

Testo e Senso

Studi sui linguaggi e sul paragone delle arti
n. 22-2021

**Alberto Gianquinto: di scienza e d'arte,
d'uguaglianza e d'utopia**

A cura di Giulio Latini

ISSN: 2036-2293

<https://testoesenso.it>



Ennio Calabria "Studio per un ritratto di Alberto. Asimmetrie del dubbio", 2021

Direttore

- Raul Mordenti, Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Vice-direttore

- Paolo Sordi, Università LUMSA

Redazione

- Anna Angelucci
- Giovanni Barracco, Università degli Studi di Roma Tor Vergata
- Claude Cazalé Bérard, Université Paris Nanterre
- Silvia Cammertoni, Dottoranda
- Fabio Ciotti, Università degli Studi di Roma Tor Vergata
- Manuel Favaro, Istituto di Linguistica Computazionale "Antonio Zampolli"
- Simona Foà, Università degli Studi di Roma Tor Vergata
- Francesca Fusco, Università del Salento
- Giulio Latini, Università degli Studi di Roma Tor Vergata
- Carmela Morabito, Università degli Studi di Roma Tor Vergata
- Fabrizio Natalini, Università degli Studi di Roma Tor Vergata
- Elisabetta Orsini, scrittrice
- Annalisa Pagliuso, Dottoranda
- Antonio Perri, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa - Napoli
- Daniele Silvi, Università degli Studi di Roma Tor Vergata
- Francesca Vannucchi, Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Comitato scientifico internazionale

- Francesco Ardolino, Universitat de Barcelona
- Laura Benedetti, Georgetown University
- Louis Begioni, Università degli Studi di Roma Tor Vergata
- Domenica Bruni, Università degli Studi di Messina
- Alberto Cadioli, Università Statale di Milano
- Ennio Calabria, Pittore e illustratore
- Anna Dolfi, Università degli Studi di Firenze
- Pier Massimo Forni (1952-2018)
- Elena Gagliasso, Università degli Studi di Roma La Sapienza
- Alberto Gianquinto (1927-2020)
- José Luis Gotor
- Pietro Frassica, Princeton University
- Lothar Knapp (1929-2015)
- Tito Orlandi, Accademia Nazionale dei Lincei
- Boris Porena, Musicista
- Luis Puelles Romero, Universidad de Málaga (España)
- Alessandro Sbordoni
- Cesare Segre (1928 - 2014)
- Luca Serianni, Università degli Studi di Roma La Sapienza
- Giorgio Stabile, Università degli Studi di Roma La Sapienza
- Xavier Tabet, Université Paris 8
- Alessandro Vettori, Rutgers, the State University of New Jersey
- Agostino Ziino

INDICE

PRESENTAZIONE	4
ALBERTO GIANQUINTO E L'ORIZZONTE FILOSOFICO-POLITICO	5
SU E PER ALBERTO <i>CLAUDIO DEL BELLO</i>	6
IL MARXISMO E LA "SCUOLA ROMANA" DI ALBERTO GIANQUINTO <i>ROBERTO FINELLI</i>	10
SCIENZA, POLITICA E STORIA. IN MEMORIA DI ALBERTO GIANQUINTO <i>GIOVANNI I. GIANNOLI</i>	17
UNA CONCEZIONE MATERIALISTICA DELLA SCIENZA. IL MODELLO DI ALBERTO GIANQUINTO <i>PAOLO QUINTILI</i>	34
MOVIMENTO E MUTAZIONE IN <i>SUL LIMITE TRA ASTRATTO E FIGURATIVO</i> DI ALBERTO GIANQUINTO <i>ALBERTO OLIVETTI</i>	37
ALBERTO NEL RICORDO DI AMICI E COLLEGHI	41
RICORDANDO ALBERTO GIANQUINTO <i>PETER KAMMERER</i>	42
IL CONTRIBUTO DI GIANQUINTO NELL'ASSOCIAZIONE CULTURALE "IN TEMPO" <i>RITA PEDONESI</i>	44
ALBERTO GIANQUINTO, UN 'CERCATORE' <i>IDA MITRANO</i>	46
ALBERTO GIANQUINTO COMPAGNO PROFESSORE <i>RAUL MORDENTI</i>	48
GIANQUINTO E L'ORIZZONTE INTERMEDIALE	51
SEMANTICA E SINTASSI NELLE PRATICHE ARTISTICHE E FILOSOFICHE DI ALBERTO GIANQUINTO <i>ALESSANDRO SBORDONI</i>	52
VARIAZIONI INTERMEDIALI. IN MEMORIA DI ALBERTO GIANQUINTO <i>GIULIO LATINI</i>	59
ALBERTO GIANQUINTO. LA CERTEZZA DEL DUBBIO <i>ENNIO CALABRIA</i>	64
ALBERTO GIANQUINTO	67
BIOGRAFIA DI ALBERTO GIANQUINTO	68
RACCOLTA BIBLIOGRAFICA DEI TESTI DI ALBERTO GIANQUINTO <i>STEFANIA N'KOMBO</i>	71

Presentazione

Questo numero speciale di *Testo e Senso* è dedicato alla memoria di Alberto Gianquinto (1927-2020), fondatore, condirettore e responsabile della sezione *Paragone delle arti e dei linguaggi* di questa rivista e, soprattutto, nostro maestro e amico carissimo. Un numero speciale – dove in copertina è riprodotta una splendida raffigurazione interpretativa di Alberto realizzata da Ennio Calabria – che eredita e trasferisce in forma scritta gli interventi succedutisi lungo le oltre quattro ore di un intenso seminario sulla sua figura e la sua opera intitolato *Di scienza e d'arte, d'uguaglianza e utopia*, promosso dalla redazione della nostra rivista in stretta sinergia con il Circolo Walter Benjamin dell'Università degli studi di Roma "Tor Vergata" e Filosofia in movimento e svoltosi il 12 febbraio scorso in modalità a distanza¹.

E come accadeva nell'economia complessiva del seminario, in queste pagine (come nei contributi audio) si è voluta mantenere la medesima scansione che, nel rispetto e nel segno delle molteplici diramazioni del pensiero, delle esperienze e delle attività di Alberto, insiste su due orizzonti: quello filosofico-politico (Roberto Finelli, Giovanni I. Giannoli, Paolo Quintili, Alberto Olivetti, Stefania N'Kombo) e quello intermediale (Alessandro Sbordoni, Giulio Latini, Ennio Calabria), congiuntamente ad un quadrante di intima restituzione testimoniale di amici e colleghi che, in stagioni diverse, hanno significativamente incrociato la sua esistenza (Peter Kammerer, Marta Cristiani, Rita Pedonesi, Ida Mitrano, Raul Mordenti).

E analogamente a quanto accadeva lungo il richiamato seminario, ad arricchire questo numero, in forma di link ipermediali, vi sono dei contributi audio e video direttamente legati all'operatività poetica di Alberto lungo l'arco temporale 1994-2009, in dialogo con la voce recitante di Roberto Herlitzka, la musica di Alessandro Sbordoni e le immagini di Giulio Latini.

Questo numero, come del resto l'evento seminariale che lo ha ispirato, è debitore dell'appassionato coinvolgimento e collaborazione di molte persone che qui abbiamo ulteriore occasione di ringraziare profondamente. E tra queste, in modo particolare, Hannelore Obert e Giovanni I. Giannoli. Senza di loro semplicemente non sarebbe stato possibile configurare ciò che, in ogni caso, ci piace pensare, costituisca solamente una tappa della nostra non interrotta relazione con Alberto. Lungo un itinerario di confronto e di valorizzazione della sua eredità destinato a durare.

G. L.

¹ La registrazione integrale del seminario è presente al seguente indirizzo: www.filosofiaimovimento.it.

Alberto Gianquinto e l'orizzonte filosofico-politico

Su e per Alberto

Claudio Del Bello

Sono scampato per raggiunti limiti di età alle *videolezioni*, eccomi ora alla mia prima *videoconferenza*, e proprio in virtù dell'età avanzata sono stato chiamato a intervenire per primo risultando l'allievo più antico di Alberto Gianquinto.

Compito arduo, a cui non mi sono voluto sottrarre: tra i suoi primi *allievi*, sono stato poi *collega* ma comunque *epigono* per aver tenuto almeno dieci corsi a partire dal suo testo sulla trasformazione dei valori in prezzi. E infine editore, anzi *impaginatore*, come poi dirò.

Compito arduo quello di delinearne il percorso, ma impossibile da portare a termine in venti minuti, con quella variegata *biografia intellettuale*, con quella articolata *bibliografia*.

Prima, voglio però indicare alcuni punti salienti e caratteristici del suo essere docente.

Anzitutto, il modo e la forma dell'insegnamento.

L'ho conosciuto come studente di Filosofia. Insegnava *Logica* alla Sapienza, e il primo corso che ho seguito era sull'*interpretazione della logica aristotelica* da parte di Jan Łukasiewicz e della scuola polacca. Una riformulazione della teoria del *sillogismo aristotelico*. Un corso tosto in cui si riempivano lavagne e lavagne di dimostrazioni. Come nel corso successivo sul *Tractatus* di Wittgenstein, incentrato sull'operazione-tratto.

Ecco, la LAVAGNA. Sono stato l'ultimo, per lo meno in ordine di tempo, assistente di Guido Calogero, ma non mi ricordo di averlo visto andare alla lavagna se non per tracciare qualche parola in greco.

Vittorio Somenzi, con cui mi sono laureato in Filosofia della Scienza, e Alberto Gianquinto, invece, facevano lezione in piedi.

Credo sia necessario individuare una differenza relazionale, addirittura prossemica, ponendo la *lavagna* come *medium* tra docente e discenti. Il corpo si fa da parte e si fa 'mezzo' tra la lavagna e gli studenti portando l'attenzione sui segni, sui simboli e i loro rapporti.

Personalmente non ho mai fatto uso di slide, e sempre sconsigliato l'uso di registratori, ma dovunque ho abitato c'è sempre stata una lavagna. Quella voluta da Alberto quando Gehrard Huber venne a Roma e su cui si continuava a lavorare la sera usciti dall'Università. Attualmente viene usata dalla mia nipotina.

Il tempo in cui il Filosofo poteva indicare la Realtà là fuori veniva progressivamente sostituito da quello in cui è la Realtà che si mostra.

Accanto ai corsi, Alberto istituì il *PRIVATISSIMUM*, cioè un seminario per invito, per un gruppo selezionato, in cui si approfondivano particolari temi, e di cui aveva fatto esperienza nelle università tedesche che aveva frequentato.

Stava per scoppiare il '68. Non erano tempi per una scuola elitaria e selettiva. Che io sappia, nessun docente lo imitò.

Ebbene, la struttura del *privatissimum* fu replicata nel '73 quando avviò, nella Cattedra di Logica, il *Collettivo di ricerche epistemologiche* a cui partecipava Roberto Finelli e addirittura Vincenzo Modugno.

Uscirono due corposi libri ambedue a firma Alberto Gianquinto: - *Gerhard Huber, Marx e la centralità della teoria della trasformazione*, Roma, La Goliardica, 1975 e - *Marx e la critica interna alla neoclassica*, Roma, La Goliardica, 1976.

