

LA COMPONENTE METACOGNITIVA DELLA FILOSOFIA E DEL FILOSOFARE

L. Rossetti (Univ. Perugia)

per GdM 2007 - rev. del 29 dic. 2007

La nozione di “abilità metacognitive” è familiare ai cultori di scienze cognitive e ai pedagogisti, non anche ai filosofi. Eppure, dato lo speciale interesse della filosofia per il quadro di riferimento e le coordinate di sistema (nonché per il trascendentale, il precategoriale e l’antepredicativo), sembra strano che i filosofi se ne disinteressino, coltivando un cognitivismo perfino esasperato quantunque la norma sia che, quando si forma, in filosofia, un blocco strutturato di conoscenze, questo si configuri ben presto come una disciplina a se stante (e le scienze cognitive non fanno eccezione!).

Nel tentativo di promuovere un riequilibrio dell’approccio, una speciale attenzione viene riservata a Sofisti e dei Socratici, che ebbero il merito di sviluppare per primi una modalità prevalentemente *metacognitiva* del fare filosofia e dell’essere filosofi.

The notion of “metacognitive skill” is familiar to students of cognitive sciences as well as to educationalists, but looks alien to most philosophers. However, given the special interest of philosophers for the context, the frame, the system coordinates, the transcendental (etc.), such a disregard looks strange. In likewise manner, the prevailing cognitivist attitudes of most contemporary philosophers look strange when considering how often, when a well-assessed body of knowledge comes to be available within the area of philosophy, it is quickly assigned to some other discipline (as it has just occurred, by the way, with cognitive sciences).

In this paper it will be argued in favour of a better balance and, in view of that, a special attention will be paid to the Sophists and the Socratics, who had the merit of exploiting, for the first time, a prevalingly *metacognitive* way of doing philosophy and being philosophers.

Non chiederci la parola che squadri da ogni lato
l’animo nostro informe, e a lettere di fuoco
lo dichiari e risplenda come un croco
perduto in mezzo a un polveroso prato.

Eugenio Montale, da *Ossi di seppia*
(Torino 1925)

1. La deriva cognitivista come indizio

Sono a proporre qualche riflessione attorno a una nozione che non figura quasi mai nel lessico dei filosofi, tanto da non aver trovato posto nemmeno nella nuova *Enciclopedia Filosofica* diretta

da Melchiorre¹ (che pure amplia non poco il panorama dei lemmi comunemente accolti): quella di metacognizione. Il mio punto di partenza – lo vedremo tra un momento – è l'eccesso di cognitivismo² che, se non vado errato, ha marcato la nostra tradizione occidentale a tal punto da collocare la dimensione metacognitiva del filosofare in una zona d'ombra dalla quale spero bene che sia desiderabile farla uscire.

E silentio si potrebbe sospettare, in teoria, una diffusa 'ignoranza' dei filosofi in materia di metacognizione, ma la corrispondenza tra la coppia oppositiva cognitivo-metacognitivo e la coppia oppositiva conoscere-comprendere si impone. Ricorderò dunque, per cominciare, la sistematicità dell'interazione tra le informazioni strutturate che abbiamo o possiamo produrre (= base cognitiva) e il contesto al quale queste tessere fanno riferimento e nel quale sono significative (orizzonte della comprensione = elaborazione metacognitiva), e così pure che il tema delle abilità metacognitive è centrale da decenni per pedagogisti e insegnanti. Questi ultimi ci insegnano che adulti e bambini imparano ed imparano ad imparare, pervengono a conoscere che p (es. che $6 \times 8 = 48$ ma $8 \times 6 \neq 46$) e imparano a ricavare le tabelline (perfino quella dell'11, del 12, del 13...) senza dover più fare uno sforzo mnemonico, dopodiché si constata che "hanno capito", che si sono cioè "appropriati" a dovere del meccanismo delle moltiplicazioni³. Altri possibili esempi includono la condizione del bambino che ha appena imparato ad andare in bicicletta ma, essendo esposto a molte imprudenze, corre e fa correre dei rischi (non cade, ma deve ancora acquisire delle meta-abilità che, di solito, stanno molto a cuore a genitori e nonni). A maggior ragione ha senso ricordare i tanti casi in cui il saper fare del professionista (es. il chirurgo e il direttore d'orchestra, il meccanico riparatore e l'avvocato) è un aver idee su cosa potrà essere il caso di fare e su come regolarsi, un sapersi orientare, una credibilità che gli viene riconosciuta in virtù di ripetute dimostrazioni di abilità, ma *senza* sapere già, ossia *prima* di sapere che cosa questi esattamente deciderà di fare la prossima volta, per cui il suo è un saper fare al quale *non* si accompagna un preciso saper (pre)dire che cosa si accinge a fare: esempio di competenze metacognitive che certamente presuppongono infinite competenze cognitive, ma che

¹ *Enciclopedia Filosofica* (Milano, Bompiani, 2006).

² Spiace constatare che la voce complementare, *Cognitivism*, si apre (a p. 1989) con la frase: «Il cognitivismo è un orientamento della psicologia, sorto dopo la seconda guerra mondiale, che si occupa prevalentemente di 'psicologia cognitiva'» per poi svolgere l'argomento mantenendosi rigorosamente dentro l'alveo della psicologia, tra l'altro senza alcun riferimento alla dimensione "meta". A sua volta la voce *Noncognitivism* fa esclusivo riferimento alla tesi secondo cui «gli enunciati morali non sono né veri né falsi e quindi non possono essere oggetto di conoscenza» (p. 7940). In compenso vi figura un'ampia voce dedicata alle *Scienze cognitive*. – Anche la versione online della *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (ed. 2007) è priva di una voce dedicata ai processi metacognitivi. Ricordo infine che Franca D'Agostini si diffonde almeno sulla metafilosofia e la metateoria – altre voci che non figurano né nell'*Enciclopedia Filosofica* né nella *Stanford Encyclopaedia* – nel suo recente *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza* (Roma, Carocci, 2005).

³ Anche Wittgenstein ebbe a scrivere (nelle *Ricerche*, § 143-153) che comprendere significa "padroneggiare una tecnica".

non sono in alcun modo riducibili a quelle. Significativa, in questo senso, è anche la frequenza dei casi in cui non ci preoccupiamo di sapere se p o q , ma ci accontentiamo di sapere come fare per venirlo a sapere (es. attraverso Google). Ricorderò infine le competenze “meta” che si manifestano già nella fase in cui la ricerca è in corso, ad es. allorché il ricercatore dà prova di saper discernere tra obiettivi perseguibili, obiettivi fuori portata e indagini non promettenti. Infatti la differenza rispetto a chi non riesce a fare per tempo simili distinzioni suole essere clamorosa e sufficiente per individuare il velleitario e disarmato senza confonderlo con chi dimostra di imparare ben presto ad orientarsi.

Gli esempi addotti permettono già, io credo, di catturare elementi significativi del campo connotativo del termine, e pare che meritino una sottolineatura le molteplici situazioni in cui la struttura metacognitiva non si esaurisce nel dominio di specifici contenuti cognitivi. In materia è a disposizione un caso classico, offerto dai dialoghi aporetici di Platone. Si tratta delle situazioni in cui Socrate sembra dare per scontato che l'uomo coraggioso sappia – e debba essere in grado di dire – che cosa è il coraggio, l'uomo moderato che cosa è la moderazione, l'uomo giusto che cosa è la giustizia e così via. Però si dà il caso che le prove di coraggio non siano una buona garanzia di possesso delle competenze cognitive – e verbali! – in materia di coraggio (e così la pratica della moderazione rispetto alla penetrazione del concetto corrispondente, la pratica della giustizia rispetto alla costruzione di una nozione coerente di giustizia, la bellezza personale rispetto al concetto di bellezza ecc.); per di più l'eventuale imperizia nel definire non potrebbe vietare di riconoscere che qualcuno è (o quanto meno ha dato prova di essere) coraggioso, moderato, giusto, bello eccetera. Su un registro appena meno scontato c'è poi la comparazione tra la relativa facilità con cui, sempre secondo Socrate, i padri riescono a identificare maestri adatti per chi voglia imparare a produrre calzature o armi, costruire case o cavalcare, e la difficoltà di decidere chi sia veramente in grado di insegnare la saggezza, la giustizia ecc.⁴

