²⁷ Cfr. Chiara CAPPELLETTI, *Neuroestetica. L'arte del cervello*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

di correttezza e perfezione della soluzione, il bambino percepisce e trasmette impressioni deformate dalla parola»²⁸.

Dapprima il bambino, come il gatto con il topo, osserva con attenzione ogni stimolo che naturalmente attiri la sua fluttuante attenzione; il bambino, cioè, osserva (per quanto si distraiga altrettanto facilmente) quello che è interessante al suo sguardo di bambino: oggetti colorati, che possono essere manipolati, che producono rumore, che si muovono e così via. Questa percezione non è estetica, proprio perché risponde a motivazioni funzionali. A un certo punto del suo sviluppo comincia a usare le parole del linguaggio esterno come mezzo interno per guidare la propria attenzione. Fra lo stimolo esterno e lo sguardo si frappone lo schermo delle parole che il bambino si dice, attraverso le quali guida le proprie azioni. Non è importante che cosa si dica, quel che conta è che si dica qualcosa. Queste parole spezzano l'immediatezza del legame fra stimolo e sguardo-azione corrispondente. A questo punto si crea lo 'spazio logico' perché il bambino possa prestare attenzione a qualcosa che, di per sé, non sarebbe interessante. Il processo esterno diventa un mezzo cognitivo interno. Immaginiamo la situazione di un bambino che accompagni un adulto in un museo in cui è esposto lo scolabottiglie di Duchamp. Il bambino vorrà toccare l'oggetto, oppure noterà la somiglianza con qualche altro oggetto simile. L'adulto, tuttavia, gli dirà per esempio che quell'oggetto non si può toccare. Ancora una volta non è importante cosa precisamente dica l'adulto, quello che conta è che l'adulto, cioè il linguaggio esterno, dirige l'attenzione del bambino verso un aspetto dell'oggetto che altrimenti non avrebbe notato. Il passaggio decisivo avviene quando il bambino userà su sé stesso il linguaggio esterno in assenza di un adulto. A questo punto il linguaggio esterno diventa un elemento interno dell'apparato cognitivo del bambino. Il corpo esteso dell'animale umano rende possibile fare esperienze estetiche. Cioè esperienze che non hanno di mira un'attività funzionale, al contrario, esperienze che valgono di per sé. In questo senso – nonostante tutto quello che si dica sulle radici biologiche dell'arte²⁹ – l'estetica è del tutto artificiale e biologicamente infondata. L'arte è un caso particolare dell'esperienza estetica che, a sua volta, è un effetto collaterale dell'uso interno del linguaggio. In questo senso, infine, l'esperienza estetica sposta la mente verso i propri confini cognitivi ed esperienziali.

²⁸ Lev VYGOTSKIJ, Alexander LURIJA, *Strumento e segno nello sviluppo del bambino*, Laterza, Bari Roma [1984] 1997, p. 18.

²⁹ Cfr. Ellen DISSANAYAKE, "Aesthetic Primitives": Fundamental Biological Elements of a Naturalistic Aesthetics", in *Aesthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, 8(1), 2015, pp. 5-24.

5. La natura umana, ossia l'evento estetico esteso

Pensare l'esperienza estetica nel quadro generale dell'esternismo attivo è il presupposto alla luce del quale può essere riformulata la domanda: “quanto è estesa la cognizione umana?”³⁰. Questo interrogativo si manifesta come una provocazione che richiede una risposta molto articolata, di cui questo articolo può essere ritenuto un primo tentativo che considera la centralità dell'esperienza estetica e, in particolar modo, la significatività dell'evento estetico per l'animale umano.

Sarà senza dubbio evidente che la questione presente sottotraccia nelle pagine precedenti riguarda il modo di essere e di manifestarsi della natura umana.

Le due tesi presentate nel paragrafo precedente, poiché sono intrinsecamente legate al linguaggio esterno, proiettano l'animale umano in una dimensione collettiva. Si tratta di una mossa teorica che, come nella teoria della mente estesa, prende le distanze dall'individualismo metodologico della scienza cognitiva classica per essere ascritta alla *e-cognition*. In questo modo, il ruolo della cognizione incarnata, del soggetto e del suo corpo esteso, non possono essere elusi, soprattutto nel caso specifico che riguarda l'evento estetico. Infatti, parlare di estetica non può portare all'esclusione del tema del soggetto³¹ e le proposte che hanno la pretesa di sostenere la prioritaria radice neurobiologica³² dell'esperienza estetica non sono qui in questione.