Allora ero assistente incaricato, e sotto la sua guida ci impegnammo in un programma di formalizzazione del *Capitale* di Marx, e in particolare del III libro, durato circa quattro anni. Una operazione che, per quanto mi riguarda, se mi ha permesso di entrare nell'effettivo ingranaggio dell'elaborazione marxiana relativa alla sua opera maggiore e conclusiva, mi ha anche impedito poi di partecipare al dibattito sul e nel marxismo, che ormai comportava e sempre più ha comportato una estensione esponenziale delle tematiche e delle relative bibliografie.

Seguendo Alberto, mi sono maggiormente orientato verso la contestualizzazione e la formalizzazione, fuori di qualsiasi suggestione storicistica o politica, crociana o gramsciana che sia, giungendo alla conclusione che 'classe' non ha un significato univoco, tanto meno 'lotta di classe', risultando la 'classe' dei lavoratori salariati dipendente dal rapporto di forza tra le due classi proprietarie - percettori di rendita e percettori di profitti - che hanno sbaraccato lo Stato (il famoso 'comitato d'affari') e ormai se la vedono tra di loro nei modi e nei termini di un capitale finanziario globalizzato.

Ecco, tenendo a distanza la politica. Non so se votava e per quale lista votasse. Non se ne parlava. La circostanza rende conto, quanto meno, di come in lui la ricerca e l'elaborazione teorica prescindessero, sia nelle motivazioni, sia nell'utilizzazione, dalla politica. D'altra parte, un autore, letto e studiato in un'aula universitaria, non dovrebbe essere trattato per fini diversi dalla sua comprensione.

Significativa la differenza con Lucio Colletti, che andava provocatoriamente ad assistere agli esami di Alberto (circostanza che probabilmente lo spinse ad emigrare a Tor Vergata).

Colletti, l'allievo di Galvano Della Volpe - collaboratore di riviste fasciste come *Primato fino al 1943*, che aderì nel 1944 al Partito comunista italiano, e dopo il 1945 si scoprirà fervente marxista - Colletti non si periterà di aderire a *Forza Italia*, partito di Silvio Berlusconi, nelle cui liste fu eletto deputato nel 1996 e nel 2001.

Mi domando se *La Sapienza* dedicherà mai a Lucio Colletti un *Seminario* come questo che l'Università di Tor Vergata ha voluto dedicare ad Alberto Gianquinto.

Questo per quanto riguarda la forma. Sui contenuti il discorso si complica.

Ma non si può non partire dalla sua tesi di laurea nel 1955 *Problemi logico-matematici in Russell e Wittgenstein*, relatori Ugo Spirito e Guido Calogero.

E di Spirito e Calogero sarà assistente nella stessa cattedra di Filosofia Teoretica nella quale i due si sono avvicinati.

La circostanza, l'apprezzamento dei due filosofi di scuola gentiliana, suggerisce una sua iniziale estraneità allo storicismo e un rapporto mai pacificato con la storia, e comunque la sua estraneità a Hegel e all'hegelomarxismo.

Per quanto mi riguarda, ho aderito e tuttora concordo con la sua analisi del III libro del Capitale e sulla centralità della *teoria della rendita*.

Per quanto riguarda l'epistemologia, invece, il divario del punto di vista era marcato. Io, allievo di Somenzi, e poi collaboratore di Ferruccio Rossi-Landi nella redazione di *Ideologie*, sia pur tiepido seguace della Scuola Operativa italiana, conoscevo le sue posizioni liquidatorie di Bridgman e dell'*operazionismo*.

Ma la circostanza non ha influito nei nostri rapporti. Anche perché negli anni Ottanta si trasferisce a Tor Vergata, i suoi interessi si orientano oltre l'Epistemologia, verso l'Estetica e la Poetica e nella biografia che lui stesso scrive, questi interessi occupano uno spazio doppio di quello dedicato agli studi propriamente filosofici, più o meno epistemologici.

In realtà, non è così. L'epistemologia, forse, ma l'*episteme* rimane il centro della sua attività. Anche e forse soprattutto quando fa poesia.

Si è occupato di molti temi, senza essere enciclopedico, passando *con* soluzione di continuità da un sapere all'altro, ma mantenendo la medesima disposizione: *entrarci dentro e sistemare*.

Poliedrico e caleidoscopico, e infatti siamo qui a corrispondergli in tanti perché pochi, certo non io, potrebbero tentare di rappresentarlo esaurientemente.

Verso l'inizio degli anni Ottanta, ho ricordato, si trasferisce all'Università di Tor Vergata e ci perdiamo di vista. Ma sposta la sua attenzione sull'*estetica*.

Io, andato in pensione, mi sono messo a fare l'editore, e in questa veste ho ripreso i rapporti con lui.

Gli ho pubblicato tre libri, così come me li ha consegnati.

Il primo è *Sul senso della storia* (Odradek 2009), di difficile lettura ma ineludibile per chi voglia comprendere il suo rapporto con la Storia. Sorprendentemente il libro si conclude con un *Commiato* poetico, sei pagine fitte di versi, in cui la poesia, - scevra da ogni lirismo - si presenta indistinguibile dalla filosofia.

Gli altri due invece si occupano di *pittura*, con tavole fuori testo a colori.

L'arte e la critica. Una raffigurazione che sopravvive (Odradek 2013), e *Arte astratta tra politica e storiografia. Dei suoi quattro modi di essere* (Odradek 2015) che risulta essere una continuazione e specificazione del primo.

Anche nell'ambito dell'estetica conferma il suo metodo: contestualizzazione e formalizzazione, fuori di qualsiasi suggestione storicistica.

L'arte e la critica è in un certo qual modo autobiografico perché tratta dei pittori da lui frequentati in gioventù: Vespignani, Sughi, Calabria, Bibbò, Mulas, Colagrossi, a cui fa seguire considerazioni teoriche e filosofiche sulla pittura contemporanea.

In *Arte astratta tra politica e storiografia* il sottotitolo è perentorio: Dei suoi quattro modi di essere.

Il lettore, anche se non si trovasse d'accordo con questo ritorno all'*estetica kantiana* - che viene esplicitamente richiamata alla fine del testo - si troverà per le mani una *mappa* con i suoi punti cospicui, con le distanze relative, magari imprecisa, magari manchevole o discutibile, magari con una scala di riduzione troppo grande, ma pur sempre una *mappa* utile per orientarsi. Ecco, io *come lettore* l'ho trovata utile.

Voglio concludere che quella di Alberto è poesia, non genericamente letteratura.
Poesia come determinazione, un linguaggio liberato dal superfluo.
Non saprei se la sua idea di scienza discende da quella dell'arte, o viceversa.

Il marxismo e la “scuola romana” di Alberto Gianquinto

Roberto Finelli

Quando mi iscrissi al corso di laurea in Filosofia all'Università di Roma nel lontano 1962, ebbi occasione di incontrare nei primi anni del mio corso di studi Alberto Gianquinto solo poche volte. Non che non muovesse una tacita simpatia quel tipo alto, dal volto schietto quanto schivo e riservato, che colpiva per avere un corpo asciutto e una schiena insolitamente dritta rispetto alle varie posture fisiche dei docenti che allora insegnavano nell'Istituto di Filosofia, fondato da Giovanni Gentile, al terzo piano della Facoltà di Lettere. Ma perché Gianquinto era collocato nella schiera dei “teoretici”, cioè in quel gruppo di assistenti, professori incaricati, abilitati alla libera docenza, che facevano riferimento alla figura di Ugo Spirito, allora ordinario, per l'appunto, di Filosofia Teoretica. Mentre io fin dall'inizio, come giovane matricola, fui catturato ed arruolato nella schiera degli “storici”, sedotto come fui dall'insegnamento antieleatico e antimetafisico di Guido Calogero, allora ordinario di Storia della filosofia. Tra le due schiere correva reciproco rispetto ma anche scarsa frequentazione, a muovere da profonde ragioni di diversa ispirazione ideale, che allora si sintetizzavano nel confronto tra “logo e dialogo”: il *logo*, come categoria fondamentale dei teoretici e del loro privilegiare, secondo l'insegnamento di Spirito, il riferimento della filosofia alla scienza e alla connotazione scientifica della verità, il *dialogo* come programma di una storia della filosofia che mirava a dissolvere nelle norme e nella concretezza della discorsività umana le ipostasi di una filosofia concepita come metafisica dell'Essere e del Non-Essere, secondo l'iniziale modello del parricidio platonico esercitato nei confronti dell'ontologia eleatica.

Anche se va detto, ma questo lo confesso solo riconoscendolo con il senno di poi, che in vero la ricerca di Alberto prendeva le mosse da entrambe le istanze, visto che i suoi studi si erano volti alla logica e alla filosofia del linguaggio di Wittgenstein, in una ricerca sui criteri scientifici di verità che si connetteva alla critica delle arbitrarietà del linguaggio e alla pretesa di molte filosofie di prendere lucciole per lanterne, ossia di tradurre, come accade ancora oggi a molta filosofia “metafisica”, parole e simboli linguistici, quali ad es. *Essere, Non-Essere, Nulla*, in presunte autonome ed oggettive realtà.

Ma io credo che quella mia iniziale distanza dalla persona e dalle lezioni di Logica che allora Alberto teneva come professore incaricato fosse quasi inevitabilmente dovuta all'imporsi allora, durante gli anni '60, sullo scenario dell'Istituto di Filosofia, della figura di Lucio Colletti, anch'esso iscritto nella schiera dei teoretici, ma soprattutto protagonista di un insegnamento del *Capitale* di Marx che ha fatto la storia del marxismo a Roma, e non solo a Roma, durante quegli anni '60 e che si presentava allora a noi giovani studiosi, appassionati di filosofia e di rivoluzione sociale, con ben altre attrattive e interesse rispetto alle quasi nascoste quanto difficili ed aspre lezioni di logica, con lavagne fitte di simboli e di formalizzazioni, tenute dal nostro Alberto.

L'auletta al terzo piano della Facoltà, accanto all'aula grande destinata alle lezioni dei professori ordinari, dove Colletti teneva le sue lezioni, era sempre piena di fumo, di studentesse già emancipate e di sguardi accesi e soprattutto di buona parte di coloro che già erano militanti politici dei G.A. (Goliardi Autonomi), l'organizzazione universitaria giovanile del PCI, o che avrebbero

avuto, di lì a poco, una parte di rilievo nei movimenti della contestazione a partire dal '68. E certo non si può non ricordare la chiarezza di quelle lezioni, che in genere non andavano oltre i primi capitoli del 1° libro del capitale (le categorie di valore d'uso e di valore di scambio, il lavoro astratto come lavoro alienato, la dottrina del feticismo, la critica della dialettica hegeliana), insieme all'atmosfera di "fondazione" scientifica e indubitabile della rivoluzione che vi si respirava (oltre le sigarette fumate in continuazione dallo stesso Colletti e soprattutto dalle *jeunes femmes*). Altrimenti, senza il riferimento teorico e politico alla figura di Lucio Colletti si rischia di non mettere bene a fuoco in che cosa sia consistita, poi, la peculiarità del marxismo e dello studio del *Capitale* messo in atto negli anni '70 da Alberto Gianquinto e dal suo gruppo di compagni e collaboratori. Ovvero un ricercare su Marx che tanto più rivela originalità e spessore, a mio avviso, quanto più viene posto a confronto, in un parallelismo di successione, con il marxismo dell'avolpiano-collettiano. Perché quei due marxismi che si sono alternati nell'Istituto di Filosofia di Roma, il primo a caratterizzare gli anni '60, il secondo gli anni '70, non possono che essere considerati insieme, quali due episodi teorico-politici connessi tra loro non solo per il loro succedersi nel tempo ma, ovviamente, per il motivo più intrinseco dell'oggettivo implicarsi di categorie e di concetti e del loro attendere a un comune oggetto di studio.

