



Il rischio di ricordare

Brunella Antomarini

Artemidoro diceva che le storie che ci ricordiamo si distinguono in vere, false o così verosimili che tutti le credono vere.

Quindi, se sono verosimili è perché appunto assomigliano a quelle vere; se sono vere è perché sappiamo che sono accadute. Abbiamo bisogno perciò delle storie vere per costruire qualunque altra storia verosimile o falsa.

Ma che ci facciamo delle storie vere, di quelle false e di quelle verosimili? E come facciamo a indovinare di che tipo di storia si tratta? E perché abbiamo bisogno di mantenere questa distinzione?

La nostra immaginazione e la memoria (i sogni e i fatti) lavorano sempre insieme, per inferenze probabili e inconse; cioè analogiche e non logiche¹. Sembrerebbe che questo lavoro cognitivo si sviluppi come un teatro di esperienze passate che mettiamo in movimento e da cui estraiamo le nostre decisioni con diversi gradi di ricombinazione immaginativa, in un continuum che raccoglie la verità e l'errore, il falso e il verosimile in un'unica raggiera.

Cercherò di mostrare che l'idea probabilistica della memoria (le nostre conclusioni probabili ci fanno da guida per il futuro)

¹ Ci riferiamo alla teoria dell'inferenza di Charles Sanders Peirce, nel possibile aggiornamento che ci viene dalla prospettiva connessionista del Parallel Distributed Processing. Cfr. D.E. Rumelhart, J.L. McClelland, (1986). Cfr. anche il mio articolo (Antomarini, 2001a) per la continuità teorica tra Peirce e il connessionismo.

non è sufficiente a spiegare come indoviniamo la decisione da prendere: se ricorriamo a un concetto come quello di 'indovinare' è proprio perché non ci basta ricordare, né inferire, né calcolare, né ridurre la circostanza che richiede una decisione o un'azione a quello che ricordiamo come accaduto in passato.

Noi connettiamo sempre immaginare e ricordare ma di fatto non li confondiamo mai (o quasi). La memoria seleziona quello che vale la pena di non essere dimenticato, ma la capacità di indovinare richiede un'attività in più che viene considerata o illusoria (divinatoria) o secondaria (casuale).

Eppure Peirce si interrogava sul nostro potere di indovinare e concludeva che, non potendo ricorrere all'intuizione, noi indoviniamo per puro caso (Antomarini, 2001a).

A che cosa non serve ricordare

ἀνῆλ. Ἀνῆλ Ἄσζ. Δεῖ. Δε, ἰσζ. ὁδὲ ὁζ. ἀα

("Pensa lentamente, agisci velocemente"; proverbio greco)

Per puro caso, secondo Peirce, distinguiamo i sogni dalla veglia; se a volte li confondiamo, per lo più la differenza sta in certi tratti (*marks*), frammentari e oscuri, che ci restano nella memoria non come le cose che sono accadute ma come quelle che hanno un senso e uno scopo che non riconosciamo (Peirce, 1958).

Allora potremmo dire che nelle storie vere questi frammenti tendono a resistere all'oblio in forza solo della loro persistenza; nelle storie inventate i dettagli entrano solo se la struttura narrativa li richiede e se ne serve per risolvere un passaggio formale; essi funzionano da prototipi, universali fantastici, come li chiamerebbe Vico, simboli che si adattano facilmente alle categorie narrative. Il dettaglio dunque è tanto più spia della storia veramente accaduta quanto più inutile appare. E la memoria si sposta dalla sua attività riflessiva al campo dell'azione grazie al posto che dà ai dettagli, inutili alla classificazione ma produttivi di incertezza e variazioni.

Quello che ci fa dire che è stato un sogno, o riconoscere la musica che ascoltiamo, non è il sentimento che ne abbiamo. Ma

non basta neanche la catena delle inferenze inconsce e probabili a farci riconoscere la peculiarità del tratto che distingue veglia da sogno, ricordo da fantasia, perché tra le inferenze e la conclusione c'è il momento dell'incertezza in cui si apre la possibilità di sbagliare: tra ricordare e indovinare resta un passaggio di cui rendere conto. L'associazione inferenziale *diventa* logica, ma prima è stata analogica, e analogica lo *diventa*, perché prima è stata pura contiguità casuale, circostanziale. Se non fosse così, non ci sarebbero né sorpresa né varietà. Un particolare contingente viene associato a una situazione e resta come richiamo emotivo esclusivo di quella situazione. Se l'associazione avviene, è solo per via della contiguità delle circostanze e non per via di legami logici necessari: infatti possiamo costruirli ma anche scioglierli; un'attività che ci dà solo l'immagine della imprevedibile simpatia di tutte le cose.