La prospettiva che adottiamo è quella dell'estensione dei processi cognitivi e del soggetto verso l'esterno, verso un ambiente che eccede il soggetto ed è popolato non soltanto da oggetti e altri soggetti ma anche dalle relazioni tra questi due poli. L'estensione in gioco è quella che Clark e Chalmers giustificano attraverso il Principio di Parità tra i processi cognitivi e una parte di mondo esterno: «If, as we confront some task, a part of the world functions as a process which, *were it done in the head*, we would have no hesitation in recognizing, as part of the cognitive process, then that part of the world *is* (so we claim) part of cognitive process»³³.

³⁰ Cfr. Max WHEELER, “Embodied Cognition and the Extended Mind”, in GARVEY J (ed.). *The Continuum Companion to Philosophy of Mind*. Bloomsbury Companions, London, Continuum, 2011, pp. 220-238.

³¹ Cfr. Jerrold LEVINSON, “Philosophical Aesthetics: An Overview”, in *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 3-24.

³² Cfr. Semir ZEKI, “Neural Concept Formation and Art”, in *Journal of Consciousness Studies*, 9, pp. 53-76.

³³ Andy CLARK, David CHALMERS, “The Extended Mind”, in *Analysis*, 58: 7-19, 1998, p. 8. Per una critica: F. ADAMS, K. AIZAWA, “The Bounds of Cognition”, in *Philosophical Psychology*, 2011, 14: 43-64; F. ADAMS, K. AIZAWA, *The Bounds of Cognition*, Blackwell, UK, 2008. Altri argomenti che affrontano criticamente la teoria della mente estesa si trovano nel numero 1, 2012 di *Sistemi Intelligenti*.

Qual è la parte di mondo che si accoppia al sistema cognitivo se è l'evento estetico a dover essere riconsiderato alla luce della teoria della mente estesa? La prima risposta, quella più immediata, è che la parte di mondo che assolve il ruolo di processo cognitivo, anche se parziale, è l'oggetto percepito (cfr. § 4).

Due sono le obiezioni in cui incorre questa risposta. In primo luogo, l'oggetto percepito richiamato nell'esempio del paragrafo precedente, o un qualsiasi altro oggetto percepito, non aderisce a quella descrizione strumentale dell'impalcatura, tipica della teoria della mente estesa, che presenta un inequivocabile richiamo a Vygotskij. L'idea stessa di impalcatura sembra reggersi quasi esclusivamente su quella di *problem-solving*: «What the human brain is best at, is learning to be a team-player in a problem-solving field populated by an incredible variety of non-biological props, scaffoldings, instruments, and resources. In this way, ours are *essentially* the brains of natural-born cyborgs, even eager to dovetail their activity to the increasingly complex technological envelopes in which they develop, mature, and operate»³⁴. Ma ciò che ci rende naturalmente *cyborg* non sempre ha una valenza significativa determinata da un prevalente carattere strumentale. Detto altrimenti: bisogna tematizzare l'esistenza di protesi esclusivamente cognitive che riguardano l'evento estetico.

Da qui, la seconda obiezione. Sebbene non si possa negare la relazione tra l'evoluzione dell'animale umano e la tecnologia, d'altra parte bisogna tenere presente lo scarto irriducibile individuato nel modo creativo di combinare e utilizzare oggetti che non sempre nascono provvisti di un carattere strumentale e non sono oggetti materiali. È il caso delle parole, del linguaggio esterno che viene considerato, secondo Clark, più che una impalcatura, perché le parole sono ciò che «systematically sculpt and modify our own processes of selective attention»³⁵.

Il linguaggio esterno, dunque, guida l'attenzione del soggetto e retroagisce sulle esperienze configurando un evento percettivo *come* un evento estetico. Il linguaggio esterno è responsabile dell'estensione della mente attraverso l'attività di scarico di attività cognitive nell'ambiente, ma soprattutto è artefice del modo in cui l'animale umano ristruttura le sue esperienze nel mondo. Il linguaggio esterno è «the ultimate upgrade: so ubiquitous it is almost invisible, so intimate it is not clear whether it is a kind of tool or a dimension of the user. Whatever the boundaries, we confront at the very least a tightly

³⁴ Andy CLARK, *Natural-Born Cyborgs*, p. 37.