Il marxismo di Lucio Colletti, e del suo maestro Galvano della Volpe, è stato infatti *il marxismo del giovane Marx*. Perché entrambi questi studiosi hanno presunto di trovare nel primo Marx (in particolare in quello di *Zur Kritik des Hegel'schen Staatrechts* del 1843) un sistema di filosofia e di scienza materialistica già così compiuto, da poterlo assumere, per la sua pregnanza e maturità, come confutazione del dialettismo logico e speculativo del sistema hegeliano. Dato che, a loro avviso, quel Marx aveva concepito un paradigma della circolarità epistemologica (*concreto* reale da interpretare - *astrazione* generalizzante della legge ipotizzata - verifica sperimentale nel ritorno al *concreto*) che valeva, per la sua ricchezza e mediazione di piani, a criticare non solo il logicismo astratto e speculativo di Hegel ma, a muovere di lì, qualsiasi idealismo che pretendesse di affermare la derivazione della materialità del reale e della storia dal primato dello Spirito e dell'Idea. Tanto compiuta quella critica del giovane Marx ad Hegel, come prova di una teoria della scienza e della verità già conquistata, che per leggere l'opera matura di Marx, e specificamente il *Capitale*, bastava estendere a questo testo lo stesso modulo interpretativo del *rovesciamento di soggetto e predicato* già utilizzato da Marx nei suoi testi giovanili. Ossia del capitale che si mette al posto delle vite concrete dei lavoratori, costituendosi come l'esito della loro oggettivazione e alienazione, al pari del *Geist* (Spirito) che nella *Logica* hegeliana si metterebbe al posto delle esistenze individuali e del mondo concreto.

Ora basti qui ricordare che quando Colletti, rendendosi conto che l'antropocentrismo e l'umanesimo dell'alienazione, che aveva posto alla base del *Capitale* e dell'intera opera marxiana, era incompatibile con i criteri di una scienza e di una epistemologia empiristica rigorosa, non ebbe esiti nel dichiarare pubblicamente il suo allontanamento da Marx e, nella difficoltà di sottrarsi alla gigantesca proiezione che aveva compiuto, insieme al suo maestro, della figura del giovane Marx su quella del Marx maturo, a denunciare la contraddizione, definitiva e insuperabile, che ormai si era consumata per lui tra marxismo e scienza. Né è a dire lo sconcerto che quella apostasia generò, soprattutto tra le giovani generazioni, giacché di una vera e propria apostasia si trattò, nel passaggio

da una celebrazione così incondizionata del marxismo come nuova scienza della storia e nuova logica della società ritrovata nel Marx antihegeliano degli scritti giovanili alla denuncia del Marx del *Capitale* come pensatore spiritualista corrotto dal logicismo hegeliano. Anche se, bisogna aggiungere, che a una mente vigile, non poteva non suscitare uno sguardo dubbioso e perplesso sul suo intero percorso filosofico il consumarsi da parte di Colletti di una crisi così radicale e repentina, che, nel suo rovesciarsi da un opposto all'altro, avrebbe forse meritato tempi di maggiore riflessione e di più contenuta discrezione.

Ma è proprio in tale congiuntura teorico-politica, quanto di vita universitaria travolta dal cambiamento nell'immediato post-68, che acquista rilievo il marxismo di Alberto Gianquinto, con la creazione di quella che può essere legittimamente chiamata l'altra scuola del marxismo romano, che prende corpo con la formazione del "Collettivo di ricerche epistemologiche" attorno alla sua cattedra di Logica.

A dire il vero la ricerca di Gianquinto sul *Capitale* di Marx era iniziata già agli inizi degli anni '60, io credo, durante le sue frequentazioni berlinesi, per assumere però forma pubblica, di ricerca e di didattica universitaria, solo con il '68. Perché Alberto è stato, almeno a mia conoscenza, nell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, il professore universitario che durante quegli anni maggiormente è stato attraversato dalle idee e dai valori di quella rivoluzione culturale, sia sul piano del pensiero che su quello delle proprie pratiche più personali di vita. Quel tipo singolare, che nei suoi corsi di Logica prima del '68 era solito mettere una distanza con i suoi uditori fatta di una lavagna/schermo di simboli logici e matematici, non aveva infatti avuto riserve nell'indossare l'eschimo, nel partecipare alla fondazione della prima fase del gruppo del "manifesto" prima e alle attività del "Collettivo edili di Montesacro" con Aldo Natoli poi, a volantinare ai primi turni operai davanti alle fabbriche della Tiburtina, ma, soprattutto, per quello che qui vale mettere in rilievo, a rivoluzionare la sua didattica universitaria, organizzando un collettivo di ricerca e d'insegnamento sulla logica del *Capitale* di Marx. Vale a dire non rinunciando a trattare di logica e di scienza, ma concentrandola e focalizzandola sulla questione di come e perché il *Capitale* di Marx costituisca un'opera di scienza, anzi l'opera di scienza sociale *par excellence* della modernità.

Era il segno della coerenza estrema, al limite della rigidità, tra teoria e pratica che ha caratterizzato buona parte della vita di Alberto e che forse va ricondotta, oltre che alla sua elevatezza morale, a quanto, di coraggio e di disciplina, aveva potuto trarre, forse *malgré lui*, dalla figura del padre, aviatore ed ufficiale. Sta il fatto che come, quando da giovanissimo studente di liceo partecipava alla resistenza nella Roma occupata dai nazifascisti, o guidava le macchine da corsa di formula 2 nel circuito romano di Vallelunga, o suonava la batteria in una *band* a Vienna durante i suoi studi postuniversitari, o trascorreva dei periodi in una qualche comune tedesca degli anni '60, anche, e soprattutto, nel '68 Alberto si era buttato, senza risparmio, nei movimenti di emancipazione sociale, interpretandoli come una nuova frontiera di vita, sia collettiva che personale. Anche in tal senso differenziandosi da Lucio Colletti, il quale, in verso contrario, s'era progressivamente e radicalmente allontanato dal movimento del '68, fino a ritirarsi durante quegli anni anche dalla didattica, denunciando insidie studentesche e minacce terroristiche nei confronti della sua persona.

Alberto invece, mescolando impegno politico esterno e responsabilità didattica, era rimasto ad attraversare quegli anni e aveva riformulato il suo insegnamento, con l'aiuto del Collettivo di cui

facevano parte tra gli altri, Roberto Bruno, Rodolfo Calpini, Claudio Del Bello, il sottoscritto e mio fratello Antonio Finelli (ora pittore ma allora statistico di professione), e in posizione più marginale Enzo Modugno. Il corso, che vedeva la partecipazione all'insegnamento a vario titolo di ciascuno di noi, era stato riorganizzato, in un modo del tutto inconsueto, secondo un'articolazione triennale. Gli studenti studiavano per l'esame annuale di Logica il primo libro del Capitale nella sua interezza, per l'esame biennale il terzo libro, facendo riferimento al testo pubblicato da Alberto su *Gerhard Huber. Marx e la centralità della teoria della trasformazione*, infine per un eventuale esame triennale il testo, di non facile lettura, che Alberto aveva dedicato a *Marx e la critica interna alla neoclassica* (la goliardica editrice). A latere, Rodolfo Calpini, con la sua doppia laurea in ingegneria e in filosofia teneva seminari di logica formale e modale aperti per gli studenti di tutte le annualità. Ma soprattutto il "Collettivo epistemologico" di Roma è venuto svolgendo per anni una costante attività di ricerca e di discussione sulle tematiche di fondo su cui Gianquinto aveva impostato lo studio sul testo marxiano.

Perché il marxismo di Alberto si caratterizzava per uno studio dell'opera di Marx, che, a differenza dell'interpretazione di Della Volpe e Colletti, non era interessato, per nulla, potremmo dire ai filosofemi del giovane Marx, avendo volta tutta la sua attenzione allo studio del *Capitale*, assunto nella complessità e nella compiutezza dei suoi tre libri. Infatti il problema di fondo non era la filosofia e l'antropologia del giovane Marx, nel suo confronto con gli *Junghegelianer*, con Feuerbach ed Hegel, non era la questione dell'alienazione nel suo riferimento ad un essere umano concepito come "ente universale generico" (*Gattungswesen*). Era bensì quello di ricondurre ad unità e coerenza il sistema dei tre libri di *Das Kapital*, affinché non si dessero vuoti, mancanze e contraddizioni tra l'inizio e la fine dell'opera: dato che dire scienza significava ritrovare principi di ricostruzione della realtà che valessero in modo sistematico secondo una loro intrinseca necessità di svolgimento e senza presupposizioni ed assunzioni esteriori.

Si trattava cioè per Alberto, come impegno teorico e insieme etico-politico, di sottrarre il *Capitale* di Marx al disconoscimento di essere opera scientifica a partire da quella critica radicale che alla trasformazione dei valori in prezzi aveva mosso per primo Böhm-Bawerk e che poi era stata accolta nella sostanza da tutto il pensiero economico successivo, sia dai neoclassici dell'utilità marginale, sia dai neoricardiani alla Sraffa, sia dalla totale estraneità dei keynesiani alla problematica dei prezzi come espressione del valore-lavoro. Ma a patto – e questo per lui era determinante al fine di sottrarre quella *vexata quaestio* a una dimensione solo di calcolo matematico – di stringere nel passaggio da una contabilità economica in ore di lavoro a una contabilità in prezzi monetari anche la questione dell'articolarsi delle classi sociali nella società moderna e del loro non limitarsi alla sola relazione tra classe operaia e capitale: questione su cui non caso si era interrotta la scrittura marxiana del III° libro al capitolo cinquantesimo.

Senza che questo sia il luogo per entrare nella complessità del discorso, basti dire che Alberto si affannava sul problema della trasformazione non rinunciando alla scienza come visione sistemica di un insieme, e quindi trovando la soluzione, prima che matematica si può dire sociologica, a quel problema coll'inserire nei calcoli di Marx, considerati dalla critica frettolosamente come erronei, la presa in considerazione del reddito economico delle altre classi: quali in primo luogo i percettori di

rendita fondiaria, che in quanto possessori di un capitale fittizio, non produttivo, partecipavano comunque con la rendita assoluta alla formazione dei prezzi monetari.