Prende forma, in tal modo, una opposizione ricorrente tra le abilità oggettivate in modo inequivocabile sotto forma di prodotti o forme tipizzate (e descrivibili) di comportamento, e altri tipi di abilità o doti che invece hanno problemi endemici di oggettività e controllabilità. Le prime danno luogo, per l'appunto, a competenze e condotte che si possono descrivere, insegnare ed apprendere, dunque a un sapere (per lo più collegato al saper fare) e ad una somma di conoscenze che, non a caso, solitamente comportano anche la formazione di una vasta

⁴ La pretesa che, potendo contare su una competenza specifica, si sappia anche definire concettualmente questa competenza campeggia in dialoghi come l'*Eutifrone*, il *Carmide*, il *Lachete* e, in forme più elaborate, altrove. La comparazione tra competenze tecniche e competenze etico-filosofiche diviene esplicita solo in pochi passi, tra i quali Senofonte, *Memorabili* IV 4.5 e un frammento papiraceo dal *Milziade* di Eschine di Sfetto (cfr. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. I 1* (Firenze, Olschki, 1999), p. 142-146).

nomenclatura di settore⁵. Le seconde non sono puri nomi e non sono ‘acqua’, tutt’altro, ma hanno la caratteristica, sottolineata da Socrate e Socratici, di *non* comportare il possesso o la produzione di conoscenze oggettivate. La saggezza di Socrate, la raffinatezza di Aspasia e il coraggio di Nicia sono pur sempre qualcosa di effettivo, e tuttavia le loro competenze reali (e di carattere metacognitivo) si dispiegano in un contesto che, dal punto di vista cognitivo, non può non dirsi fluido e instabile cosicché, pur avvalendosi di vasti apparati cognitivi, non si estrinsecano in cognizioni o condotte propriamente descrivibili. Non a caso, dunque, lo stesso Socrate risulta essere tenacemente proteiforme e pressoché inafferrabile: perché non è automatico identificare un insegnamento a partire dall’osservazione di una personalità e di un personaggio in azione⁶.

In effetti una risorsa fondamentale del nostro sapere è la molteplicità dei modi in cui riusciamo ad aggirare la frequente carenza di informazioni precise e controllate, e così pure a non smarrirci di fronte a situazioni che male si prestano alle generalizzazioni, come ad es. nel caso delle malattie che sono riconoscibili ma presentano ogni volta una inesauribile specificità con la quale è impensabile non fare i conti. Le potenzialità “meta” costituiscono pertanto una risorsa elettiva e qualificante non solo nostro sapere, ma anche del nostro sapere.

Supponendo dunque di poter almeno cominciare a connotare la dimensione “meta” quale apparato di infrastrutture mentali che dialoga in molti modi con intere famiglie di nozioni ‘atomiche’ (talvolta limitandosi a ricondurle sotto principi sistemici, talaltra generandole), viene da chiedersi se disponiamo di una disciplina deputata ad occuparsi di queste cose. Direi che la risposta sia, quanto meno, non ovvia. Di ciò si occupa *anche* la filosofia e non potrebbe essere diversamente, dato il primario – ma non esclusivo – interesse della filosofia per il quadro di riferimento e le coordinate di sistema. Ma non è difficile rinvenire, proprio tra i filosofi, forme imponenti di deriva cognitivista, come se la filosofia dovesse fare ogni sforzo pur di risolversi anch’essa in un insieme (o in vasti insiemi) di conoscenze esplicite, esplicitabili, riducibili ad enunciati e suscettibili di essere riconosciute come vere o false, e questo anche se, spesso, «Certainties or facts, once attained, are quickly assigned to some other discipline; they cease to motivate and lose their value when compared to what is still out of reach»⁷.

Nel tentativo di uscire ancor meglio dal generico, vorrei permettermi un cenno sulle forti spinte cognitivistiche che hanno accompagnato la storia del Cristianesimo. In particolare il Medioevo latino e la successiva Controriforma cattolica hanno sviluppato una formidabile spinta ad oggettivare la fede e fissare minuziosamente il sapere su Dio, la Trinità, l’Incarnazione,

⁵ Nel caso dell’edilizia, per esempio, la terminologia relativa ai vari possibili materiali da costruzione, le attrezzature impiegate per edificare, le azioni che si compiono nelle varie fasi, la stessa specificità del saper fare e fare cose diverse, e altro ancora.

⁶ Quale espansione di questo cenno posso forse segnalare i miei due contributi inclusi in G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006* (Bari, Levante, 2007).

⁷ Debra Nails, «Not by Dialogue Alone», intervento alla Society for Ancient Greek Philosophy Conference, 2007.

l'Aldilà, l'Inferno, i Peccati mortali e veniali, il Sacerdozio ecc., fino a costruire una complicata e fin troppo ben oggettivata teologia. Al giorno d'oggi, per converso, è molto diffusa tra i credenti l'impressione che la sostanza (e la specificità) della fede non sia ben rappresentata da una sintesi che si risolva in un pacchetto di enunciati sui vari temi. Se ne rese conto, a suo modo, il Papa Paolo VI quando, nel 1968, provò a riscrivere il *Credo* diluendolo in una lunga (e piuttosto deludente) teoria di corollari⁸, come se potesse essere sufficiente espandere il *Symbolum* niceno-costantinopolitano con molte proposizioni aggiuntive per arrivare ad abbracciare qualcosa che evidentemente trascende non di poco la sfera della "scienza di dio". Il bisogno di sapere, e in particolare il bisogno di trovare il modo di dire con precisione, è ovviamente più che legittimo, solo che manifestamente coesiste con altri bisogni costitutivi i quali, specialmente quando si parla di fedi, non possono non toccare anche registri piuttosto lontani dalla sfera degli enunciati descrittivi, suscettibili di essere considerati veri o falsi: è la sfera del metacognitivo, di ciò che si intuisce ma senza trovare (e senza bisogno di cercare ogni volta) modi appaganti di esplicitare l'intuizione.

Anche la tradizione filosofica ha conosciuto e conosce qualcosa di comparabile. L'aspirazione a dire in modi per quanto possibile precisi e controllabili, si è manifestata in tante forme, e non solo a partire da Cartesio e Spinoza, quando il modello fisico-matematico si è imposto, facendo sì che la filosofia puntasse ad accreditarsi come scienza non meno esatta di quelle che erano già riuscite a darsi livelli particolarmente alti di rigore formale. Su altri registri, ha senso ricordare quanto strutturale sia, per il filosofo, l'aspirazione ad andare "oltre", verso ciò che è a monte e trascende la sfera del noto (dopodiché gli accertamenti e i dati di fatto e, a maggior ragione ciò che appare e si mostra, tendono – l'ho già ricordato con le parole della Nails – a diventare oggetto di altre discipline e, di conseguenza, a perdere di interesse agli occhi del filosofo).

Non meno pertinente mi parrebbe un richiamo all'*esprit de finesse* di Blaise Pascal, alle reazioni di Feuerbach e Kierkegaard all'hegelismo, alla ricerca dell'autenticità filosofica per mezzo di diari *et sim.* anziché per mezzo di trattati, al potenziale filosofico che viene da molti ravvisato, certo non senza motivo, nell'opera di scrittori come Dostojevski e Thomas Mann e, a maggior ragione, nello *Zarathustra* di Nietzsche, e così pure nelle opere di Kierkegaard pubblicate con pseudonimi come Johannes Climacus e Johannes de Silentio. Se molti filosofi hanno perseguito l'obiettivo di costruire un *sapere* filosofico, questi altri hanno ascritto a loro merito il tentativo di percorrere strade decisamente lontane da ogni possibile bulimia conoscitiva. Che pensare dunque del contrasto tra la filosofia di questi ultimi e le filosofie di taglio

⁸ Cf. www.vatican.net/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo_it.html

prevalentemente cognitivista? Avrebbe senso interpretarlo in termini di contrasto fra opzione per il sapere e opzione per la dimensione “meta” del filosofare? Di nuovo: la risposta non è ovvia.