Non siamo sicuri della strada che prenderanno le nostre inferenze. Ma cercando sicurezza, sottovalutiamo i due elementi dell'incertezza e dell'errore come non cognitivi, incidentali e secondari: riguarderebbero il limite della nostra capacità di certezze, o la lentezza nella decisione, sottintendendo che sarebbe meglio che non ci fossero.

Ma se guardiamo la Madonna di Antonello de Saliba, a Venezia, a prima vista potremmo dire che è l'originale che si trova a Messina, ma sarà l'incertezza a guidarci verso la possibile conclusione che si tratta di una copia dipinta dal nipote di Antonello da Messina. Se il dipinto fosse un prototipo, non avremmo avuto incertezze, non ci saremmo chiesti nulla; ma quanta più attenzione, tanti più sono i dubbi e la concentrazione sui frammenti irrilevanti che pure dicono che cosa quel dipinto non è – e così cercheremo informazioni per confermare che doveva esserci un qualche 'tratto' nel dipinto a offrirci l'incertezza necessaria per non sbagliarci. Qual è questo tratto?

Il metodo di Giovanni Morelli, il grande esperto di autentiche di pittura, consisteva nell'osservare i dettagli di un quadro, per lo più le mani o le orecchie, perché erano quei dettagli a sfuggire a ogni convenzione o apprendimento: ogni pittore ha il suo modo inconscio di raffigurare questi particolari, perché non appartengono a nessuna delle forme che ha appreso o che fanno parte del

suo bagaglio colto: su di essi il pittore non investe il suo impegno artistico e per questo inconsciamente ci mette se stesso, le proprie idiosincrasie e i propri gusti, o riporta, direttamente senza la mediazione di uno stile o di uno studio, quello che vede. Non usa tanto la memoria quanto la capacità di indovinare come è fatto un orecchio. A guidare Morelli è un'attività che comincia dove finisce la regola.

Feticismo della memoria

Il movente di queste storie è un soprassalto di memoria che spunta alle spalle, un mezzo agguato. I ricordi non stanno in un album, a portata di mano e di consultazione. Stanno in una specie di ghiacciaio di montagna che, ritirandosi, ogni tanto cede un pezzo, un rimasuglio ...

(Erri De Luca)

The avowal of such an imperfection in the Handsome Sailor should be evidence not alone that he is not presented as a conventional hero, but also that the story in which he is the main figure is no romance.

(Herman Melville)

La memoria non è una rubrica o un'agenda: la raggiera della memoria recupera a pezzi, a dettagli; tant'è vero che quando vogliamo fingere e convincere che la storia raccontata è vera, mettiamo un dettaglio insignificante, che non serve; e viceversa, quanto più la ricostruzione di un evento passato (storia) è perfetta, formalmente significativa, tanto meno ci servirà per il futuro; perché è compiuta e a chi la ascolta non si dà la possibilità di isolare niente che non valga qualcosa solo per la storia stessa, cioè che valga per se stesso.

Come faceva Morelli a isolare dettagli? Non scoprendone l'esistenza, o la regola, perché non sono classificabili – se lo fossero, sarebbero già prototipi o classi – ma dal *post* che occupano: più servono, più sono stati inventati appunto per servire.

Ripescando nel mio spazio mnemonico racconto una descrizione del mondo che non padroneggio del tutto, perché non ne

sono io l'autore; e insinuo qualcosa solo perché c'era e non posso toglierlo perché non sono sicura che cosa fosse nell'economia di quel fatto; di quello la curiosità si nutre per 'scartare' l'accaduto come 'cosa fatta'; è così che so che un fatto uguale a quello certo non riaccadrà, perché c'è un minuscolo spazio che non serve all'ordine o al significato che pretendo si sia nascosto lì.

Così Leibniz in conversazione con Bernouilli: "Sì, è vero che la natura stabilisce modelli che implicano il ritorno di eventi simili, ma solo per la maggior parte dei casi" (citato in Bernstein, 1996).