Non c'è dubbio nell'affermare che Alberto s'è letteralmente dannato per circa vent'anni in una montagna di calcoli e di riflessioni epistemologiche, per riuscire a integrare lo schema marxiano a tre settori di produzione, con la distribuzione del plusvalore, oltre al profitto propriamente detto, alla classe dei proprietari fondiari, ai possessori di capitale finanziario, ai settori della circolazione commerciale, fino ad includere le entrate fiscali dello Stato. Seguiva su questo percorso la ricerca avviata dall'amico Gerhard Huber, economista presso la *Freie Universität*, da lui conosciuto e frequentato durante i suoi soggiorni berlinesi, che rimase per noi del collettivo un volto sconosciuto fatto solo di diagrammi, curve ed equazioni, finché non si materializzò in un gentilissimo signore, longilineo come Alberto, dagli occhi veloci e intelligenti che ci sedusse tutti durante un soggiorno di lezioni all'Università di Roma e di Urbino. Lezioni e discussioni che furono reiterate qualche anno dopo in un seminario estivo in un posto magico tra Campania e Calabria, dove ci condusse e ci ospitò con provvida cordialità l'amico Gianni Giannoli, ormai entrato anche lui nel travaglio della «trasformazione»: una villa sul mare in cui erano ospitate anche Hannelore, la moglie di Alberto, con le figlie, allora adolescenti, Barbara e Silvia, insieme alla moglie e alle due rispettive figlie di Gerhard. Un ricordo questo, certo di molti anni fa, ma ancora vivido, nella mia mente, per l'intensità delle discussioni e degli scambi di idee, della piacevolezza del luogo, delle risa e dell'allegria di quelle figure femminili, signore comprese: in un'atmosfera di improvvisata e momentanea "comune", in cui la stessa consueta severità d'impegno di Alberto si sciolse nella componente ingenua e giocosa, sempre trattenuta ma anche sempre presente, della sua vita.

Ma quel che qui preme soprattutto dire è che Alberto dalla nuova soluzione aperta dall'economista berlinese al problema della trasformazione dei valori in prezzi aveva tratto ed elaborato la concezione, che consegnava a tutti, dello strutturarsi e articolarsi di "Das Kapital" prima secondo il concepimento di ciò che è il capitale in generale - *il capitale nel suo concetto* come protocollo universalizzabile di comportamento tra capitalista da un lato e forza-lavoro dall'altro - e, poi, secondo il concretizzarsi di questo canone generale, di questa *regula aurea*, nella concretezza dei mille capitali che agiscono e si confrontano tra loro nello spazio del mercato. Per cui proprio in questo passaggio, indicava Alberto, consisteva la difficoltà di interpretare la realtà capitalistica come animata dalla concorrenza tra i molti capitali e il loro agire nella produzione di specifici valori d'uso da un lato e dall'essere attraversata e ricondotta all'unità, invece, dal conformarsi quella pluralità di produttori all'imperativo inevitabile di obbligare la classe lavoratrice all'erogazione di lavoro astratto e, con esso, di lavoro non pagato. Ma che appunto questo percorso, espositivo quanto ontologico-strutturale, dall'astratto al concreto dovesse includere, per giungere alla superficie più evidente e più a portata di mano dei prezzi sul mercato, anche quelle altre classi e quelle funzioni economiche (come lo Stato con il fisco) che, attraverso la ripartizione del plusvalore, partecipano alla sua distribuzione e non alla sua realizzazione. E che, come tali, non possono entrare nel concetto di capitale in generale (ossia nello svolgersi del I° e del II° libro), giacché la loro funzione non è quella di estrarre plusvalore ma solo quella di usufruirne nella riproduzione della società tutta.

E' la ricostruzione del *Capitale* di Marx come sistema di produzione e riproduzione sociale visto nella sua complessità di piani e di articolazioni ma anche nella sua completezza di fondo - a

partire da una relazione originaria e fondante di asimmetria e sfruttamento tra le due classi produttive – che dunque ha rappresentato il cuore del marxismo di questa seconda scuola del marxismo romano durante gli anni '60 e '70 e che rimane, come eredità ancora ricchissima da svolgere e da approfondire, alle nuove generazioni di studiosi e di militanti. Non per negare il rilievo di tematiche come l'alienazione e il conflitto e la lotta sociale, pure ovviamente presenti e centrali nell'opera marxiana, ma che per un "logico" come Gianquinto potevano essere valorizzate solo avendo ben chiare le strutture e le regole d'invarianza di funzionare del *Capitale*, ossia facendone ed esplicandone la scienza. Altrimenti s'incorreva nel rischio, percorso fino all'aporia e all'insostenibilità dal marxismo dell'avolpiano-collettiano, di assegnare presupposizione e preminanza teoretica ai soggetti umani, *in una loro supposta concretezza e priorità*, con le loro vicende di assoggettamento e di alienazione, senza porsi, paradossalmente, dal punto di vista di quel vero soggetto, qual è la macchina accumulativa del denaro/capitale, che, con la sua egemonia, impersonale e astratta, e di conseguenza disumana, dà organizzazione e forma alla modernità.

Ma un progetto di ricerca del genere imponeva un collettivo di forze, che malgrado le capacità e gli sforzi di Alberto in prima persona, tutti noi non riuscimmo a mantenere e ad ampliare in modo adeguato alla complessità teoretica, oltre che di calcoli e di raccolta dati, che quella problematica richiedeva. Anche perché quegli anni dal '68 al '77, come tutti sanno, l'impegno di studio si alternava, si intrecciava, si contrapponeva ma anche si alimentava dell'impegno politico e sociale. Tanto che, non a caso, a proposito di questa coalescenza di filosofia e politica, di teoria e di prassi, proprio il nostro collettivo si estenuò, dividendosi di fronte alle posizioni e ai contrasti che agitarono aspramente il movimento del '77, almeno sulla piazza romana e riguardo alla questione principe della violenza, nel cui vicolo cieco, come tema obbligato di scelta e di pratica politica, quel movimento, per l'estremismo di una sua parte, aveva finito per infilarsi e finire la sua storia.

Del resto la stessa vicenda biografica e più personale di Gianquinto, quanto al suo trasferimento come docente dall'Università centrale di Roma alla nuova Università di Tor Vergata, trovò una qualche motivazione, occasionale ma pure assai significativa, in un avvenimento in cui fummo coinvolti lui e io insieme e che dice non poco su quanto appartenne alle dimensioni culturali e politiche di quel movimento del '77. Accade infatti che una mattina di appello di esami di Logica la nostra auletta, dove eravamo in commissione Alberto ed io, fu invasa ed occupata da una cinquantina di studenti, che chiedevano un esame politico: ossia che non venissero interrogati sul programma del primo anno, e dunque sul primo libro del *Capitale*, bensì su un brevissimo articolo di rivista da discutere, in modo collettivo, sui movimenti radicali degli operai americani durante gli anni '30 negli USA. Alberto ed io rifiutammo la proposta, perché da quanto ne eravamo al corrente, era una richiesta che tra tutti gli insegnamenti della Facoltà di Lettere era avanzata solo per l'esame di Logica, sapendo verosimilmente che lì c'erano "i compagni", e, insieme, perché era qualcosa che contraddiceva radicalmente proprio quell'intreccio tra teoria e prassi politica secondo cui Alberto, l'unico professore della Facoltà ad avere *realmente* indossato l'eschimo e ad essere stato messo in qualche modo sotto controllo dalle autorità accademiche, aveva ispirato e rivoluzionato il suo insegnamento. Chiusi in quell'auletta, ne potemmo uscire alla fine della mattinata solo attraverso una trattativa che si concluse con l'accettazione da parte degli occupanti di un corso accelerato di 50 ore sul *Capitale* di Marx, che io avrei condotto durante le tre settimane successive e che, ovviamente,

si sarebbe concluso con un esame non particolarmente rigoroso. Ora, nel ricordo di come Alberto sia rimasto teso e taciturno per tutte quelle ore, lasciandomi alla fine la gestione dell'intera vicenda, sempre più mi convinco quanto quella sofferta esperienza debba averlo profondamente segnato e contribuito nel risolversi a concludere l'insegnamento in quell'Istituto di Filosofia in cui aveva vissuto a vario titolo per quarant'anni e a iniziare una nuova fase della vita, partecipando alla fondazione della nuova Università di Roma Due. Perché quella richiesta era la testimonianza, quanto più concreta quanto più amara, di quanto il *Geist* rivoluzionario per l'eguaglianza sociale e l'emancipazione individuale, alle cui idealità la vita di Alberto si era sempre ispirata, fosse giunto ad assumere ormai la configurazione diffusa di una *cultura dell'immediatezza*, che pretendeva il darsi del principio del piacere, del consumo e dell'appropriazione della realtà, senza che si attraversasse la mediazione reale del lavoro e, in esso, la fatica del concetto, propria inevitabilmente della costruzione di una società e di una cultura alternativa. Doveva cioè esser giunto a pensare Alberto, anche attraverso quella rivendicazione apparentemente ingenua e solo giovanile di "voto politico", che il tempo della scienza sociale critica e della sua teoresi fosse da consumare ormai in un altro luogo, comunque diverso dalla Sapienza, visto la chiusura al marxismo rivoluzionario, pressoché definitiva, da parte delle varie culture filosofiche che ormai s'attestavano, alla fine degli anni '70, nell'Istituto di Filosofia di Roma e la diffidenza malevolente dei suoi colleghi verso una persona che, come lui, si era troppo esposta, da accademico quale pure non avrebbe dovuto dimenticare di essere, nel fare scienza, invece, dell'emancipazione sociale. Una chiusura e un ritrarsi della cultura accademica da un lato, dopo le pretese ubbriacature ideologiche degli anni '60 e '70, che si stringeva in un circolo paradossale con la chiusura, dall'altro lato, ad ogni possibile costruzione di una teoria critica da parte di un movimento, che aveva ceduto tanto alla mistica operaista dell'autonomia di ogni soggetto rivoluzionario quanto all'assolutezza di un desiderare onnipervasivo, svincolato da ogni principio di realtà. Tanto da concordare, quelle due opposte polarità, nel rendere inutile e vana, perché ormai solo iscritta nel trascorrere di un passato, ogni necessità di legittimare il *Capitale* di Marx come massimo luogo di scienza della modernità.

Di qui io credo la conclusione di Alberto di aprire una nuova stagione del suo insegnamento e della sua ricerca, con il trasferimento a Tor Vergata e con la feconda collaborazione e amicizia approfondita da allora con il prezioso Gianni Giannoli. Ovviamente non per cedere, da parte del nostro, a un qualche lusinga di ritiro nel privato ma per continuare a intrecciare, anche in quella nuova sede, la fermezza della sua dirittura politica e morale con un percorso di rigore concettuale, di apertura di nuove esperienze conoscitive e di nuova formulazione di idee.

Ma di come Alberto abbia continuato a pensare il marxismo durante gli anni '80 e '90, allargando il discorso su "*Storia e scienza*" e sul "*Senso della storia*", e di come abbia dato espressione alla parte più fantasiosa del suo essere attraverso la raffinatezza della sua poesia e la riflessione appassionata sull'estetica, qui non è il caso di parlare.

Perché mi accorgo, alla fine di questa nota, già troppo estesa, che di certo non bastano poche pagine a contenere lo spirito ingegnoso e multiforme, sempre aperto ed operoso, mai vile, della sua lunga vita e ad esprimere quanto debba al suo essere stato, per me, prezioso maestro, compagno di battaglie ideali, e caro amico.