2. Centralità della componente metacognitiva nell’opera di Sofisti e Socratici

Dopo questi primi flash volutamente impressionistici, giunge il momento di localizzare in modo più preciso la componente metacognitiva del filosofare e, dato il tipo di indagini al quale mi sono dedicato per decenni, è prudente che io discuta di metacognitività non in relazione ai grandi nomi appena evocati ma rifacendomi piuttosto ai ‘miei’ antichi greci. Orbene, sappiamo che i molti autori di (proto-)trattati *Peri physeos* del VI e V secolo a.C. coltivarono l’aspirazione (almeno l’aspirazione!) a capire e spiegare un varietà di fenomeni naturali. I loro libri costituirono – certo con molte importanti differenze l’uno dall’altro – una prima forma di trattato inteso come deposito ordinato di conoscenze, ossia di teorie che l’autore professa apertamente, ravvisando in esse il nocciolo della sua *episteme* e del suo insegnamento⁹. Possiamo ben dire che furono questi presocratici a gettare le basi tipologiche dell’intellettuale che persegue obiettivi eminentemente cognitivi, e così pure del testo in cui la soggettività dell’autore sapeva già far posto a una comunicazione tendenzialmente più impersonale. Con le loro opere è già fissato almeno il modello, la tendenza a far sì che «l’unica voce parlante fosse quella della verità» e che il libro tendesse a presentarsi «con la credibilità e la cogenza della “cosa stessa” e della sua verità»¹⁰. Se quella fu filosofia, in Grecia la filosofia esordì dunque con una opzione di tipo schiettamente cognitivistico, anche se si può agevolmente constatare che più d’uno di quegli intellettuali (Eraclito, per esempio) non mancarono di toccare anche altre corde.

In ogni caso Zenone e i Sofisti seppero clamorosamente decondizionarsi da un simile schema, dando luogo non solo all’ideazione e messa a punto di un tipo di scritti quanto mai discontinuo rispetto al trattato *Peri physeos*, ma anche alla elaborazione di un tipo completamente diverso di intellettuale (ma sono tentato di dire: di filosofo e di filosofia). Esigenze di brevità mi suggeriscono di accostare il tema a partire dalla famosa disputa sull’onorario che vide contrapposti i siracusani Corace e Tisia ovvero, secondo altre fonti, Protagora ed un certo Evatlo¹¹. Ai tempi di Protagora qualcuno, non sappiamo se proprio lui, ha raccontato questa storia. L’allievo è povero e chiede di essere ammesso alle lezioni del grande sofista col solo

⁹ Per qualche approfondimento posso forse rinviare al mio «Caratteristiche tipologiche dei trattati *Peri physeos* nei secoli VI-V a.C.», *Nova Tellus* 24.2 (2006), 111-146.

¹⁰ Così M. Vegetti, «Aristotele, il Liceo e l’enciclopedia del sapere», in Cambiano-Canfora-Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I (Roma, Salerno, 1992), 587-611: p. 591.

¹¹ Siccome la fonte principale (Aulo Gallio: v. nota successiva) non figura nella silloge Diels-Kranz, è tuttora relativamente difficile rintracciare le evidenze pertinenti. L’ideale sarebbe di consultare L. Radermacher, «Artium Scriptorum. Reste der voraristotelischen Rhetorik», *Oesterreichisches Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte* 227, Band 3 (Wien 1951).

impegno di pagare l'onorario in seguito, allorché, divenuto egli stesso abile retore e logografo, avrà la soddisfazione di vincere la sua prima causa in tribunale. Il maestro acconsente, il corso ha luogo e l'allievo studia con verosimile profitto ma poi, contrariamente alle aspettative di tutti, non intraprende la professione di logografo e, in base all'accordo, pretende di rimandare *sine die* il pagamento dell'onorario. Dopo qualche tempo il maestro, sentendosi beffato, minaccia di citare l'allievo in giudizio e lo avverte: bada che, se mi rivolgerò ai giudici, verrai obbligato a versarmi l'onorario in qualunque caso. Infatti, se sarai condannato, mi dovrai pagare in virtù della condanna; se invece ti dovessero assolvere, con ciò stesso tu avresti vinto la tua prima causa e, di conseguenza, saresti ugualmente tenuto a pagarmi in virtù del nostro patto. Ma il sagace allievo avrebbe replicato: al contrario, non pagherei in nessun caso, infatti se venissi condannato avrei diritto a non pagare in virtù del nostro patto; se invece dovessi essere assolto non pagherei in virtù dell'assoluzione!

La storia si ferma qui. Non si ha notizia di alcun commento o metadiscorso (e tanto meno del verdetto¹²), ma c'è una domanda che si impone: il senso della disputa dobbiamo forse ricercarlo in un possibile verdetto in grado di dirimere la questione una volta per tutte alla luce di non meno ingegnose argomentazioni¹³? Se ci fosse un verdetto dirimente da poter emettere, l'esito sarebbe cognitivo, ma si può seriamente immaginare che una simile storia sia stata costruita come un enigma, ossia con una ed una sola soluzione celata ma in realtà disponibile? O come un dilemma che mobiliti i logici e sia in grado di premiare chi finalmente perviene a trovare una soluzione? Anche se talvolta così si è ragionato, direi proprio di no. Lo dimostra, io credo, la presenza di una componente inequivocabilmente arbitraria nelle tesi sostenute da entrambe le parti. Che senso avrebbe, in queste condizioni, proporsi di elaborare un criterio univoco (logico, oppure ispirato alle regole del diritto vigente *hic et nunc*) in base al quale dirimere la questione? Al quesito non si addice una *responsio brevis* (semmai, un discorso lungo) ed è vano cercare la risposta ad un simile dilemma.

Supponiamo dunque di convenire su questo punto. Quale poté essere, in tal caso, l'obiettivo perseguito da questa piccola storia? Forse l'eccellenza nel costruire un doppio dilemma

¹² Si ha notizia, è vero, del rifiuto dei giudici di emettere un verdetto (Gell. *N.A.* V 10), ma in questo caso è il narratore che inserisce nel racconto gli sviluppi congruenti con la sua (e nostra) esitazione di fronte al compito di dirimere la questione.

¹³ Il più elaborato di questi tentativi si deve a Henry Passeron, autore di un pregevole *L'affaire Eualthe-Protagoras*, cours inédit professé au Lycée Masséna de Nice (1963: l'opuscolo è circolato, che io sappia, solo come ciclostilato). Pure rappresentativo può ritenersi il tentativo esperito da Wolfgang Lenzen in «Protagoras contra Euathlus. Betrachtungen zu einer sogenannten Paradoxie» (*Ratio* 19 (1977), 164-168). Tra i tentativi più antichi di misurarsi con il doppio dilemma nel presupposto che una soluzione dovrebbe pur esserci si segnala inoltre il *Mutua Protagorae et Evatlo Sophismata, quibus in iudicio inter se decertarunt*, "exercitatio ludica ex artis praescriptio soluta" di Joh. Ludw. Alefeld (Giessen 1730). Ma è sufficiente riflettere un momento sulla componente arbitraria delle due prese di posizione per concludere che è del tutto fuor di luogo proporsi di elaborare un criterio univoco (logico, oppure ispirato alle regole del diritto) in base al quale dirimere la questione.

propriamente invincibile? Forse il piacere intellettuale insito nell'istituire un così singolare inceppamento della mente? Certamente sì, ma non solo questo, perché il doppio dilemma costituisce, al tempo stesso, un potente stimolo ad avviare una riflessione sulle insidie che possono nascondersi nei processi reali, sulla plausibilità solo apparente di cui sanno ammantarsi a torto certi discorsi ben costruiti, sull'eventualità di stabilire una volta per tutte chi debba prevalere in caso di conflitto tra il verdetto dei giudici e gli impegni liberamente contratti dalle parti, sul rischio che un verdetto, invece di fare giustizia, generi ingiustizia — e perfino sulle analogie osservabili tra la storia di Evatlo e la storia di Creonte in conflitto con Antigone¹⁴. Ora questo grappolo di riflessioni, oltre ad essere di carattere meramente riflessivo e problematico, è anche *privo di contenuti cognitivi*, perché va verso l'elaborazione di una comprensione diffusa di una certa problematica e sviluppa una capacità di orientarsi in situazioni strutturalmente ambigue che non manifesta nessuna particolare attitudine a sedimentare sotto forma di enunciati o gruppi di enunciati tendenti al vero. In questo senso sviluppa una capacità solo 'generica' (ancorché effettiva) di districarsi in questa ed altre situazioni ambigue: una capacità di tipo metacognitivo.