È per via della piccola parte dei casi che Amleto pensa e ripensa, e che noi ci abituiamo a riconoscere quell'atteggiamento concentrato, come costretto, di chi non sta inventando ma richiama alla memoria – e esita a lasciarsi sfuggire un particolare perché non sa se può essere utile o no e viene detto quasi per sbaglio, o si decide, in mezzo a mille piccoli contrasti, di toglierlo perché privo di una collocazione nel palazzo mnemotecnico dove ogni cosa ha la sua stanza. Chi racconta un fatto 'vero' ha occhi introversi, il suo cervello prende strade più lunghe di quelle pronte a narrare secondo la forma dell'immaginazione; invece con fatica recupera, connette, ricerca o seleziona un ricordo che si era messo nel teatro della memoria prima che il nostro desiderio, il nostro sogno, il nostro scopo, lo costruissero. Secondo gli esperimenti fatti con la Positron Electronic Tomography (PET) pare che vengano attivate le stesse zone cerebrali sia quando immaginiamo che quando percepiamo, ma certo l'esperimento non ci dice se, durante un resoconto, ci sia una diversa velocità o vivacità delle connessioni sinaptiche, che potremmo immaginare più lente a stabilire modificazioni di pesi, di quelle di chi ci vuole convincere armoniosamente e retoricamente circa un cosmo di fatti perfettamente incastrati.

Per esempio, la bellezza inesauribile dei Vangeli sinottici sta proprio nell'esitazione a togliere un frammento che non si sa a cosa serva: Gesù Cristo che annuncia il regno "prima della fine di questa generazione" (Mc.9,1) è un detto che resta implausibile dopo il resoconto della sua crocifissione; o le donne sulla tomba vuota del Messia che a volte negano di averlo visto, altre volte ne hanno avuto la visione di trionfo nei cieli ma non voglio-

no raccontarlo (Mt XXVIII Mc XVI, Lc XXIV, J XX). È l'incertezza narrativa a farci ancora dire che quella storia è vera e che il suo senso – indefinito e infinitamente recuperabile – ancora è incerto. Nella descrizione che gli evangelisti fanno della crocifissione, quanto più basso il tasso di interpolazione narrativa, tanto più si aggiunge al plausibile un quid che l'ascoltatore inconsciamente registra, come quell'elemento contingente che non tornerà mai più in futuro, che non è l'elemento di una struttura narrativa (Antomarini, 2001b).

Potremmo dire che esistono uno stile referenziale e uno stile testuale: chi costruisce un testo bada alla sua coerenza interna, dovendo riferirsi a immagini che può a piacimento fare e disfare, sostituire con altre più appropriate; il ricordo serve all'invenzione; chi racconta una cosa vissuta ha in mente immagini ricevute dall'esterno e tenta di restituirle a una presenza reale; c'è una naturalità del dire come c'è un'attendibilità del dire.

Da questo punto di vista ricordare è rischioso, contiene un'ambiguità semantica: ricordando si fa attenzione a non rischiare di sovrapporre il passato al futuro, il certo all'incerto, il vecchio al nuovo; ma anche si rischia, necessariamente e volontariamente, di inoltrarsi per strade sconosciute, grazie ai frammenti caotici che affollano la memoria solo per dirci che quello che accadrà non sarà mai come quello che è accaduto. Che può fare Giobbe se non aderire a ciò che accade? Se non decidere o volere o agire secondo quello che non appare nella sua memoria? Incerto nella sua rabbia, non capisce, e allora indovina, rischia, non sovrapporrà la sua pazienza a motivi estranei ad essa – si affida alla sofferenza come a un dettaglio senza intero.

Il rischio

L'oracolo indovina perché anticipa il futuro che concepisce come già dato, sulla base di uno spazio di presenza assoluta e statica della realtà. La Pithia, affidandosi o arrendendosi ai legami ferrei della necessità che, come una superficie bidimensionale, è capace di raccogliere la totalità dell'esistente, calcola come in una procedura dei grandi numeri, non ha bisogno di ricordare –

indovina perché elimina i dettagli irripetibili e inutili. La certezza è sempre un sacrificio di dettagli inutili.

L'I Ching invece ottiene il responso 'vero' sulla base dell'indefinito persistere dei dettagli; le possibilità sono sparse in contingenze casuali; il non senso ha più possibilità di sopportare il peso del rischio di un senso logico.