Scienza, politica e storia. In memoria di Alberto Gianquinto

Giovanni Iorio Giannoli

Abstract

Il percorso filosofico-politico di Alberto Gianquinto – che ha avuto come oggetto specifico il rapporto tra la scienza e la prassi politica, con un’opzione preliminare per il materialismo storico – si può suddividere grosso modo in tre fasi: una fase *critica*, seguita dalla messa a punto di una *congettura*, che si è risolta nella *falsificazione* di quella congettura. Piuttosto che riferire ad aspetti congiunturali, o a inadeguatezze nell’azione trasformatrice, la sconfitta del progetto sociale avviato con la rivoluzione del 1789 (e portato avanti con quella del 1917), Gianquinto ha imputato la falsificazione dell’ipotesi rivoluzionaria a fallacie intrinseche nella teoria marxiana. Per questo, giudicando ormai tramontato quel progetto di razionalizzazione della storia, Gianquinto è tornato a concepire l’orizzonte della giustizia sociale come un’*utopia*, come qualcosa che la poesia può forse celebrare, ma che resta un sogno, una speranza privata, un desiderio. Non è così ovvio, tuttavia, che il termine “utopia” denoti necessariamente un mondo fantastico, che non si può realizzare. Si può inoltre dissentire dall’idea che ogni tentativo di influire sul futuro sia intrinsecamente velleitario, o presupponga una “fede” (assumendo per sua natura i connotati di una filosofia della storia). Infine, si può ritenere che la sconfitta di un progetto non implichi necessariamente la sua fallacia teorica.

1. Le “variabili nascoste” della realtà sociale

Ho iniziato a frequentare Alberto Gianquinto intorno alla metà degli anni Settanta. Ci mise in contatto Rodolfo Calpini, che aveva avuto notizia di qualche mia esperienza nel campo dell’informatica: l’avevo acquisita nei Laboratori Nazionali di Fisica Nucleare di Frascati, in occasione della mia tesi di laurea. Non era comune, a quei tempi, conoscere qualche linguaggio di programmazione, sapendo al tempo stesso qualcosa degli schemi di riproduzione e della teoria del profitto, che Marx aveva messo a punto un secolo prima, nel secondo e nel terzo volume de *il Capitale*. A quei tempi, Gianquinto stava cercando di capire se, e in quale modo, fosse possibile costruire un modello numerico di quegli schemi, che incorporasse la teoria della rendita. Immaginava che una simulazione numerica avrebbe consentito di valutare rapidamente la coerenza del modello, mettendo a disposizione degli studiosi e dei militanti una sorta di “giocattolo” (un “*toy model*”), in grado di fornire una rappresentazione coincisa del meccanismo che – secondo l’impianto marxiano – sta alla base dello sfruttamento e dell’accumulazione capitalistica.

Il nostro primo lavoro in comune risale a quegli anni (Gianquinto-Giannoli 1978). S’inseriva in una polemica molto vivace sulla teoria del valore di Karl Marx, sulla sua consistenza epistemologica, allora molto discussa. Piuttosto che ritornare su questo specifico nodo – e, in particolare, sul tema più generale della “scientificità” del marxismo – mi sembra utile dire qualcosa sull’esigenza di tipo “cognitivo” che muoveva presumibilmente noi militanti, per come la vedo oggi, guardando indietro nel tempo.

Pensando al rapporto tra le nostre soggettività e i nostri “oggetti intenzionali”, si potrebbe forse dire che noi attribuiamo il nome “comunismo” all’oggetto (per molti aspetti indeterminato) di un nostro bisogno radicato, di desideri e speranze. Avevamo maturato quel bisogno attraverso l’esperienza del male; non per il fatto di appartenere alla classe sociale cui il marxismo attribuisce il ruolo di soggetto rivoluzionario; ma per l’esperienza diretta del fascismo e del nazismo – nel caso di Alberto – e per quella che mi era arrivata attraverso i racconti tragici della famiglia di mia madre. Quelle esperienze si erano andate consolidando attraverso successive letture, altre esperienze, e – soprattutto – attraverso l’analisi del nostro presente. Per questo, il bisogno di giustizia si era trasformato in desiderio, in consapevolezza, in speranza. Guardavamo al tempo futuro (alla storia, appunto) come al progressivo avveramento del nostro “oggetto intenzionale” (la giustizia, per come noi la intendevamo), cui avremmo dato sicuramente un contributo: “i filosofi si sono per ora limitati a interpretare il mondo, si tratta di trasformarlo” (Marx 1845, tesi 11).

Il nostro primitivo bisogno, diventato speranza, si era andato così precisando negli obiettivi di un progetto: nel traguardo da noi auspicato, che non esisteva ancora, e andava costruito. La nostra formazione laica e la nostra esperienza personale ci facevano però comprendere che il nostro progetto era precario, sia per ragioni intrinseche (per il suo aspetto ancora assiologico, mi verrebbe ora da dire), sia per la resistenza di chi si sarebbe opposto, o per quella di chi non lo avrebbe condiviso. Per superare il timore di una deriva idealistica (l’eventualità di inseguire un obiettivo infondato, una mera speranza), avevamo bisogno di *garantire* in qualche modo il nostro progetto, trasformandolo in qualcosa che non fosse un mero “oggetto intenzionale”, e diventasse invece qualcosa di *necessario*: non soltanto per noi, ma per “il mondo là fuori”; dunque: *oggettivamente necessario*.

Una delle presunzioni del marxismo (che prende esplicitamente le distanze, rispetto alle escatologie che hanno costellato il pensiero umano, da tempi lontani) risiede proprio nel fatto di aver concepito il suo *télos* come l’esito di processi che *non* dipendono dalle idee degli agenti, ma dipendono invece dalla logica stessa delle relazioni sociali, da come esse tendono a manifestarsi e a svilupparsi. In un contesto del genere, anche le idee dei singoli, o delle classi, sono concepite come il prodotto di processi oggettivi: *condizionate* da processi oggettivi, se non proprio determinate. Il *télos*, lungi dall’essere un mero oggetto intenzionale (l’oggetto auspicato di “atteggiamenti proposizionali”), diventa una sorta di *attrattore* dello sviluppo storico, uno stato, una condizione, cui le relazioni sociali tendono, per ragioni oggettive.

A cosa avremmo dovuto riferirci, però, sul terreno teoretico, per “garantire” un processo che ha a che fare con la storia e configurarlo come un processo *oggettivamente necessario*? Nel diritto, in logica, o nel dominio della natura, una condizione che abbia il carattere della necessità assume il nome di *legge*. Già, ma che tipo di legge? Si danno “leggi”, nel dominio della storia?

Nel nostro primo lavoro in comune, del 1978 (a proposito della teoria marxiana del valore e del suo rapporto con la realtà empirica dei prezzi) Gianquinto ed io prospettavamo la seguente tesi:

La preoccupazione scientifica di Marx è tesa all’individuazione degli *elementi cellulari* della realtà, proprio come in un processo di «anatomia microscopica» [...]. Questo programma collima con l’opinione dominante nell’epistemologia delle scienze. Hempel, ad es., dice: «[...] una teoria interpreta [i] fenomeni come manifestazioni di enti e processi

che si trovano, per così dire, dietro o al di sotto di loro» [...]. Adottando questo punto di vista bisognerà poter far vedere che, in economia, il processo di formazione dei prezzi è regolato da un sistema di *leggi empiriche* connesse a un sistema di leggi teoriche, o interne a una *teoria* del valore-lavoro [...]. [Anche Carnap] afferma che le leggi empiriche si riferiscono ad oggetti o proprietà direttamente osservabili o misurabili con tecniche piuttosto semplici, mentre le leggi teoriche riguardano non-osservabili e spesso microprocessi (Gianquinto-Giannoli 1978: 78).

Qui, dunque, un elemento essenziale del programma critico di Karl Marx – relativo al rapporto tra i prezzi di mercato e la realtà più profonda, quella dove si pratica lo sfruttamento – veniva ricondotto al modello di spiegazione che è tipico della scienza moderna, e che consiste nel dar conto dei fenomeni empirici sulla base di enti e di relazioni teoriche, che non hanno una relazione diretta con osservabili empiriche.

Al di là di questo aspetto particolare della teoria marxiana, si poteva immaginare qualcosa di analogo, per la *storia tutta* (e, in particolare, per il progetto dei comunisti)? Credo che questo fosse in definitiva il rovello di Alberto Gianquinto, in quegli anni. Per risolverlo, bisognava però superare un ostacolo di natura “critica”, per così dire; un ostacolo che lo stesso Gianquinto aveva intravisto, condiviso e sviluppato, nei due decenni precedenti. Per dirla in breve: quel Carl Gustav Hempel e quel Rudolf Carnap che noi citavamo nel 1978 (vedi sopra) facevano parte della tradizione empirista, logicista e analitica che Gianquinto era andato criticando dall’inizio degli anni Sessanta, trattando i suoi esponenti come veri e propri campioni della “filosofia borghese”; e dichiarando esplicitamente che la scienza e l’epistemologia immaginata da quei filosofi era di fatto inservibile, ai fini della critica sociale; anzi: del tutto funzionale ai rapporti di produzione esistenti; asservita ad essi. Vediamo meglio.

2. Critica dell’economia politica e critica dell’epistemologia.

Negli anni Cinquanta – come altri filosofi della sua generazione, che si erano andati formando alla scuola di Ugo Spirito e di Guido Calogero – Gianquinto guardava con interesse a ciò che si era pubblicato all’estero, nella prima metà del secolo. Già la tesi di laurea, del resto, lo aveva portato a studiare a fondo l’opera di Ludwig Wittgenstein e quella Bertrand Russell. Al di là della letteratura marxista, i suoi lavori successivi documentano una conoscenza di prima mano dell’empirismo logico, della filosofia analitica e di tutta l’epistemologia legata direttamente o indirettamente al *Wiener Kreis*, ai suoi epigoni e ai suoi critici.

Il primo volume pubblicato da Alberto Gianquinto in questo campo denunciava fin dal sottotitolo una presunta “involuzione della riflessione sulla scienza”: l’epistemologia prevalente avrebbe agevolato e promosso una progressiva deriva verso il *convenzionalismo*, anche quando aveva perseguito il meritorio obiettivo di demolire qualsiasi presupposto metafisico, o qualsiasi velleità di *fondare* la scienza su basi trascendentali, a partire da principi “puri” della ragione (Gianquinto 1961). Elemento cruciale di questa “involuzione” sarebbe stato il fatto di aver sottaciuto che la scienza è una *forza produttiva*, uno strumento necessario per la valorizzazione del capitale; solo il riconoscimento di questo aspetto specifico del rapporto tra gli umani e la natura) sarebbe stato in grado di rimettere con i piedi per terra il mondo, restituendo alla scienza (e all’epistemologia) il loro

rango effettivo. La falsa coscienza dell'epistemologia corrente, secondo il Gianquinto di allora, consisteva in sintesi in questo:

[...] alla nuova forma [capitalistica] dei rapporti umani fa riscontro un'impostazione del rapporto dell'uomo nei confronti della natura, in cui la scienza e le sue strumentalizzazioni tecniche non costituiscono la condizione necessaria e sufficiente della trasformazione e dell'asservimento della natura (lavoro), o in altre parole, non sono in funzione diretta del lavoro [...], ma, al contrario, sono strumento di un'ideologia che condiziona secondo i suoi scopi il rapporto con la natura (Gianquinto 1961: 162).

E allora:

[i vari] aspetti della teoretica irrazionalistica della filosofia analitica, sono anche *risultati specifici e nuovi in parte* di una formulazione della realtà borghese, e che questa realtà vengono a definire di contro e, per così dire, in "concorrenza" (ma anche in concomitanza) con altre formulazioni della filosofia borghese (*Ivi*: 147).