Per l'appunto, i Sofisti si specializzarono, per così dire, nella produzione di decine di brevi scritti paradossali sul tipo dell'*Evatlo* (si pensi ai testi di Gorgia, alle *Tetralogie* di Antifonte o, prima ancora, a quelle *Antilogie* di Protagora, non pervenute fino a noi, in cui è possibile che figurasse, tra altre, anche l'*Evatlo*) e ad essi affidarono la prova eclatante della loro eccellenza¹⁵. Ciò significa che, a differenza degli autori di proto-trattati *Peri physeos* (e non senza anticipare qualcosa dell'esperienza socratica), i Sofisti — e Zenone con loro — impararono a *non* proporsi di fornire un insegnamento diretto (pacchetti di enunciati descrittivi, suscettibili di essere dichiarati veri o falsi), a *non* esibire una competenza immediatamente verificabile, a *non* aver fretta di raggiungere conclusioni positive, sentendosi verosimilmente gratificati dalle potenti — e creative — reazioni a catena, fondate sulla perplessità indotta, che essi ottenevano di innescare con le loro storie solo apparentemente verosimili¹⁶.

Anche il dialogo socratico, specialmente quando non approda a delle conclusioni, mostra di scommettere non su un insegnamento diretto del tipo: “ti dichiaro che *p* e ti dimostro che è vero che *p*”, ma su una generazione di schemi mentali, premesse, modi di impostare le questioni,

¹⁴ In ambedue i casi si discute se debba prevalere la legge (o il verdetto dei giudici) oppure una istanza diversa dalla legge (la legge non scritta e, rispettivamente, un accordo liberamente convenuto tra privati).

¹⁵ Per uno sguardo complessivo a questo tipo di scritti, v. il mio «Oltre il *demonstrandum*. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali di epoca sofistica», *Méthexis* 19 (2006), 125-138. Mi sembra giusto ricordare che sul denominatore comune di queste opere e sul loro grande valore paradigmatico, la letteratura specialistica non ha addirittura nulla da dire. V. ad es. Kennedy 1963, Kerferd 1981 e Poulakos 1995 — ma non si tratta di un fenomeno solo anglosassone: posso ricordare *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lógoi. Una reinterpretazione dei testi*, a cura di S. Maso e C. Franco (Bologna, Zanichelli, 1995) e *I Sofisti*, a cura di M. Bonazzi (Milano, Rizzoli, 2007).

¹⁶ Potrei aggiungere: storie che si ergono a sostituti del trattato impossibile a scriversi proprio perché la parola si è fatta insidiosa e di dubbia attendibilità, e di conseguenza la sola cosa che si può fare è prendere confidenza con le sue insidie.

indicazioni di metodo e messaggi di carattere valoriale. Dopodiché dichiarazioni e argomentazioni valgono non tanto per sé, quanto per il clima che instaurano e per le regole non scritte – e ben difficili da formulare – che esse pervengono ad accreditare.

Orbene, perché mai questo tipo di *paideia* può dirsi eminentemente filosofica, anche se non persegue obiettivi cognitivi e non insegna nulla *di preciso*? Le vicissitudini recenti della filosofia occidentale, grosso modo da Kierkegaard in poi, hanno fatto registrare tante di quelle forme di comunicazione filosofica devianti rispetto al trattato, così tanti tipi di comunicazione filosofica accomunati dalla caratteristica di non insegnare nulla *di preciso*, da togliere mordente alla questione, ma Zenone e Sofisti si trovarono letteralmente ad inventare questa particolare forma di *paideia* che già ai loro tempi non poteva non passare per irrituale. E, quel che più conta, a scommettere sulla sua efficacia.

Per il fatto di insistere nell'ideazione di forme non meno irrituali di comunicazione, anche Socrate, Platone e altri socratici contribuirono ad arricchire l'offerta di alternative alla trasmissione di un sapere tendenzialmente obiettivo, impersonale e controllabile nella sua presunzione di validità¹⁷. Di Socrate raccontano, come sappiamo, che evitò accuratamente le apparenze dell'insegnamento formale – nessun luogo deputato per la docenza, tempi e occasioni non meno irrituali¹⁸, niente retribuzione, allievi trattati come amici personali – e che preferiva interrogare, anziché rispondere, favorendo percorsi impensati del ragionamento¹⁹. Quanto poi ai dialoghi platonici²⁰, l'uso di adoperarsi per estrarre ad ogni costo delle dottrine ha oscurato la loro frequente inconcludenza, ma questa non connota unicamente i dialoghi aporetici, infatti anche il *Protagora*, il *Gorgia* e il *Teeteto* si chiudono senza concludersi; il *Sofista* si chiude con la poco rassicurante serie paratattica di ben cinque tentativi di definire, appunto, il Sofista; il *Cratilo* si chiude con l'esplicito invito a ritornare sull'argomento con indipendenza di giudizio; il *Menone* è segnato da una serie di inspiegabili 'slittamenti' da argomento ad argomento per poi proporre, alla fine, un Socrate che si erge a difensore della retta opinione e solleva più di un dubbio sulla possibilità di scoprire i 'veri politici'; la *Repubblica* si conclude adempiendo solo in parte alla promessa di rendere conto della giustizia nella *polis*; il *Parmenide* si chiude con la conclusione

¹⁷ Per un inquadramento posso forse rinviare a un mio articolo: «A Context for Plato's Dialogues», in A. Bosch-Veciana e J. Montserrat-Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues I* (Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2007), 15-31, o anche a: «*Logoi Sokratikoi*. Le contexte dans lequel Platon a écrit», in M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon II* (Paris, L'Harmattan, 2005), 51-80.

¹⁸ Per esempio a letto (prologo del *Protagora*), a tavola (Senofonte, *Mem.* II 14), nella bottega del sellaio (Senofonte, *Mem.* IV 2), mentre "sta facendo la fila" in attesa di essere ricevuto dall'arconte re (*Eutifrone*), sotto i platani dell'Illiso.

¹⁹ Mi pare significativo che, al termine del I libro della *Repubblica*, Socrate ammetta di essersi comportato, con i *logoi*, «come gli ingordi che si precipitano ad assaggiare i nuovi piatti man mano che vengono serviti prima di aver gustato nella giusta misura il precedente» (354b1-3): un modo molto colorito di ribadire che Socrate volentieri inseguiva il *logos* anche in direzioni impensate.

²⁰ Sorvolo, in questa sede, sul fatto che qualcosa di analogo è osservabile non solo qua e là in Senofonte ma, quanto meno, anche in Eschine di Sfetto.

del grande excursus sull'essere, ma senza alcuna ripresa dei (né risposta ai) problemi sollevati nella prima parte del dialogo – e potrei continuare. Questo ci dice quanto spesso il dialogo socratico non abbia una 'lezione' ben definita da impartire ma, al contrario, mostri di voler lasciare il discorso solo avviato, come si addice a una riflessione che non ha attitudine ad appagarsi per i pur pregevoli risultati raggiunti nel corso della conversazione e che, di conseguenza, non punta a trasmettere un sapere sedimentato, 'collaudato' e da prendere per 'oro colato', men che meno a fissare una serie di conclusioni rigide e compiutamente oggettivate.

È interessante provare a guardare a questo tipo di scrittura anche nell'ottica dell'uditore/lettore (e aspirante filosofo): se questi fosse stato impaziente di venire a sapere o di trovare risposte esaurienti a determinate problematiche, ci sarebbe stato rifiuto, quindi insuccesso. Ciò significa che uditori e lettori vennero educati a – e accettarono di – vivere i dialoghi socratici privi di un insegnamento ben definito come una risorsa pur sempre valida: una risorsa per avviare la riflessione e cominciare a maturare qualche *loro* idea, nel presupposto che la conversazione di volta in volta rappresentata dall'autore avesse un valore anche se (o forse proprio perché) *non* provava nemmeno a trasmettere interi pacchetti di conoscenze assestate e accreditate come attendibili.