In entrambi questi universi epistemologici, quella che ci appare è una memoria o statica (Pithia) o completamente dinamica (I Ching), in tutti e due i casi difficilmente ancora definibile come memoria, in un senso vicino a quello nietzschiano, perché o scarta troppo o troppo poco. Che tutto sia lì presente col suo senso, o che ogni frammento produca il senso instabile di un frammento contiguo, non c'è niente che ci aiuti a rischiare.

Ma quello che ci succede tutti i giorni è il rischio continuo di ricordare e quindi di non indovinare – o di selezionare e quindi di appoggiarci ai dettagli incerti che fanno ogni domani, perché le cose che saranno non esistono, ma quando saranno accadute, saranno storie vere o tutti le crederanno come vere.

Per questo quanto più una cultura è 'evoluta' o complessa, tanto più definisce cose come 'errori'; in tempi oracolari, a ogni mancata previsione ci si spostava semplicemente di credenza, come scriveva Marcel Mauss.

L'incertezza di John Maynard Keynes

Keynes fu osteggiato dai difensori del probabilismo statistico, per aver proposto che il calcolo statistico è spesso inutile, dal momento che la relazione tra l'evento passato e quello futuro, benché ci sia, non è misurabile. Essa sarebbe invece una relazione di carattere qualitativo. Per quanti calcoli facciamo, la guerra in Israele è incerta, le variazioni sul prezzo del petrolio sono incerte. Non c'è verso di calcolare; semplicemente, sosteneva Keynes, "we do not know" (Keynes, 1937).

Non siamo ragionevoli quando decidiamo; lo siamo *prima* di decidere; lo siamo a seconda del momento che scegliamo per smettere di ragionare (inferire, ricordare, calcolare). Ma allora come facciamo a indovinare senza usare strumenti 'ragionevoli'? Nell'indefinito svolgersi degli eventi, la cui contingenza può o essere riferita a leggi nascoste (Peirce: la regolarità porta a cercare la legge), o essere riferita alla lieve variazione così rilevan-

te da renderci inutile la fatica razionale di cercare la legge nascosta che governa quella regolarità in cui la variazione è inscritta. Comunque, sarà la novità rispetto alla legge a costituire un fatto e non l'esemplarità paradigmatica del fatto.

Se dobbiamo indovinare, è perché non abbiamo a portata di mano esempi di leggi (ricordate, registrate nella memoria e nei metodi della scienza) ma mobili prototipi di fatti singoli, *guiding principles* (Peirce: niente ci dice che le catene di inferenze che usiamo siano 'vere'; valgono solo finché funzionano; in questa attività non siamo intenti a indovinare), o *degrees of beliefs* (Keynes) che tanto ci guidano per una strada giusta quanto per quella sbagliata. La probabilità è meno un calcolo che non un'associazione procedurale e temporanea (a Cambridge era famoso il detto di Keynes: *'In the long-run we are all dead'*), che dobbiamo essere sempre pronti a sottoporre a test 'pragmatici', a ratificazioni emotive senza mai uscire dall'ipotesi abduzione (Antomarini, 2001a)². Dunque che ci sia anche un gioco di dadi in ogni nostra decisione non è accidentale. Il calcolo di probabilità implica il lavoro di eliminare contingenze peculiari, tratti non generalizzabili, o non pertinenti; un'idea generale può nascere solo a patto di quel sacrificio. Ma proprio perché abbiamo deciso di non ricordare, sappiamo anche che cosa rischiamo in base a quell'oblio.

Ci sono due tipi di ricordi: uno involontario, della contingenza inutilizzabile perché irripetibile (che ci dà incertezza e flessibilità) e uno, razionale e inferenziale, dell'idea generale, il cui immagazzinamento ci dà stabilità per le nostre credenze probabili, ma che per questo può anche essere dannoso per l'azione o la decisione del momento. Possiamo ricondurli alla distinzione tra memoria produttiva e operativa? Ma quella produttiva possiamo ancora chiamarla memoria? Che non sia invece un elemento emozionale

² Come mi fa notare Andrea Micocci – che ringrazio molto per questo ed altri preziosi suggerimenti – si può leggere Keynes in due modi contrapposti: la facoltà dell'indovinare ci porta tanto a un individualismo cognitivo (l'incertezza si avvicina a una forma di intuizionismo), quanto – probabilmente sotto l'influenza di George Moore – a un convenzionalismo 'sociale' per cui è la 'consuetudine' a dare appoggio all'incertezza individuale. Da cui l'idea di furbizia: indovinare un attimo prima degli altri implica l'uso di questa facoltà inesplorata, che è anche fortemente dipendente dal contesto sociale.

che perde i caratteri della reazione? Un pensiero teso a una decisione, è un pensiero che ricorda (reagisce o inferisce) o è un pensiero che anticipa il suo senso? È una storia che narro tra me e me, né falsa né vera, è una storia verosimile, vaga, trasognata, incerta, che mi porta verso un'azione originaria – cioè non reattiva.