Ancora più drastico, se possibile, sarebbe stato il giudizio espresso dieci anni dopo, in un volume dedicato programmaticamente alla "critica dell'epistemologia" (Gianquinto 1971):

[è necessario] sottolineare e ribadire una connessione fra critica dell'epistemologia e critica dell'economia politica [...], la scoperta del valore d'uso della scienza e della tecnica, la riduzione storico-materialistica della scienza e della tecnica al suo valore d'uso e al suo valore di scambio, la connessione dell'epistemologia stessa ai rapporti capitalistici di produzione e, quindi, la dimensione irriducibilmente ideologica della scienza e dell'epistemologia (Gianquinto 1971: 7).

A partire da ciò, in chiave propositiva, si allude all'opportunità di riformulare la scienza "su nuove basi":

scienza e critica della scienza [sono] un capitolo della critica dell'economia politica e [...], quindi, in una ricostruzione epistemologica e attraverso di essa, [è] la scienza stessa a rivoluzionarsi su nuove basi [...], che si specificano nella sussunzione della scienza e della riflessione su di essa *sotto il lavoro* (*Ivi*: 161).

Quali potessero essere le caratteristiche e i criteri di questa "nuova" scienza e di questa "nuova" epistemologia – col senno di poi – non è più molto chiaro. Si potrebbe cercare di ricondurre le posizioni espresse allora da Gianquinto ad alcuni aspetti della controcultura degli anni Sessanta, coltivata magari durante gli interventi politici nelle fabbriche della cintura est di Roma (per contestare i ritmi, i cicli produttivi, l'asservimento della forza-lavoro alle macchine, e incitare alla lotta in favore della prevenzione dei rischi e contro la nocività); oppure, qualora se ne ritrovassero tracce effettive, quelle posizioni si potrebbero riferire a frequentazioni di maestri e cultori dell'antipsichiatria, di esponenti di medicina democratica; oppure – ancora – alla condivisione di quella critica alla "neutralità della scienza" che opponeva in quegli anni molti giovani fisici e matematici del movimento extra-parlamentare, alle posizioni ufficiali del Partito Comunista Italiano.

Quale che sia la matrice della critica espressa allora da Gianquinto, si deve comunque osservare che – nel corso degli anni Settanta – le sue posizioni andarono via via trasformandosi, per urgenze più forti, per nuove letture, per altri percorsi di riflessione.

Condividemmo – a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, la riflessione su alcuni testi decisivi, che si possono raggruppare in quattro classi tematiche: I. la struttura e l'evoluzione delle teorie scientifiche; II. l'evoluzionismo, il materialismo culturale, il funzionalismo sociologico, le teorie dei sistemi, le teorie dell'informazione e della complessità; III. la significazione, l'organizzazione gerarchica dei livelli del discorso, il rapporto tra semantica e sintassi; IV. l'anarchismo metodologico, il liberismo filosofico, le prime avvisaglie del postmodernismo.

Non mi soffermo sui riferimenti bibliografici particolari dei primi tre gruppi, perché ricorrono tutti, ampiamente citati, nei lavori di Gianquinto e nei miei, successivi a quel periodo. Voglio solo ricordare che nel primo testo organico di Gianquinto sulla storia (successivo alla fase "critica", che ho riassunto qui sopra), il materialismo marxiano è presentato come un "programma di ricerca scientifico" (nel senso di Lakatos). Questa postura è appunto legata alle riflessioni sulle prime due classi di testi che ho richiamato (rivoluzioni scientifiche, da un lato, e dinamica dei sistemi complessi, dall'altro).

Meno evidente è forse il ruolo dell'ultimo gruppo di testi, e in particolare di sei che mi sembrano ora particolarmente significativi (che ricorrono poco, o quasi mai, nelle nostre bibliografie)²: Jacques Derrida, *Della grammatologia*, del 1968; Paul Feyerabend, *Contro il metodo*, del 1979; Richard Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, 1979; Aldo Gargani (a cura di), *La crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, 1980; Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, 1981; Martin Hollis e Steven Lukes (a cura di), *Rationality and Relativism*, 1982. Gianquinto era molto preoccupato (ed io con lui, sotto il profilo filosofico, ma anche sotto quello politico) per i possibili esiti del relativismo, per l'enfaticizzazione della possibile intraducibilità o inconfontabilità tra linguaggi diversi e tra diverse teorie. Riteneva che l'esito scettico e nichilistico di quelle posizioni fosse fatale, e che bisognasse affrontare il problema con vigore, e strumenti adeguati. Perciò, malgrado le sue posizioni iniziali (fortemente critiche, nei confronti della pretesa autolegittimante del pensiero scientifico, quasi protervo nel voler stabilire, coi suoi soli mezzi, i criteri della sua validità e della sua eventuale falsificazione), a partire dagli anni Settanta si andò convincendo che non c'era altro modo di costruire una teoria materialistica (e scientifica) della dinamica sociale, se non assumendo (in via congetturale) il nucleo della teoria marxiana della storia, per sottoporre quel nucleo alle leggi dinamiche che sono tipiche dei sistemi complessi (naturali e sociali che siano). Così, una decina di anni dopo aver escluso che la struttura di una teoria materialista della storia potesse avere qualcosa a che fare con la struttura (e con i criteri di controllo) delle ordinarie teorie "scientifiche", Gianquinto pervenne invece a concludere che – anche per la teoria della storia – *non si dà altra scienza*, diversa da quella che la tradizione naturalistica e la riflessione epistemologica ci hanno consegnato.

² Cito, qui di seguito, le edizioni italiane, ove esistenti.

3. Una scommessa: il modello “genetico dello sviluppo sociale.

Nel 1985, dopo aver faticosamente lottato intorno al concetto stesso di “scienza”, e intorno al connesso problema della “demarcazione” (per capire come mai potesse configurarsi un sapere completamente emancipato dal pensiero magico, dalle rivelazioni, e anche dall’arte e dalla religione), Gianquinto indirizzò la sua riflessione ponendo al rapporto tra il marxismo e la storia la seguente alternativa:

[...] o il marxismo, nella sua unica versione possibile, storico-materialistica, è scienza [attività di formulazione congetturale di leggi e relativi criteri di controllo, che la tradizione naturalistica e la riflessione epistemologica ci hanno consegnato], oppure la teoria socialista deve regredire alle sue origini etico-utopistiche [...]. [L]a storia può essere oggetto d’indagine scientifica, senza bisogno di costruire per essa un concetto *ad hoc* di scienza, che ne modifica il senso [...]. A questo punto, si può abbozzare l’ipotesi di struttura sociale minima, analogamente, per intenderci, al genere di quella tracciata da Marx e da Engels nell’*Ideologia tedesca*. La struttura va considerata necessaria e sufficiente per «innescare» il percorso evolutivo genetico; ha lo scopo di fornire un «modello», sul quale poter simulare dinamiche sociali e, attraverso il modello, di approfondire, corroborare e controllare il punto di vista storico-materialista di partenza. Ricerche ad alto livello di simulazione dello sviluppo socio-economico sono ormai a stadi molto avanzati [...], [ciò] fa ritenere fin d’ora possibile l’estrazione [dal materiale etno-antropo-sociologico disponibile] di modelli di struttura sociale, ma anche la fissazione di alcuni criteri della loro evoluzione [...]. Il progetto sociale *può* raccordarsi dunque al terreno della previsione, quando si procede su quello delle ipotesi di una teoria scientifica della storia [...]. La scienza storica può assumere la dimensione di scienza-progetto sociale: la storiografia, come ipotesi scientifica, prescrive (esplicitamente o meno) quelle possibilità d’azione che le previsioni consentono (Gianquinto 1985, pp. 7, 13, 23).

Prima di insistere sull’ipotesi secondo la quale concepire una “scienza della storia” *non* implica affatto immaginare una scienza *sui generis*, vale la pena di spendere qualche parola sulla frase iniziale della citazione, sull’idea che si possa ragionevolmente accettare soltanto *una* versione del marxismo. In polemica con le letture hegeliane del marxismo, Gianquinto riteneva che *non* fosse possibile accettare la tesi secondo la quale nel capitalismo si dà una completa e automatica *trasparenza* del rapporto sociale (e, quindi, il superamento è finalmente automatico, come la sintesi dialettica di una contraddizione). Più in particolare, Gianquinto non credeva che quella presunta “trasparenza” potesse essere garantita dalla figura del “lavoro astratto”, nella quale il massimo dell’oppressione dovrebbe coincidere con il massimo della consapevolezza rivoluzionaria. Il “marxismo possibile”, per Gianquinto, era piuttosto quello che concepisce l’esito del processo storico come sviluppo (necessario) delle sue condizioni materiali; ma il posto e la forma specifica della soggettività rivoluzionaria (anche nell’ambito di un approccio che riconosceva la priorità dell’essere sul pensiero) restavano esposti per Gianquinto al peso opprimente dell’*alienazione*, che è capace di mettere in forma le ideologie, il senso comune, gli orientamenti e i costumi. Tornerò in ogni caso più avanti, su questo aspetto specifico della soggettività rivoluzionaria. Ciò basti, per ora, sul “marxismo possibile” al quale Gianquinto pensava.

Quanto invece alla tesi dell'unicità della scienza (e del carattere convenzionale delle "verità" scientifiche), lo ribadivamo e rafforzavamo, in un capitolo dedicato alle scienze sociali, che inserimmo in un successivo volume, sulle metodologie della scienza:

Noi avizzeremo e tenteremo anche di fondare l'ipotesi secondo cui non esistono "scienze" non standard [...]; i termini del problema di una conoscenza scientifica sono questi: data l'inesistenza di una verità assoluta e dunque l'impossibilità di un metodo assoluto, il metodo scientifico non può essere che l'insieme delle metodologie della comunità scientifica, con la conseguente necessità del controllo della conformità dei metodi individuali alle metodologie della comunità scientifica; allora la questione centrale è quella dell'unanimità o meno nella comunità scientifica (Giannoli-Gianquinto 1992: 241, 271).

Però, già montava in Gianquinto un'urgenza più grave, che altrove mi è sembrato di poter riferire a un evento di grande impatto simbolico: la caduta del muro di Berlino, con l'ulteriore conferma che il programma dei comunisti nel Novecento era impleso, almeno nell'Occidente e nel cosiddetto "blocco orientale" (Giannoli 2010: 15)³. Non che fosse per noi una sorpresa: già negli anni Sessanta, noi contestavamo la vulgata liberale, secondo la quale il "socialismo realizzato" era l'esito inevitabile della critica marxiana al mercato; in questo quadro, anche per noi la caduta del muro ebbe effetti liberatori. Era indubbio, però, che gli eventi cui assistevamo al tramonto del secolo rendevano completamente inadeguati i distinguo, la sottile ermeneutica, la puntigliosa ricostruzione filologica di "ciò che Marx realmente intendeva". Un intero paradigma sembrava uscire dalla cultura coeva; e non avrebbe mancato chi coglierlo chi dal suo interno, con estremo rigore, aveva esercitato la propria riflessione.