Dopo la forte iniezione di *episteme* ad opera dei trattati *Peri physeos*, Sofisti e Socratici si trovarono dunque solidali nell'accantonare con una certa sistematicità l'offerta di una cultura filosofica che fosse capace – e orgogliosa – di passare attraverso la comunicazione di elementi cognitivi già disponibili sotto forma di teorie ed argomenti opportunamente selezionati, vagliati e confezionati da un *sophos*, puntando a investire invece, di preferenza, sul racconto o discorso paradossale (i Sofisti) o sulla rappresentazione del pensiero in movimento (Platone e qualche altro socratico). Poi, col tempo, dopo un così prolungata 'ubriacatura' con pensieri ancora allo stato fluido (e con personaggi rappresentati nell'atto di pensare, riflettere e, talvolta, rettificare dichiarazioni precedenti), la drammatizzazione della ricerca in dialoghi in cui «i personaggi della precedente generazione (*i contemporanei di Socrate*) venivano evocati nelle loro idee e nei loro linguaggi, confutati e infine convinti ad accettare le nuove proposte in un clima di tensione intellettuale e morale *fini per apparire*, alla generazione dei discepoli più giovani (*Aristotele in testa*), un poco teatralizzati e fuori le righe»²¹. Non sorprende, perciò, che a trenta-quarant'anni dalla morte di Socrate si sia avvertito un crescente bisogno di inventare nuove forme di comunicazione disciplinata (trattati di nuova concezione, dunque), ma intanto quell'ubriacatura –

²¹ Così Vegetti, art. cit., p. 587 (in corsivo una serie di adattamenti della frase al mio ragionamento). Da notare che la progressiva disaffezione al dialogo in cui il discorso rimane a mezz'aria ha attitudine a spiegare anche la maggior propensione del Platone anziano ad essere, quanto meno, un po' più esplicito nell'identificare (e difendere) il proprio punto di vista — salvo poi a pubblicare la ferma messa in guardia della VII lettera e a non pubblicare la trattazione/conferenza sul Bene.

se così possiamo dire – c’era stata ed aveva tenuto la scena per almeno sessant’anni: dal 430 a.C., se non anche da prima, fino al 370 circa.

Il breve giro d’orizzonte che ho appena delineato invita a considerare questi stessi autori da un altro punto di vista: quello del modo corrente di accostarsi ad essi²².

Nelle nostre Università chi studia l’antica filosofia greca presume di dover dimostrare che sa con precisione quali teorie Aristotele ed altri autori hanno accreditato su un certo argomento. L’implicito è che Aristotele è Aristotele per via delle sue teorie e dei suoi insegnamenti, più i ragionamenti in base ai quali egli ne ha difeso la validità e quelli in base ai quali determinati interpreti hanno accreditato una particolare versione di tali teorie. Si suole altresì presumere che si raggiunga l’eccellenza nell’interpretazione di Aristotele se e quando si perviene a individuare qualche elemento delle sue teorie con maggior precisione e con argomenti più decisivi di quelli adottati da altri autorevoli studiosi. Nessun problema, data la sostanziale congruità fra testo che espone un sapere e indagine volta all’accertamento del sapere che quel testo propone.

Ma già diverso è il caso di Platone. Solo una minoranza di dialoghi e porzioni di dialogo propongono nuclei dottrinali espliciti, mentre tutto il resto (tutto il resto, ossia la maggior parte delle pagine platoniche) presenta nuclei dottrinali molto filtrati e piuttosto instabili, con evidenti discontinuità fra dialogo e dialogo e con l’ulteriore fattore di disturbo rappresentato dalla già ricordata tendenza a non lasciar affiorare, in molti casi, una precisa ‘lezione’ del singolo dialogo. Si ammetterà che, in queste condizioni, proporsi di stabilire quali furono le teorie che Platone intese sostenere ed insegnare per mezzo dei suoi dialoghi ha spesso qualcosa di temerario. Che fare dunque dei molti dialoghi che, anziché agevolare, ostacolano il tentativo di identificare insegnamenti accettabilmente precisi? Considerarli cattivi dialoghi, dopodiché un dialogo di Aristotele, come ad es. il *Prorettico*, dal quale affiora ancor più chiaramente un insegnamento ben preciso, sarebbe di gran lunga migliore? Sicuro che l’importante di una filosofia siano sempre e soltanto gli insegnamenti, le teorie, le *doxai*, mentre ogni altra componente andrebbe considerata, semmai, letteratura? Un platonista canadese ebbe a scrivere, nel non lontano 1988, che

If we wanted to, we could rewrite Berkeley’s *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, eliminating its two characters, and the result would be a less dramatic presentation of the same ideas and arguments. The content of the work could easily be preserved through this stylistic transformation, and its presentation in the form of a conversation is therefore peripheral.

²² Desumo l’essenziale delle note che seguono da un mio articolo recentemente apparso ad Atene: «Μεταγνώσε (metacognition) και Φιλοσοφία, Μεταγνώσε (metacognition) και Διαλεκτική», *Δίκη Dike International* 38 (2007), p. 639-650.

Could we do the same for any of Plato's dialogues? ... For some readers the fact that Books 2-10 of the *Republic* retain the form of a conversation can safely be ignored ... (*We must*) ask ourselves what would happen if we tried to transform that particular work into a straightforward treatise. ... There may be some dialogues that could not possibly survive such dedramatization, and others that could.²³

L'autore sembra (quantomeno sembra!) partire da una opzione seccamente dossografica (e cognitivista), come se gli interessassero le teorie e solo le teorie. Ammette che certi dialoghi hanno scarsa attitudine a sopravvivere a un simile trattamento, ma è come se la cosa gli giungesse sgradita. Ed è con questa logica che, nelle storie della filosofia di tutto il mondo, si continuano a predisporre sempre nuove presentazioni delle *teorie* di Platone, eventualmente con qualche preliminare messa in guardia sulla difficoltà dell'impresa (ma difficilmente la messa in guardia produce il benché minimo effetto sul modo della trattazione).

Eppure, un Platone compiutamente dedrammatizzato sarebbe, il più delle volte, un Platone prosciugato, sfibrato, privato della linfa, sterilizzato²⁴. Sicuro che ci servirebbe ancora a qualcosa un simile Platone? E siamo sicuri che un dialogo aporetico (ad es. l'*Eutifrone*) sarebbe molto più interessante se si trovasse il modo di renderlo istruttivo, ossia se si trovasse il modo di estrarre dalle sue poche pagine quella definizione ben fatta di *hosiotés* che Platone ha manifestamente evitato di rendere esplicita, ma che doveva pur sempre avere in testa? Non direi. Questi dialoghi 'inconcludenti' sono interessanti non per via del punto di arrivo, ma per via del percorso, del processo di pensiero che essi innescano, della fatica che fanno fare al lettore, della provocazione intellettuale che pervengono a porre in essere. Se valgono qualcosa non è tanto per via del patrimonio cognitivo di cui pure sono dotati, quanto per via del percorso metacognitivo su cui ci inducono ad avviarci, cioè della elaborazione metacognitiva del problema che ci mettono in condizione di produrre con i nostri mezzi, a titolo di elaborazione ulteriore rispetto al testo²⁵.

Un altro passo indietro: Socrate. Nel caso di Socrate, la comunità scientifica, specialmente quella angloamericana, appare da tempo impegnata ad estrarre qualche teoria ad ogni costo, come se, altrimenti, Socrate rischierebbe di essere escluso (espulso) dal novero dei filosofi e trattato come una persona rispettabile che purtroppo non ha niente da insegnarci. Niente, beninteso, nel

²³ R. Kraut, «Reply to Clifford Orwin», in C. L. Griswold (ed.), *Platonic Writings Platonic Readings* (New York & London, Routledge), p. 177 s.

²⁴ «Anesthetized» ebbe a scrivere Diskin Clay nel 2000 (in *Platonic Questions*). Credo che la riflessione sull'anomalia insita nel ricercare delle dottrine in dialoghi manifestamente 'aperti' debba fare ancora molta strada. Qui mi limiterò a ricordare una forte immagine risalente, se non erro, al poeta Thomas Gray: «is like eating dried hay». — Sul dialogo 'aperto' v. i miei contributi a *Il Socrate dei dialoghi*, cit.

²⁵ Un tentativo – per carità, solo un tentativo – in tal senso anima l'ipertesto *Un Eutifrone interattivo. Tentazioni esegetiche dissociate* (Perugia, Morlacchi, 2006) e così pure il mio contributo a Rossetti e Stavru (eds.), *Letteratura socratica antica I* (Bari, Levante, 2008).

senso di contenuto cognitivo, di dottrine, di teorie. Possibile? Non sarà operativa, dietro a una simile forma di precomprensione, l'idea che si è filosofi in virtù delle teorie e solo delle teorie che uno è in grado di offrire?