Dice Bernstein (Bernstein, 1996) che Keynes non distingue tra rischio e incertezza: non ha la pazienza di apprezzare il lento lavoro inferenziale che raccoglie il passato in un calcolo della frequenza delle occorrenze passate (*events*); anzi vi preferisce l'espressione logica *propositions*: proposizioni (“*a proposition is not probable because we think it so*”, Keynes, 1921) che producono decisione nella loro relazione: la prima proposizione raccoglie conoscenza data (oggi c'è il sole) e la seconda ciò che *potrebbe o no* essere vero (domani ci sarà il sole): dunque nella prima c'è un supporto parziale alla seconda, non numericamente quantificabile (non diciamo mai: il sole di oggi ha sei probabilità in più di sorgere anche domani – cfr. Keynes, 1921).

Il calcolo delle probabilità non influisce sui comportamenti: lo dicono, come insisteva Keynes, le variazioni in borsa che, nonostante una probabilità costante di tendenza, si susseguono di minuto in minuto, come lievi e inattendibili modificazioni delle credenze, delle speranze; c'è un'infinitesima parte di futuro che non serve ridurre a categorie, ma che serve dispiegare in una raggiera in cui la degradazione verso l'improbabile è tenuta presente, e appare a volte come lievemente auspicabile, altre volte creduta come profondamente vera, altre volte ancora come quella improbabilità che nella vita sappiamo che accade indipendentemente dai nostri pensieri.

In questa prospettiva c'è la denuncia implicita di una specie di antropomorfismo della ‘media aritmetica’ che farebbe della natura una teoria semplice, mentre non c'è motivo di credere che la natura si preoccupi di essere semplice o alla portata del calcolo umano (Bernstein, 1996).

Se la regolarità è il mistero della realtà che ci induce a inferire e memorizzare, quello che succede ogni giorno ha sempre un lato irregolare e indefinibile, un margine di contingenza che non richiede legge nascosta, ma una novità. I dettagli perciò non sono uno scarto ineffabile della legge dicibile, ma il patrimonio dell'ordine delle cose, che ci si offre senza calcolo.

La teoria dei grandi numeri ignora proprio ciò che influisce su ogni (piccolo) individuo: perché dal nostro più insignificante ricordo dipende la nostra azione più importante, la nostra futura auto-definizione e la definizione del mondo reale e delle sue verità. Ci trasformiamo indovinando, a seconda di quello che *decidiamo* di ricordare o di non ricordare. Che noi scommettiamo ogni giorno non è un puro limite cognitivo; sappiamo che è nell'azione – non nella reazione – che noi esistiamo, in quel delicato modificarsi a vicenda tra noi e l'ambiente (anche se non sappiamo – ancora – come) e perciò non ci basta prevedere, né ricordare. A un certo punto dobbiamo interrompere il flusso della memoria e partiamo per l'azione, che è l'unico futuro che conosciamo.

Un'epistemologia dell'indovinare

Quanto alla coscienza del libero arbitrio, è cosa diversa dal sentimento d'essere noi stessi la causa dei nostri atti (...), unito alla percezione di un conflitto tra i nostri desideri e l'ignoranza di una parte delle cause che ne determinano la nascita?

(Emile Boutroux)

Un odore non lo ricordiamo, lo indoviniamo. Non c'è una scala definita di opposizioni concettuali ad aiutarci (Zucco, 2001). Ma questo non deve diventare un ostacolo alla ricerca di una *facoltà* dell'indovinare, senza ridurla a un limite negativo di altre facoltà, o qualificarla come immediatezza; non abbiamo infatti ancora formalizzato l'attività propulsiva che parte dalla memoria ma che poi dev'essere distinta dalla memoria.