4. Ritorno al non luogo.

Il 2 maggio del 1993, pochi mesi dopo la pubblicazione del nostro manuale di metodologie della scienza (che confermava – come ho detto – i caratteri generali di una possibile scienza della storia), Alberto Gianquinto chiudeva la manifestazione *Idus Nemorensis*, ai Castelli Romani, con un intervento che iniziava così:

Io credo che il dramma di questo presente storico, così funestamente chiuso e rattrappito su se stesso, è l'annuncio di morte della grande utopia nata dalla rivoluzione borghese del 1789 e che la paideia proletaria del 1917 avrebbe dovuto portare a maturità e compimento ed aveva invece in sé il presagio di una catastrofe mostruosa. L'utopia *laica*, che ci ha consentito – dopo millenni di barbarie in un arco di tempo tanto breve da essere racchiuso in meno di duecento anni – di sperare in un progetto mondano, senza dover ripiegare nella *fede* e nella rassegnata utopia ultramondana [...], ci è stata sottratta con la fine d'un sogno, nel quale due parole, ma soprattutto la loro coesistenza possibile, avevano

³ Nel 2010, io e Alberto eravamo in verità già inclini ad anticipare di diversi anni la data di conclusione del ciclo rivoluzionario iniziato nel 1871, con la Comune di Parigi. Se è più dubbia la data d'inizio dell'implosione del socialismo in Unione Sovietica, la normalizzazione della fase rivoluzionaria in Cina può avvalersi di date e di documenti ufficiali: è plausibile riferirla per esempio alla terza sessione plenaria dell'undicesimo Comitato Centrale del Partito Comunista Cinese, del 1978, nella quale fu approvato il *Boluan Fanzheng*, cioè il programma di "eliminazione del caos" e di "ritorno alla normalità" proposto da Deng Xiaoping.

inciso profondamente. Libertà e uguaglianza erano quelle due parole [...]. Parole ora cadute, in disuso. Utopia sottratta, che fa cadere nel vaniloquio inconsistente tutta l'eticità dell'aspirazione sociale e del progetto (Gianquinto, 1993: 7).

La conclusione era allora:

Oggi l'utopia non alligna che come speranza, come desiderio privato, come sogno, forse ormai inconfessabile: non è realtà. Sogno: ora più difficile da inseguire; cos'è mai una storia senza futuro? Come esercitare l'«immaginario», incagliati come siamo a questi bassi fondali? Come può esserci poesia e arte senza utopia? Poesia! Il nostro pensare arcaico! (Ivi: 10)

Dobbiamo rendere esplicita, in questo testo, l'opposizione tra un "progetto mondano" e un "sogno inconfessabile"; e dire ancora qualche parola su quella "utopia ultramondana", che Alberto Gianquinto andava quel giorno rievocando di nuovo, dopo avere "scommesso" sul modello genetico dello sviluppo sociale. Una scommessa *persa*, nella sua convinzione. E infatti, una quindicina di anni più tardi, allargando la sua auto-critica alla storia *tout-court*, e non soltanto al progetto marxiano, Gianquinto scriveva:

di fronte alla *necessità teorica* di una prevedibilità della storia, si registra l'incapacità di un suggerimento in tale direzione, che provenga dai dati e dagli eventi a disposizione. Un "senso" della storia non è chiaramente dato, allo stato di cose [...]; l'*anticipazione* del percorso storico, l'*utopia* quale condizione di senso per una direzionalità effettivamente storica, in quanto non fondata su una *metodologia* capace di previsione, rimane legata ancora al piano della *filosofia* della storia, nella prospettiva finalistica della rivoluzione sociale come sbocco (Gianquinto 2009: 104).

Il riferimento dottrinale è qui quasi esplicito: non tanto l'estratto dai primi tre capitoli dell'*Antidürring* (che Friedrich Engels pubblicò nel 1880, con il titolo *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*); ma già il terzo capitolo, al terzo paragrafo, del *Manifesto del Partito Comunista*, il cui schema fu redatto di suo pugno da Karl Marx, nell'inverno tra il 1847 e il 1848. In quel paragrafo, così leggiamo:

[I socialisti utopistici] non trovano neppure le condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato e vanno in cerca, per crearle, di una scienza sociale e di leggi sociali.

Al posto dell'azione sociale deve subentrare la loro azione inventiva personale; al posto delle condizioni storiche dell'emancipazione, condizioni fantastiche; al posto del graduale organizzarsi del proletariato come classe, un'organizzazione della società escogitata di sana pianta. La storia universale dell'avvenire si risolve per essi nella propaganda e nell'esecuzione pratica dei loro piani sociali (Marx-Engels 1848: cap. III, par. iii).

I due ingredienti in grado di *trasformare il socialismo in scienza* erano, per i padri del comunismo, la concezione materialistica della storia e la rivelazione del “segreto” del plusvalore. Però, per Gianquinto, questa scienza particolare, il suo particolare progetto, si era mostrato fallace, non avendo consentito di realizzare la sua prognosi, la promessa di giustizia e di liberazione. Quindi, per *modus tollens*, si doveva inferire che qualcuna delle premesse della teoria, o delle leggi dinamiche che essa assumeva, fosse fallace. Di più: nel suo libro del 2009, Gianquinto tentava di mostrare che una scienza della storia non può proprio darsi, per ragioni che sono *intrinseche* al concetto stesso di storia.

Ho cercato altrove di mostrare perché l’argomentazione di Gianquinto, a proposito della storia in generale, non mi convinceva; perché – in particolare – io ritenga che *non* sia logicamente possibile fornire una dimostrazione *logica* della impossibilità di una scienza della storia (una dimostrazione analoga, per esempio, ai “teoremi limitativi”, o ai *no-go theorem*, che sono stati formalmente dedotti nel corso del Novecento, sotto particolari ipotesi, nel campo della logica, della teoria della computazione, della meccanica quantistica, eccetera) (Giannoli 2010). Perché è proprio questo, in definitiva, che Gianquinto cercava di mettere a punto nel suo libro del 2009: una *dimostrazione* dell’impossibilità di una scienza della storia, condotta secondo i canoni dell’argomentazione razionale.

Qui mi preme allora affrontare un problema più circoscritto, che riguarda la teoria marxiana della rivoluzione proletaria, il suo statuto teorico e la sua eventuale falsificazione. Però, prima ancora, vorrei aggiungere qualcosa sul rapporto tra scienza e utopia, nel pensiero moderno e contemporaneo.

Il “non luogo” dell’utopia – per come io lo immagino – non risiede nel sogno, nella mera fantasia, nella farneticazione delirante. Anche se nel mondo corrente *non c’è* posto per i “non luogo” (o per i “senza luogo”), un posto effettivo non c’è nemmeno – nel mondo attuale – per le attività che io prevedo di svolgere domani, o per quelle di ieri. Per chi si riconosce nel *presentismo*⁴, il proprio passato e il proprio futuro “esistono” in senso molto debole, forse nei *Mental Time Travel*, nei “viaggi mentali nel tempo” che tutti facciamo, ricordando il passato e preparandoci alle attività del domani. È vero però che le attività di ieri, o di domani, hanno occupato o occuperanno un certo posto, nello spazio-tempo. L’utopia, invece, non sembra godere di questa peculiarità.

Però, questa accezione ordinaria (e astratta) del termine “utopia” non coglie il valore di alcune “utopie” potentissime, che hanno segnato la storia effettiva delle culture e delle società, e in particolare la nascita del Moderno. Quelle proposte da Thomas More e da Francis Bacon, per esempio, erano utopie assolutamente “localizzate”, tanto da istituire un nuovo modo di guardare al futuro, con la forza di un paradigma. Si configuravano insomma come “escatologie secolarizzate”, che non alludevano a orizzonti messianici, ma esibivano il loro oggetto come il prodotto di forze in grado di incidere (oggettivamente e soggettivamente) sul divenire storico (Cacciari 2016).

Certamente, la riflessione sull’utopia – nel Novecento – si è andata caricando di ben altri significati, con implicazioni d’ordine politico; questo è successo anche nell’ambito marxismo: basti pensare, per esempio, a Bloch (1918); Lukács (1920 e 1923); Benjamin (1940). In questa circostanza, a me piace immaginare però che Alberto Gianquinto avrebbe convenuto sull’eventualità che l’utopia

⁴ Sul punto, cfr. (Giannoli 2009: par. 2-3), (Giannoli 2011: par. 4); ma anche (Benjamin 1940: tesi 14 e 16).

possa mantenere il valore di un *progetto*, utile a orientare l'azione. Se poi si dia il caso che la trasformazione del reale, orientata da un progetto, non abbia oggi altro spazio che nella poesia, è cosa che passo a discutere.

5. Falsificazioni

In che senso si potrebbe oggi affermare che il "programma" marxiano è stato "falsificato", e che la prova dei fatti (l'irreperibilità del socialismo, per come ci è sembrato di averlo inteso) implica necessariamente che quel programma fosse affetto da "errori"?

Credo che a nessuno interessi, in questa sede, l'esegesi del marxismo e delle sue molteplici incarnazioni, in un secolo e mezzo di storia. Però, nel ricordare Alberto Gianquinto e il suo pensiero, noi abbiamo ingaggiato un nuovo confronto con le sue idee; e – sebbene si tratti di un confronto postumo (cioè surreale) – dobbiamo plausibilmente alla sua memoria un impegno ulteriore, per cercare di isolare – semmai – i punti più critici delle sue idee; o, per lo meno, quelli che a noi sembrano tali. Mi scuso dunque in anticipo, se – appunto – io qui non mi inoltro nell'esegesi dei testi canonici, ma discuto piuttosto un aspetto specifico del percorso finale di Alberto, nel medesimo stile ch'era in uso tra noi: precisando e circoscrivendo il dettaglio, cercando di renderlo chiaro, formalizzandolo (se mai fosse il caso), per isolare l'elemento o il punto più critico. Mi accingo a farlo, in quello che segue.

La teoria marxiana della rivoluzione proletaria si può esprimere – nella forma più astratta – come un asserto condizionale, sorretto da due gruppi di premesse. Per arrivare al nocciolo della questione, basterà qui supporre che questi due gruppi di premesse siano:

- la critica dell'economia politica (e, in particolare, la critica dell'accumulazione capitalista), in grado di individuare le caratteristiche e le linee di faglia del sistema sociale corrente, le sue implicite contraddizioni, la tendenza a generare crisi; e, alla fine, la disposizione a un intrinseco esaurimento, legato – paradossalmente – all'aumento della produttività, perseguita mediante la trasformazione del lavoro vivo in capitale fisso⁵;
- la coscienza di classe, capacità della classe che produce valore di farsi carico degli interessi generali della società (che è come dire a dire: la presenza di un soggetto collettivo consapevole e organizzato, il quale – nella lotta per la sua stessa emancipazione – renda possibile l'emancipazione dell'intera società).

Indicando con la lettera *O* (*oggettive*) le premesse di cui al punto 1, con la lettera *S* (*soggettive*) le premesse di cui al punto 2, e indicando ancora con la lettera *R* (*rivoluzione*) la trasformazione dei rapporti di produzione, con la lettera *L* il "regno della libertà"⁶, Alberto ed io avremmo

⁵ Assumo che in Marx non ci sia una "teoria del crollo" automatico, per il modo di produzione capitalista. O, quanto meno, che Marx non fosse convinto di una tesi del genere. La sostituzione del termine "erschüttern" ("scuotere", che era presente nel manoscritto originale di Marx) con il più impegnativo "zusammenbrechen" ("crollare"), alla fine del terzo volume de *il Capitale* fu una scelta di Engels (Stedman Jones 2016: 566). Sulla pubblicazione del secondo e del terzo volume de *il Capitale*, e sullo stato dei manoscritti di Marx alla sua morte, si veda anche (Dussel 1990).