Non troppo diverso è il caso dei Sofisti. Noi veniamo da una tradizione millenaria che, quando inclina a riconoscere i loro meriti come retori e scrittori sofisticati ha poi difficoltà ad apprezzarli anche come filosofi e, per converso, quando si mobilita per individuare le loro teorie (e quindi riconoscere i loro meriti in quanto filosofi) ha poi difficoltà ad apprezzare l'estrema ricercatezza di molti loro scritti. Il Kerferd, per esempio, si è sforzato come pochi di trattarli da filosofi, ma per poi andare alla ricerca dei loro filosofemi²⁶ senza *nessuna* attenzione per quella componente metacognitiva che, a mio modo di vedere, costituisce invece il 'sale' della loro filosofia. Dopodiché non sorprende che qualcuno si mobiliti per trovare argomenti con i quali poter stabilire che ha ragione Protagora, oppure che ha ragione Evatlo.

Questa ostinata ricerca di teorie, questa tenace tendenza a ravvisare ovunque, persino in Socrate, un portatore di dottrine costituisce, oso credere, un esempio eminente di deriva cognitivista. A sua volta, il suo spettacolare radicamento nella nostra tradizione storiografica mostra quanto profonde siano le radici dell'impostazione cognitivista in filosofia, o almeno tra gli studiosi di filosofia antica. Osserverei inoltre che, mentre l'impostazione metacognitivista appare caratterizzata dalla non-fretta di concludere, stringere, stabilire, accertare, l'impostazione cognitivista appare animata dalla tendenza specularmente opposta: l'impazienza di arrivare al risultato (ad es. l'impazienza di arrivare a stabilire che secondo Zenone, secondo Gorgia, secondo Socrate, secondo Platone eccetera ecc.).

Per contrasto varrà la pena ricordare che proprio Platone, all'inizio del *Timeo*, ci ha proposto un riassunto quanto mai deludente della *Repubblica*, un riassunto francamente indegno della penna dell'autore. Orbene, questo riassunto va a selezionare proprio i pochi punti ben stabiliti, le poche statuizioni esplicite, ossia – paradosso – proprio i pochi elementi inequivocabilmente cognitivi in esso rinvenibili. E qualcosa di analogo (potrei anche dire: niente di meglio) ha finito per fare lo stesso Aristotele nel secondo libro della *Politica*, non esitando a scrivere che «nella *Repubblica* Socrate ha precisato solamente pochi punti, sul modo di regolare la comunanza delle donne e dei figli, sulla proprietà, sulla struttura del corpo politico (... *mentre*) riguardo agli agricoltori e agli artigiani, se non parteciperanno a nessuna carica o solo a qualcuna, se devono portare armi anche loro e prender parte alla guerra o no, su tali questioni Socrate non ha precisato niente» (inizio di *Pol.* II 6, 1264 b 28-38, trad. R. Laurenti). Quale miglior segno di un mutamento di clima culturale, di una netta riaffermazione del cognitivo sul metacognitivo?

²⁶ G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, CUP, 1981); tr. it. *I Sofisti* (Bologna, Il Mulino, 1988).

Probabilmente è qui la chiave che permette di capire la storica anomalia rappresentata da questi due “riassunti d’autore” che tendiamo a percepire come incredibilmente scadenti.

3. Quale metacognitività?

Come si vede, attorno alla metacognitività sono ruotati capitoli decisivi della storia della filosofia occidentale, per giunta in una fase inaspettatamente alta. In questa sede sarebbe stato probabilmente fuor di luogo addentrarsi nei meandri di un percorso storiografico necessariamente complesso, ma per fortuna la storia si prestava ad essere raccontata anche in breve (salvo poi a chiedersi se questa storia la si debba leggere come una battaglia vinta dal trattato, come la scoperta della vera essenza del filosofare, come una semplice meteora, o in un quarto modo).

Qui mi limiterei ad osservare, in primo luogo, che l’opzione noncognitivista (termine quantomeno indicativo) che aveva presieduto a una lunga teoria di scritti usciti dalla penna di Sofisti e Socratici non risulta aver dato luogo alla fissazione di un neologismo con cui identificarla. Questa circostanza, combinata con il successivo trionfo della formula alternativa (il trattato) e con la malaugurata contrapposizione tra Sofisti e Socrate-Socratici (una contrapposizione che, oltre a banalizzare l’opera dei primi, ha sottolineato la discontinuità molto più della continuità tra i due movimenti), ha finito per ostacolare piuttosto efficacemente la presa di coscienza di quanto largamente questi autori hanno condiviso, durante svariati decenni, una creativa predilezione per modalità non esattamente intuitive del filosofare. Dopodiché tocca ora a noi riscoprire – se ce la facciamo – qualcosa su cui si è depositato un apprezzabile strato di polvere e che si sottrae facilmente all’osservazione anche per via di un efficiente reticolo di deviatori dell’attenzione. In ogni caso, ci sono le condizioni per riconoscere (finalmente, oserei dire) il fatto, ossia l’esistenza di una robusta stagione in cui Sofisti e Socratici hanno investito molte energie (forse, ma non necessariamente, le loro migliori) nello sviluppo di una cultura eminentemente metacognitiva che non ha mancato di comportare, e su larga scala, un ridotto impegno a perseguire obiettivi di tipo cognitivo.

A sua volta, la paradigmaticità di questa esperienza è tale da imporre una riflessione su altre possibili forme del filosofare e della metacognitività. Incombe infatti il rischio di assumere la metacognitività di Sofisti e Socratici non per un tipo tra tanti altri ma per un paradigma (*la metacognitività*). Anzi, sono particolarmente grato a Simone Zacchini (Univ. Siena-Arezzo) per la tempestività con cui mi ha fatto notare il rischio di arrivare a distinguere, di questo passo, tra una pedissequa storia della filosofia del peggior stampo liceale (modalità cognitivista) e una ventata di aria fresca in quegli angusti locali (modalità “meta”). Quali dunque le possibili alternative? Il quesito ha attitudine ad assumere molte forme, tra le quali le seguenti:

-- sicuro che la più vera filosofia, la migliore filosofia debba necessariamente configurarsi come una *sophia* di tipo eminentemente metacognitivo? Nel caso, che fare del suo versante cognitivo? È seriamente pensabile di farne a meno? Di lasciarlo ai “professori di filosofia” in quanto distinti dai filosofi? Che sia arrivato il momento di imitare i matematici e cominciare a parlare di filosofi “bourbakiani” con riferimento ai soli “meta-filosofi”? (Ma siamo sicuri che filosofia metacognitiva e meta-filosofia siano la stessa cosa?)

-- che pensare delle scienze cognitive? Le espelliamo a colpo sicuro dal domino della filosofia solo perché esse sviluppano, per l'appunto, un sapere di tipo cognitivo?

-- quali altre forme di metacognitività sono state sviluppate dai filosofi o potrebbero trovare cittadinanza fra di loro?

Lo stesso Zacchini mi ha ricordato²⁷ che la metacognitività si manifesta, fra l'altro, nel cercare «quelle domande, non espresse dai filosofi, i cui libri risuonano, però, come risposte. Un libro di filosofia non è solo una costruzione logica e intuitiva, ma anche una grande risposta ad una domanda di senso che ha animato, in una certa epoca, un autore. In tale ottica il “meta” tende a configurarsi come un metodo in grado di far saltare fuori quella domanda e, rivivendola nella sua immediatezza e, spesso, drammaticità, comprendere il succo vitale di una filosofia». Si tratta, direi, di uno dei possibili modi in cui si manifesta la ricerca della ‘logica’ metacognitiva di ciò che ci si presenta, che leggiamo, che cerchiamo di capire, che ci tiene sulla corda o che in altro modo ci fa problema. In effetti le operazioni di carattere metacognitivo hanno una strutturale attitudine a dialogare con vasti corpi di conoscenze più o meno strutturate e interdipendenti, a generarle, a ordinarle e riordinarle, a collocarle sotto una nuova luce con modalità che ricordano la duttilità (e la relativa precarietà) delle mappe concettuali. Ne discende, se non erro, la sostanziale dissoluzione del primo quesito sopra formulato.