L'analisi potrebbe cominciare da quella scala continua di più e meno in cui l'odore specificato si situa vagamente, in modo incerto; perché comunque non si emancipa completamente dalla sensazione, o persino dall'emozione che lo produce; non cede per sua struttura al corto circuito logico, né a quel crampo epistemologico che è l'intuizione.

Quando agiamo, immaginiamo e ricordiamo da incerti: tanto più chiaro è il ricordo, tanto meno ci serve al momento di decidere (se invece decido in base al ricordo, sto solo prudentemente evitando di agire – sto solo reagendo; eseguendo credenze trasmesse).

Edgar Allan Poe descrive così un certo tipo di fantasie che individua tramite l'auto-osservazione e che chiama "sottilissime e delicate: non sono pensieri" e anzi, dice, non si possono neanche chiamare fantasie; sono di natura psichica più che intellettuale, insorgono nei momenti di salute fisica e di trapasso, tra la veglia e il sonno. Estatiche ombre di ombre che non hanno quasi durata (mentre per un pensiero risolto è necessaria una certa durata), e danno il piacere *dell'assolutezza della novità*, sono fantasie che attraverso l'esercizio il poeta dichiara di aver appreso a trasferire nel regno della Memoria; di più non sa dire; né se siano universali, né se appartengano solo a certe intelligenze, ma sente che nella loro analisi si cela una rivoluzione di pensiero (Poe, 1950).

In questa embrionale epistemologia dell'indovinare, è come se nella nostra mente funzionasse un apparato cognitivo misconosciuto, (intravisto, con incertezza, da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*), che valuta che cosa resta da fare o da pensare dopo aver messo in azione le catene di inferenze necessarie a fare da humus, ad alimentare incertezza utile per il futuro. O coraggio di rischiare, di gettare dadi.

Quando indovino (o provo a indovinare, o mi accorgo di aver indovinato) so di desiderare un esito – dunque non tanto voglio conoscere per quello che è, ma per quello che potrebbe diventare grazie al mio desiderio; magia del desiderio su cui si è detto a proposito di poesia, o di psicologia, ma come se appunto fosse un meccanismo sfuggente all'analisi. Eppure la presunta irrazionalità di questo potente sentimento, è usata razionalmente: mentre indovino, sottopongo anche il mio desiderio al test di quello che potrebbe accadere oltre o contro quello che voglio, perché so che quello che accadrà non dipende dal mio desiderio. Dunque si instaura un micro-conflitto che dà un primo esito nel: non lo so, forse, aspettiamo. Una non-azione temporanea – che viene liquidata in tempi post-razionalistici come semplice incapacità.

Che l'idea di far sorgere il sole domani sia reale e dunque lo sia anche la mia facoltà di indovinare, lo dice il fatto che in qualche caso in effetti va proprio così: più che indovinare, io provo quello che dico che accadrà. Allora non si tratta di avere facoltà magiche, ma di non poter stabilire un confine tra il territorio di possibile intervento della mia azione sulle cose, e il territorio in cui le cose accadono ignorando completamente me. Quello che è appunto, in termini probabilistici, la teoria dei gran-

di numeri. Ma quel confine non c'è e perciò non sappiamo dove finisce la meccanicità degli eventi e dove comincia la nostra capacità di intervenire sulle cose. Possiamo solo operare lievi spostamenti da una credenza all'altra, tra 0 e 1, in un continuum di variazioni minime, che ci portano da un punto a un altro infinitamente vicino al primo, eppure esistente, che non fa apparentemente nessuna differenza, eppure noi non vogliamo dimenticarlo. E' un'operazione puntuale e inutile della memoria, inadatta a risultati pragmatici. Combino particolari per lievi modificazioni sensoriali, ma senza calcoli, in virtù di una *qualità*, di un *grado* estetico non misurabile numericamente. C'è un passaggio che va dall'incertezza direttamente alla sensazione del 'vero', del reale.

Come nella storia in cui si chiede a un indiano se veramente creda che il suo saluto quotidiano al sole provochi l'alba ogni mattina. L'indiano risponde mettendosi a ridere. E ogni mattina fa il suo saluto al sole.

E la sua fiducia ci ricorda la sensibilità poetica che raccoglie punti inesplorati dai pensieri, interstizi tra le percezioni e per dirli usa versi, ritmi e sonorità che si imprimono per se stessi, indovnano qualcosa che ci fa dire: è vero, anche se non sappiamo bene di che stiano parlando.