³⁵ Andy CLARK, "Word, Niche and Super-Niche: How Language Makes Mind Matter More", in *Theoria*, n. 20:54, 2005, pp. 255-268.

linked economy in which the biological brain is fantastically empowered by some of its strangest and most recent creations: words in the air, symbols on the printed page»³⁶.

La straordinaria potenza del linguaggio risiede nel suo poter essere sia strumento sia dimensione dell'esperienza stessa dell'animale umano, condizione che giustifica l'ipotesi che l'esperienza estetica sia, in un certo senso, una derivazione del linguaggio interno, prima e dell'effetto del linguaggio esterno, dopo.

Se il linguaggio non insiste sull'oggetto percepito e sulla dimensione funzionale dell'oggetto, allora in questione non sono soltanto gli oggetti (materiali e immateriali) ma anche, in generale, la nozione di evento. Nello specifico, l'evento estetico può essere una delle impalcature della mente dell'animale umano? È davvero necessario fissare il limite di un'impalcatura nell'oggettualità responsabile di uno scarico cognitivo sull'esterno rendendolo parte di un (nuovo) sistema cognitivo?

Se l'unico modo in cui pensiamo l'animale umano è legato al soddisfacimento di un bisogno, all'appagamento del desiderio di un oggetto materiale, allora l'impalcatura non può che corrispondere a un oggetto, o al massimo al linguaggio in virtù della sua natura artificiale, malgrado la nostra predisposizione biologica. In queste pagine, invece, abbiamo introdotto un ulteriore elemento di originalità rispetto al modo in cui si intende la mente estesa: è l'evento nel suo complesso, assieme al linguaggio, a costituire l'impalcatura. Detto altrimenti, il linguaggio estende l'evento estetico, che per manifestarsi necessita la seguente triade: soggetto, oggetto, linguaggio. L'evento estetico è esteso nel senso che diventa una sorta di protesi in seguito all'effetto del linguaggio su un evento percettivo in cui la relazione tra il soggetto e l'oggetto non è determinata dall'uso funzionale. Le due nozioni che hanno valore esplicativo sono quella di protesi e quella di relazione. Con protesi si intende un artefatto che sostituisce o integra una parte mancante del corpo: è l'artificialità che supporta un corpo a definire l'ontologia di questi tipi di oggetti. Per quanto riguarda la relazione tra oggetto e soggetto a essere chiamate in causa sono altre facoltà cognitive, quali l'immaginazione e la memoria, che - come ha sottolineato Michael Corballis - hanno il sopravvento nell'animale umano in maniera imprevista e nei momenti in cui la mente non volge la sua attenzione verso uno scopo definito³⁷.

³⁶ Andy CLARK, *Being There: Putting Bran, Body and World Together Again*, MIT Press, 1997, p.218.

³⁷ Michael C. CORBALLIS, *The Wandering Mind, What the Brain Does When You're Not Looking*, The University of Chicago Press, 2015.

Quando le parole iniziano a dare una nuova forma all'esperienza percettiva rendendo possibile un'esperienza che è significativa di per sé, il soggetto si sgancia dal *qui-e-ora* e, come avviene nel *Mental Time Travel*, la mente non è occupata nel raggiungimento di uno scopo ma, vagando nel tempo e nei ricordi, si estende al di là del corpo del soggetto, del tempo e dello spazio in cui è situato per proiettarsi in una diversa dimensione temporale e spaziale.

Oltre a guidare l'attenzione, infatti, le parole creano la temporalità dell'evento in relazione al futuro, «reagendo sempre ai cambiamenti attivamente creati nella situazione attuale sulla base delle sue azioni passate»³⁸. Lo sviluppo ontogenetico e filogenetico spiega la possibilità dell'animale umano di trovarsi al centro di un evento estetico: «ciò che prima era considerato un processo di improvvisa scoperta da parte del bambino, ora appare come il risultato di un lento e complesso sviluppo, dove le funzioni emozionali e comunicative del linguaggio primario e le funzioni della riflessione e del calcolo di una situazione prendono il loro posto in un gradino della scala. La scala comincia con le reazioni primitive dello sguardo del bambino e finisce con l'attività complessa, pianificata nel tempo»³⁹ e nello spazio.