Il riferimento alla base cognitiva che interagisce con il percorso “meta” mi invita a dedicare almeno un cenno all'universo delle scienze cognitive. In questo campo, finora, si è prestata un'attenzione ben ridotta alla componente “meta” che si accompagna alle (oppure è a monte delle) unità di informazione. In effetti la determinazione con cui le ricerche sull'intelligenza artificiale hanno a lungo privilegiato le operazioni elementari (o almeno descrivibili, scrivibili, traducibili in comandi, cioè intelligibili da una macchina che *non* ragiona) e la loro composizione è comprensibile a titolo di passaggio obbligato e di fase iniziale. Ma la proliferazione di registri, di sistemi di controllo e di altre architetture nella costruzione del software, e così pure lo studio dei conflitti per effetto dei quali la funzionalità dei nostri computer domestici tende a decadere,

²⁷ Non senza ricordare la costanza con cui Domenico Antonino Conci, nel corso delle sue lezioni, presenta in questo modo i testi fondamentali della tradizione filosofica.

sono tutti fenomeni che spingono l'indagine anche in una direzione ancora poco frequentata, quella del *governo* delle cognizioni, dunque nella direzione di cui si è almeno cominciato a discutere in queste pagine.

Veniamo, con ciò, e brevemente, alla metafilosofia, tema cui è dedicata gran parte di un bel libro (già menzionato) della D'Agostini e nozione che può solo animare il confronto – un confronto promettente, anche se insidioso – con l'altra nozione “meta”: quella che campeggia in queste pagine. Di per sé la possibilità di erigere la filosofia in quanto tale in oggetto di studio e di delineare una disciplina *ad hoc* fa pensare alla costruzione di un sapere su quel particolare oggetto, dunque a un sapere che può solo andarsi a collocare nella sfera del cognitivo. Ma anche la riflessione sulla componente “meta” della filosofia ha attitudine ad assumere connotati cognitivi. In questo come in altri casi, infatti, viene perseguito l'obiettivo di riconoscere la specificità, i connotati, la sfera di azione, la rilevanza, i limiti di ciò che erigiamo ad oggetto di un discorso di carattere dichiarativo. La stessa nozione di deriva cognitivista, sopra invocata con riferimento, fra l'altro, a molta filosofia occidentale, costituisce e non può non costituire una tessera di carattere cognitivo. Ma se la filosofia non è semplicemente un sapere, bensì anche (o prima di tutto) un'attività²⁸ – l'orientamento individuale e collettivo, un orientamento che deve sempre rinnovarsi poco o molto, se non altro perché delle cose che ci si mostrano questa volta e delle parole andate in circolo questa volta percepiamo, in prima battuta, solo qualche aspetto, e bisogna cercar di stimare il livello di significazione e il tasso di attendibilità di ciò che di volta in volta ci è accaduto di notare – allora i passaggi metacognitivi costituiscono un ingrediente costitutivo del filosofare, e lo costituiscono quale che sia il valore degli altri ingredienti. Proprio per questo abbiamo imparato a prestare attenzione anche alla filosofia di Omero e a quella di Dostojevski (invece siamo molto indietro in materia di filosofia dei *Nibelunghi*, se non erro) così come, da alcuni decenni a questa parte, stiamo imparando a riconoscere dignità filosofica anche alla filosofia di cui sono capaci bambini e ragazzi, e per le stesse ragioni i filosofi si cimentano volentieri con temi ostici, come ad esempio la bioetica, o le forme dell'antifilosofia. D'altra parte, se questi sono alcuni dei versanti estremi, in mezzo c'è l'immenso e variegatissimo patrimonio filosofico accumulatosi durante millenni, un patrimonio che pure reclama attenzione, ossia esercizio, rinnovato esercizio del filosofare. Mentre dunque la metafilosofia è (o almeno aspira a diventare) un sapere riflessivo, di secondo grado, che verte sull'attività e sulla tradizione filosofica, della componente metacognitiva del filosofare si può dire, se non erro, che indica la fatica sempre nuova dell'orientarsi, dell'inquadrare, del farsi un'idea di qualcosa (operazione che non si identifica mai col – e non necessariamente approda a un – sapere che *p*, che *q*, etc.).

²⁸ Da qui la distinzione tra filosofia e filosofare che viene accennata nel titolo.

Tornando ora ai temi antichistici che hanno campeggiato in queste pagine, vorrei nuovamente sottolineare la differenza tra le operazioni metacognitive che danno luogo alla costruzione di sistemi chiusi e pienamente controllabili (es. quando si arriva a dominare il piccolo mondo delle tabelline della moltiplicazione) e quelle che approdano ad esiti necessariamente indeterminati, come, ad es., allorché l'obiettivo non è di stabilire se Achille sia o non sia capace di raggiungere la tartaruga, se Evatlo abbia ragione o torto, o quale sia la *vera* definizione di santità/pietà, *ma qualcos'altro*. Il punto di arrivo possibile in questi casi è, e non può non essere, una capacità di districarsi che, per il fatto di individuare nuovi problemi e prospettare (ma solo prospettare) delle vie d'uscita che attendono poi di essere percorse, messe a punto e verificate caso per caso, deve pur dirsi solo incoativa e idonea a funzionare da tappa di un percorso indefinitamente lungo, tanto da saper alimentare – come sappiamo – non poche forme di diffidenza verso l'illusione di aver “capito”, di essere cioè arrivati al capolinea.

A sua volta, quest'ultima considerazione invita a confrontare l'apprendimento delle tabelline della moltiplicazione con le risorse potenzialmente infinite della numerologia. Siccome il salto di qualità tra la competenza aritmetica dei bambini e la competenza numerologica di chi si sia specializzato in questo campo non potrebbe essere più grande, la rassicurante certezza di poter individuare a colpo sicuro il prodotto di 6×8 genera un superficiale ottimismo che può solo sgretolarsi non appena vengono prospettate altre e non così intuitive relazioni fra i numeri interi. È un fatto, però, che in questo campo le acquisizioni precise e, non di rado, definitive si susseguono senza sosta, mentre in filosofia la frequenza e definitività delle acquisizioni non raggiunge certo ritmi comparabili.

Il confronto puntualmente indirizza verso più ipotesi di localizzazione della differenza, sulle quali non proverò nemmeno ad addentrarmi. Ricordo soltanto che i pedagogisti parlano volentieri di “*problem solving* metacognitivo”, sottolineando che la competenza metacognitiva si manifesta nell'organizzazione mentale, nella capacità di inquadrare la situazione problematica, di guardare al quesito in una molteplicità di modi diversi, di stimare le difficoltà e discernere tra misure suscettibili di buon esito e misure velleitarie, nonché nella capacità di ricorrere anche a forme di autoistruzione per poter affrontare il problema in condizioni più favorevoli. Questo tipo di metacognitività si direbbe più vicina alla fase in cui la difficoltà ancora incombe che non alla fase in cui la soluzione può ormai dirsi a portata di mano, quindi più al percorso a ostacoli di chi prende gradualmente confidenza con un problema (ma da molti punti di vista deve pur sempre andare un po' a tentoni), che non all'esito finale del percorso euristico.

Si consideri ora la differenza tra l'ottica del docente che riscontra in due bambini capacità diverse di sapersi orientare nell'affrontare problemi che, almeno per l'adulto, non hanno più segreti e, sull'altro versante, l'ottica di chi, invece, è alle prese con situazioni nuove e percepite

come difficili. Che ci sia o non ci sia un osservatore il quale saprebbe districarsi senza difficoltà nella stessa situazione, l'esperienza quotidiana del misurarsi con un problema in qualche misura nuovo ci mette tutti nella condizione di distinguere tra le situazioni in cui, nonostante la novità del contesto, ci muoviamo con metodo e sostanziale scioltezza e le situazioni in cui siamo incerti su che cosa sia il caso di fare, annaspiano, oppure facciamo passi falsi e poi ci adoperiamo per riprendere il controllo della situazione, magari con gran dispendio di energie. Di norma, infatti, le competenze metacognitive fanno la differenza proprio tra le condotte maldestre o addirittura controproducenti e le condotte che siamo soliti qualificare come intelligenti e prudenti perché, in questo secondo caso, il contesto viene studiato, il terreno viene preparato, delle insidie peculiari si tiene conto, non si è né faciloni né apprensivi, insomma si dà prova di saper prendere le cose per il loro verso. Si attenua, per queste vie, il divario tra le situazioni in cui la struttura metacognitiva presuppone il dominio di specifici contenuti cognitivi e le situazioni in cui *non* le presuppone. Infatti, se le competenze metacognitive si manifestano precipuamente mentre la ricerca è in corso, può ben accadere che lo sviluppo di competenze "meta" non vada di pari passo con la messa a punto di interi pacchetti di contenuti cognitivi specifici.