I giochi delle carte, basati sull'attività inferenziale, hanno la loro origine nella divinazione; il poker ha qualcosa in comune con i tarocchi. Non basta organizzare informazioni per l'azione successiva, ma occorre capire anche quando è arrivato il momento di interrompere quel lavoro organizzativo (che potrebbe durare troppo tempo), vincere l'esitazione e agire in base a quello che abbiamo sottratto alle nostre inferenze mnemoniche. Se ci meraviglia che Deep Blue abbia vinto Kasparov è perché ci chiediamo non come abbia potuto prevedere il numero di mosse da fare o da contrastare, perché è ovvio, ma forse come abbia fatto a calcolare anche i suggerimenti dell'esitazione – e l'imprevedibile momento in cui il ragionamento dell'avversario si interrompeva per decidere la mossa da fare.

Questa fragilità cognitiva è alla base di quelle che chiamiamo azioni.

Utile calcolo delle improbabilità – inutile calcolo delle proba-

bilità.

Se siamo incerti, è perché mentre decidiamo, le cose cambiano; aspettiamo di inserirci con la nostra decisione in quel flusso senza soluzione di continuità che è la realtà in divenire. Indoviniamo perché ci fondiamo nel *kairós* di quel flusso, invece di presupporre che la realtà a venire sia determinata da qualche causa di cui è l'effetto (per quanto probabile).

Chi calcola riduce differenze, chi indovina le tiene per così dire davanti agli occhi, o davanti a tutti i sensi richiesti.

Il probabilismo della memoria implica la povertà di dettagli che nessuna storia vera può permettersi, implica la scarsa felicità per la sovrabbondanza di cose che non capiamo e di cui siamo in balia.

Socrate forse non voleva suggerire di chiuderci in una interiorità protetta dall'esterno, ma solo di non cedere all'idea che noi abbiamo bisogno di 'sapere' che cosa ci sta succedendo e che cosa ci succederà. L'insufficienza epistemica è già una cognizione della decisione.

Del resto l'esperienza ci dà continuamente esempi di tradimento di aspettative: più cerchiamo di ottenere effetti, più provochiamo involontariamente effetti secondari imprevisi, perché indovinare avviene oltre i desideri o le paure (non c'è soggettività in atto); più desideriamo, meno indoviniamo e gli sbagli ci disperano, ci immunizzano e le scommesse vinte ci sorprendono.

BIBLIOGRAFIA

- Brunella Antomarini, (2001a) "Come indoviniamo", in AA.VV., *Le tattiche dei sensi*, I libri di Montag, manifesto libri.
- (2001b) *The Poet of the Gospels*, "International Interdisciplinary Journal of Germanistics and Semiotics", Berkeley, in stampa.
- Peter L. Bernstein, (1996) *Against the Gods. The Remarkable Story of Risk*, Wiley, New York.
- Emile Boutroux, (1960) *La contingenza delle leggi della natura*, Signorelli, Milano.
- Erri De Luca, (2000) *Altre prove di risposta*, Dante & Descartes, Napoli.

- John Maynard Keynes, (1921) *A Treatise on Probability*, Macmillan, London.
- John Maynard Keynes, (1937) *The General Theory*, "Quarterly Journal of Economics", Vol.LI, February, 209-233.
- Marcel Mauss, (1965) *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino.
- Herman Melville, *Billy Budd, Sailor*, Penguin Books, New York, 1967.
- Charles Sanders Peirce, (1955a) "What is a Leading Principle?", in *Philosophical Writings of Peirce*, New York.
- (1955b) "Some Consequences of Four Incapacities" in *Philosophical Writings of Peirce*, New York.
 - (1958) "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", in Charles Peirce, *Selected Writings*, Dover, New York.
 - (1955) "What is a Leading Principle?", in *Philosophical Writings of Peirce*, New York.
- Edgar Allan Poe, "Marginalia", in *Selected Prose, Poetry and Eureka*, Holt, New York, 1950.
- D.E. Rumelhart, J.L. McClelland, (1986) *Parallel Distributed Processing. Explorations in the microstructure of cognition*, Mit Press, Cambridge (Ma).
- Gesualdo Zucco, (2001) "Olfatto: Unicità di un senso", in AA.VV., *Le tattiche dei sensi*, I libri di Montag, manifesto libri, Roma.