La proiezione in altre dimensioni spaziali e temporali, così come la funzione pianificatrice del futuro, è dipendente dal linguaggio tanto quanto dal corpo stesso del soggetto. In questo senso, dunque, l'evento estetico è la protesi artificiale che non sostituisce ma supporta la mente del soggetto al di là del cervello e del corpo. Senza la necessità di inscrivere l'evento estetico in un confine, attraverso il gioco delle facoltà dell'immaginazione e della memoria, la mente estesa sviluppa la possibilità di richiamare un'esperienza, di sostenerla senza mediazione alcuna. Il confine tra la mente e il mondo diventa sempre più flessibile e la cognizione è estesa nella misura in cui la costellazione di esperienze possibili coinvolgono l'unità di mente e corpo senza soluzione di continuità.

Bibliografia

F. ADAMS, K. AIZAWA, "The Bounds of Cognition", in *Philosophical Psychology*, 2011, 14, pp. 43-64; F. ADAMS, K. AIZAWA, *The Bounds of Cognition*, Blackwell, UK, 2008.

³⁸ Lev VYGOTSKIJ, Alexander LURIJA, *Strumento e segno nello sviluppo del bambino*, Roma Bari, Laterza [1984] 1997, p. 56.

³⁹ Ivi, pp. 40-41.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000.

Chiara CAPPELLETTO, *Neuroestetica. L'arte del cervello*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

Andy CLARK, David CHALMERS, "The Extended Mind" in *Analysis*, 58: 7-19, 1998.

Andy CLARK, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, UK, 2003.

Andy CLARK, "Word, Niche and Super-Niche: How Language Makes Mind Matter More", in *Theoria*, n. 20:54, 2005, pp. 255-268.

Andy CLARK, *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, MIT Press, 1997.

Michael C. CORBALLIS, *The Wandering Mind, What the Brain Does When You're Not Looking*, The University of Chicago Press, 2015.

Anthony CRISAFI, Shaun GALLAGHER, "Hegel and the extended mind", in *AI & Soc* (2010) 25, pp. 123-129.

George DICKIE, *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis* Ithaca, Cornell University Press, 1974.

Ellen DISSANAYAKE, "Aesthetic Primitives": Fundamental Biological Elements of a Naturalistic Aesthetics", *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, 8 (1), 2015, pp. 5-24.

Stephen HAWKING, Leonard MLODINOW, *Il grande disegno*, Mondadori, 2011, Milano.

Martin HEIDEGGER, "Perché i poeti", in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.

Tetsuya KONO, “Extended Mind and After: Socially Extended Mind and Actor-Network”, *Integr Psych Behav*, (2014) 48, pp. 48-60.

Marco T. LIUZZA, Felice CIMATTI, Anna M. BORGHI, *Lingue, corpo, pensiero: le ricerche contemporanee*, Carocci, Roma, 2010.

Jerrold LEVINSON, “Philosophical Aesthetics: An Overview”, in *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 3-24.

Massimo MARRAFFA, Remo PARESCHI (a cura di), *La mente estesa, Sistemi Intelligenti*, numero 1, 2012.

Georg H. MEAD, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2013.

Bence NANAY. *Aesthetics as Philosophy of Perception*, Oxford University Press, 2016.

Alva NOË, *Strange Tools: Art and Human Nature*, Hill and Wang, New York 2015.

Piattelli PALMARINI *Le scienze cognitive classiche: un panorama*, Einaudi, Torino 2008.

PLATONE, *Fedone*, Bompiani, Milano 2000.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Origine della diseguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2013.

Reiner SALVERDA, “Is language a virus? Reflections on the use of biological metaphors in the study of language”, in E. M. UHLENBECK (ed.) *Productivity and Creativity: Studies in General and Descriptive Linguistics*, Berlin - New York, Mouton de Gruyter 1998.

Emanuele SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 2004.

Roberto TERROSI, *Storia del concetto d'arte*, Milano, Mimesis, 2006.

Lev VYGOTSKIJ, Alexander LURIJA, *Strumento e segno nello sviluppo del bambino*, Roma Bari, Laterza [1984] 1997.

Max WHEELER, “Embodied Cognition and the Extended Mind”, in GARVEY J (ed.). *The Continuum Companion to Philosophy of Mind*, Bloomsbury Companions, London, Continuum, 2011, pp. 220-238.

Semir ZEKI, “Neural Concept Formation and Art”, in *Journal of Consciousness Studies*, 9, pp. 53-76.