Problemi aperti, alcuni tra molti altri. È possibile che l'impressione di una strada ancora da percorrere – impressione non certo priva di aspetti positivi – debba molto al tardivo e malcerto riconoscimento del denominatore comune di tante forme di attenzione dei filosofi per la dimensione "meta" (limitarsi a parlare di ermeneutica o di filosofia continentale mi parrebbe riduttivo), ed è possibile che anche la mancata identificazione di un termine idoneo a catturare il denominatore comune (che pure si riesce a intravedere) abbia avuto il suo peso nel ritardare la presa di coscienza di tale dimensione.

4. Metacognitività e filosofia con i bambini

Avviandomi a concludere, propongo ora di prendere spunto dall'opposizione, precedentemente evocata, tra filosofi e professori di filosofia per soffermarmi un poco su un tema di stretta attualità: la rivendicazione del diritto a filosofare anche senza essere professori di filosofia, una istanza che trova alimento nelle molteplici occasioni per filosofare che da qualche anno vengono sempre più spesso offerte, anche in Italia, a molte categorie di non-cultori della filosofia – bambini, adolescenti, ragazzi, adulti (al caffè filosofico), anziani, detenuti, malati, ecc. – con o senza l'intervento di filosofi titolati. Questo filosofare dichiaratamente acerbo e non professionale mi pare tale da meritare che ponga almeno il quesito: sicuro che anche questa sia filosofia? e come si potrebbe configurarsi quanto a dimensione cognitiva e dimensione metacognitiva?

Quando è cominciata a circolare l'espressione *philosophy for children* (anni Settanta) siamo stati in molti, credo, ad essere tentati di sorridere – o di rabbrivire – di fronte all'idea che ci si cimentasse a spiegare Aristotele o Kant a dei bambini di 9-10 anni, ma, come ormai è risaputo, quella non è in alcun modo una filosofia *ad usum delphini* (intendendo l'espressione “per bambini” in un'accezione depotenziata). Infatti è concepita piuttosto come riflessione filosofica *dei* bambini – o degli adolescenti, o dei ragazzi, o di un gruppo di adulti, anziani, detenuti, malati... – ossia opportunità periodica in cui il potenziale filosofico di ciascuno di loro (di ciascuno/a di noi) trova condizioni particolarmente favorevoli per dispiegarsi e mettersi alla prova con la più grande possibile libertà e in piena indipendenza dalla filosofia che si insegna e si studia nei licei e nelle università²⁹. Sono situazioni nelle quali, comprensibilmente, prevalgono l'ascolto e l'attenzione alle virtualità di ciò che viene prospettato da chi, improvvisando, partecipa a una conversazione; situazioni nelle quali conta non che la singola affermazione sia fondata, attendibile, generalizzabile o falsificabile, ma il fatto che si osi dire qualcosa su argomenti mediamente mal conosciuti, che si provi comunque a dire cose sensate, che ci si lasci stimolare da quel che anche altri provano a dire senza aver avuto il tempo di pensarci poi tanto. Con simili modalità – e ricordo che ogni valida équipe di ricerca ha cura (e, a fortiori, riconosce il bisogno) di praticare qualche analoga forma di brainstorming collettivo allo scopo di cominciare ad esplorare ambiti e quesiti di fronte ai quali il gruppo si sente impreparato o non abbastanza preparato – viene avviata una riflessione che ha ben scarsa attitudine ad approdare in breve a dei risultati (men che meno a degli esiti cognitivi precisi) ma, in compenso, ha attitudine a favorire l'affinamento dei nostri sensori, ci allerta, ci aiuta a notare e, all'occorrenza, a smascherare. Per di più simili situazioni hanno il raro pregio di creare le condizioni per mettersi alla prova veramente “senza rete” (senza avere idea di quale piega potrà prendere il discorso), di fare spazio all'impensato e di indurre a guardare anche in direzioni non familiari, nonché a provare (almeno provare!) a dare un nome a ciò che, nella migliore delle ipotesi, è stato solo intravisto.

Venendo a mancare, in questi casi, le condizioni minime perché queste conversazioni possano approdare ad esiti cognitivi di rilievo, il tipo di *philosophiein* cui esse danno vita va e non potrebbe non andare in direzione della metacognitività, non solo quale occasione per provare a denominare, generalizzare, confrontare e distinguere, ma anche e soprattutto quale occasione in cui si abbozzano quadri di riferimento e se ne rimettono in discussione sempre nuovi elementi, sia pure con la più ampia riserva di approfondire ciascun argomento e di ritornare su ciascuna presa di posizione, senza l'impazienza di approdare a delle conclusioni che rischierebbero di risultare

²⁹ Per un primo orientamento v. www.filosofare.org e www.amicasofia.it.

precipitose. Sono, di solito, situazioni filosoficamente assai genuine³⁰ (qualcuno direbbe: più che mai aperte alla meraviglia) che hanno la singolare caratteristica di sostenere lo sviluppo di competenze “meta” senza spingere particolarmente sulla dimensione cognitiva. Il bisogno di riscontri e il bisogno di precisione non è e non potrebbe essere una virtù di simili sessioni, ma il bisogno di *philosophein* tende a mettere radici e non manca di produrre qualche buon frutto almeno nel medio periodo³¹.

Per apprezzare questo filosofare necessariamente improvvisato (e quindi non immune dal velleitarismo) e riconoscere il suo grande valore formativo, o almeno riequilibratore – quindi la sua sostanziale legittimità – è sufficiente, ripeto, pensare ai momenti in cui il gruppo di ricerca si ferma e prova a misurarsi con quesiti di fronte ai quali non va sicuro come in altri casi, perché la circostanza ci permette di capire che siamo nella fase, delicatissima per definizione, delle operazioni preliminari, di primo orientamento. Si deve certo mettere in conto, specialmente nel caso dei più piccini, il rischio di un indottrinamento non dichiarato, rischio che non si può non correre e dal quale *ci si deve* guardare, ma che non deve nemmeno diventare un incubo per chi prova a fare qualcosa di buono!³² Ora, quando (e nella misura in cui) è preservata la genuinità della sessione, chi vi partecipa finisce per allenarsi a *non* assorbire distrattamente idee sistemiche e modi preconfezionati di rapportarsi al mondo, ma a provare in proprio (e con gli interlocutori del momento) a delineare un senso plausibile delle “cose”, o almeno a coltivare la domanda, articolarla, affinarla almeno un po’. Sembra che non sia proprio possibile immaginare una risorsa più sana e più concreta contro le insidie di un’età che non può non fare spazio a sbandamenti prevedibili, tanto che è stata lanciata l’idea di un *diritto* dei minori a simili momenti di riflessione³³. Prende forma, con ciò, un tipo di interazione che penso meriti la qualifica di eminentemente metacognitiva e anche quella di filosofica³⁴.

³⁰ Dico “assai” perché, ovviamente, nemmeno la filosofia con i bambini è protetta dal rischio dell’inautenticità. Cf. nota 32.

³¹ Il beneficio deve dirsi, per l’appunto, eminentemente (e pressoché soltanto) metacognitivo, in termini di affinamento dei sensori e di risorse con cui decodificare anche situazioni difficili da inquadrare.

³² È appena il caso di segnalare la decisiva importanza della scelta di astenersi da forme più o meno oblique di indottrinamento. L’adulto che si spende con i bambini *deve e può* astenersi con molto scrupolo dall’indirizzare in un senso o nell’altro le acerbe opinioni emesse dai suoi interlocutori. Per dar voce alle sue idee, o per spingere in una qualunque direzione reputata importante dall’adulto, può sempre avvalersi di altri momenti e altre occasioni. – Sul rischio di attuare nei fatti un indottrinamento negato a parole ha scritto cose significative W. O. Kohan in *Infanzia e filosofia* (Perugia, Morlacchi, 2006).

³³ L’idea è stata lanciata, per quanto a me consta, da Giuseppe Ferraro in *Filosofia in carcere. Incontri con i minori di Nisida* (Napoli, Filema, 2001).

³⁴ Queste note devono non poco alla riflessione di Luis Falla López (Univ. de Costa Rica), Giuseppe Nicolaci e Simone Zacchini. Mi preme solo non farli corresponsabili delle mie ‘eresie’.