⁶ "Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità... La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguano il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre

probabilmente espresso la teoria marxiana della rivoluzione sociale (per sottoporla ai nostri “esperimenti mentali”) nella forma di un *asserto condizionale*, del tipo: $(O \wedge S) \rightarrow R \rightarrow L$ (dove “ \wedge ” e “ \rightarrow ” sono gli ordinari connettivi della logica elementare). La formula, in estrema sintesi, si legge così: “*qualora* si dessero, *insieme*, le condizioni *O* e le condizioni *S*, *allora* si darebbero le condizioni per una rivoluzione sociale, la quale aprirebbe la strada alla liberazione degli esseri umani, dall’ineguaglianza e dallo sfruttamento”. Si tratta di una formula molto semplice e chiara, che ha animato l’azione rivoluzionaria di milioni di donne e di uomini, per circa un secolo e mezzo della storia umana.

Per l’argomento che sto cercando di sostenere, resta da capire un po’ meglio quale sia il significato effettivo della lettera *R*; quale possa essere – in concreto – la natura di un processo “rivoluzionario” che abolisca i rapporti di produzione capitalistici e li sostituisca con altro.

Sulla scorta di celebri affermazioni dei padri fondatori, la costruzione di una società comunista è stata spesso concepita come un processo che *non* bisognerebbe prefigurare, per non scadere nella teleologia⁷. Forse anche per questa ragione, tutti abbiamo plausibilmente idee molto vaghe sulla configurazione effettiva di una società senza classi, senza sfruttamento, senza iniquità e senza discriminazioni. La pensiamo soprattutto come *negazione del presente*; ma non abbiamo esperienze replicabili (e durature) della gestione effettiva di *R*, dell’assetto istituzionale di un’eventuale transizione, del rapporto ottimale tra il momento della decisione e quello della democrazia (nella fase più critica di *R*, e in quella successiva). Anzi, l’esperienza che abbiamo acquisito, e che ancora ci brucia, è del tutto fallimentare, infelice. Può darsi addirittura che questa fattispecie (l’assenza, o la negatività dei modelli di *R*) retroagisca negativamente sulla condizione *S*, cioè sulla maturazione di una soggettività rivoluzionaria, all’alba del terzo millennio. Walter Benjamin, com’è noto, non la vedeva così; immaginava che la maturazione della soggettività dovesse fondarsi sull’orrore per le rovine del passato, piuttosto che sulla prefigurazione di una società ideale (Benjamin 1940: tesi 9). Ma – in verità – la sua idea della storia si avvaleva di una speranza messianica, di una *fede*, che Gianquinto giudicava l’elemento meno accettabile di *tutte* le filosofie della storia (e intrinsecamente foriera – a suo giudizio – di una violenza che non può essere accettata) (Gianquinto 2009: 29 sgg.).

Di fronte a questa indeterminazione del termine *ad quem* – per un eventuale processo rivoluzionario, nelle condizioni attuali – si potrebbe per altro obiettare che lo scopo, il traguardo, ciò che si vuol stabilire quando si agisce, sia una componente cognitiva *irrinunciabile*, perché si dia propriamente un’azione (e l’azione sia efficace). Anche laddove il comportamento sia meramente reattivo – dettato da una condizione di pena, e dal tentativo di liberarsene – è plausibile pensare che il successo dipenda in larga misura dalla pianificazione, quindi (anche) dal risultato atteso.

un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità” (Marx 1894: III, cap. 48).
⁷ “Noi non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del vecchio mondo vogliamo desumere quello nuovo [...]. Se non è affar nostro la costruzione del futuro e l’invenzione di una formula perennemente attuale, è tanto più evidente ciò che dobbiamo attuare nel presente, e cioè la critica radicale di tutto ciò che esiste, radicale nel senso che la critica non si spaventa né di fronte ai risultati ai quali perviene né di fronte al conflitto con le forze esistenti” (Marx 1843). “Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente” (Marx-Engels 1846).

Però, a me sembra in ogni caso palese che riflettere contro-fattualmente sulle forme ottimali di una eventuale trasformazione dei vigenti rapporti di produzione assumerebbe al giorno d'oggi un valore quasi farsesco, se è vero che non si riesce nemmeno a intravedere con chiarezza quali siano gli agenti sociali in grado di "farsi carico" dell'emancipazione di tutti, a partire dalla loro emancipazione particolare; non solo a ribellarsi, dico (che è un riflesso ordinario dell'ingiustizia e dello sfruttamento), ma a "farsi carico dello Stato", come dicono i classici. In ogni caso, il problema che sto qui affrontando non ha questa portata epocale. Sto soltanto cercando di capire, sul piano della mera argomentazione, *se e in che senso* si può legittimamente dire che la teoria marxiana della crisi e della trasformazione dei rapporti di produzione è stata "falsificata", da qualche insieme di evidenze storiche. Si può di certo ammetterlo, almeno in prima battuta, se si guarda al ciclo iniziato nel 1871 e al suo esito. Ma siccome Gianquinto era un convinto assertore del "falsificazionismo sofisticato" (cioè dell'idea che un paradigma teorico non scompare, per l'esistenza di contro-esempi, se non emerge un paradigma più forte, in grado di dare conto della fenomenologia (Lakatos 1970), dobbiamo esplorare quale sia l'elemento di debolezza principale del materialismo storico marxiano, che non ha consentito finora di raggiungere e consolidare il presunto "regno della libertà".

Lasciamo allora da parte la riflessione (controfattuale) sulla "vera" natura del comunismo e immaginiamo invece che *R* denoti soltanto la *rottura* delle condizioni in virtù delle quali il rapporto di produzione capitalistico continua oggi a riprodursi e a svilupparsi: poniamo insomma che *R* denoti soltanto una crisi talmente grave del sistema capitalistico, da aprire almeno – per la profondità dello sconquasso – la *prospettiva* di una rivoluzione sociale. A me sembra che anche questa accezione ridotta del termine *R* lasci invariato il nucleo essenziale del materialismo storico:

[...] ad un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà [...]. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura (Marx 1859: prefazione).

Torniamo dunque, con questo, al problema posto da Alberto Gianquinto nell'ultima fase della sua riflessione autocritica: quand'è che diremmo che la congettura teorica espressa dal materialismo storico è falsificata? Forse quando non si dà qualcuna delle sue premesse? Oppure quando entrambe le premesse si danno, ma il conseguente (la rivoluzione sociale) non si dà? Alberto avrebbe senz'altro convenuto che ogni teoria è falsificata – in senso proprio – *soltanto* nel secondo caso, cioè quando tutte le premesse si danno, ma non si dà invece il conseguente (cioè, nel nostro caso, una o più crisi catastrofiche dei rapporti di produzione). Avrebbe però aggiunto che la critica marxiana dell'economia politica è un ingrediente essenziale del materialismo storico; e che, dunque, se si dimostrasse l'infondatezza delle premesse, potremmo forse dire che la teoria rivoluzionaria di Marx *non* è falsificata (in senso tecnico), ma è "vera a vuoto": vacua, insomma, perché costruita su premesse infondate. Per decidere allora della erroneità (o sulla vacuità) del marxismo marxiano, dobbiamo riprendere le sue premesse, per come le ho qui sopra sintetizzate.

6. Errori, e sconfitte

A partire dalla premessa a *Per la Critica dell'economia politica* (Marx 1859) (che può essere assunta come in effetti come termine *a quo* a partire dal quale controllare la validità del materialismo storico), il mondo capitalistico ha conosciuto almeno quattro crisi globali: la "lunga depressione" del 1873-1895, la "grande depressione" del 1929-1939, la recessione dei primi anni Ottanta (1980-1983) e la grande recessione del 2007-2010. Grande è poi l'evidenza di crisi locali, di crisi energetiche, di crisi finanziarie, di crisi da debito; per fermarci alla seconda metà del Novecento, si possono ricordare: la crisi di Suez (1956), la crisi energetica degli anni Settanta (1973-1979), la crisi del debito in Messico, Brasile e Argentina (1992-1997), la crisi economica dell'Asia orientale (1997-2001), la "bolla" dei *dot com* e quella del mercato immobiliare negli Stati Uniti (2000-2002 e 2003-2011), le crisi finanziarie in Russia (1997, poi 2008-2009), eccetera. Dal 1859, si contano due guerre mondiali e un numero impressionante di conflitti di rilievo: guerre coloniali, guerre civili, guerre locali, guerre insurrezionali, colpi di stato, invasioni, guerre di liberazione. Si potrebbe scendere nei dettagli, per mostrare il legame che queste crisi intrattengono con la forma specifica assunta dal capitalismo, soprattutto nella sua fase "imperiale". Ma Gianquinto non avrebbe obiettato; questo mi porta a pensare che il suo scetticismo – circa la possibilità di un rovesciamento dei rapporti di produzione, non riguardasse l'analisi critica della società contemporanea, ma – semmai – l'eventualità che quella critica produca una trasformazione, o almeno gli indizi di una possibile alternativa, nell'arco di tempo compatibile con l'esistenza di una persona.

Siccome accade per altro (a partire almeno dal 2008) che anche nell'ambito della letteratura non sospettabile di simpatie marxiste si vadano moltiplicando gli studi e le prognosi che non danno conforto sullo stato di salute del capitalismo (e, anzi, descrivono scenari apocalittici, sul terreno economico, sociale, ambientale, sanitario, eccetera), mi permetto di ipotizzare che Alberto – ancora nel 2009 – fosse incline a pensare che continuano a intravedersi, all'orizzonte, le premesse oggettive di una crisi molto grave dei rapporti sociali vigenti. Mi sembra allora plausibile immaginare che il suo pessimismo – fin dai primi anni Novanta dello scorso secolo – investisse soprattutto le condizioni soggettive di una possibile transizione, cioè il senso comune, l'adeguatezza culturale, i comportamenti di massa, lo stato desolante delle organizzazioni politiche, l'egemonia teorica del neoliberismo, la metamorfosi dell'autocoscienza dei subordinati (disciolta in gran parte nell'individualismo, nel consumismo, nel *sauve-qui-peut* generalizzato). Ma – se anche ciò fosse – in che senso potremmo mai dire che una situazione del genere dimostra una fallacia *congenita*, nella dinamica della storia che Marx aveva immaginato?

Se la maturazione dei soggetti "rivoluzionari" fosse stata descritta da Marx come un risultato *necessario* della dinamica storica, allora si potrebbe ammettere che i fallimenti e le involuzioni del suo progetto devono essere ascritte a un *errore* teorico; che, dunque, la teoria di Marx è un reperto della cultura dell'Ottocento, e va riposta in archivio. Infatti, in un caso del genere, le condizioni soggettive della rivoluzione sociale [il termine *S*, nella formula $(O \wedge S) \rightarrow R \rightarrow L$] verrebbero riassorbite da quelle oggettive, e la teoria espressa da Marx nel 1859 assumerebbe in definitiva la forma semplificata $O \rightarrow L$. Avendo ammesso che le condizioni *O* si siano date più volte, a partire dalla seconda metà del secolo XIX, l'assenza di ogni evidenza – per una società liberata – renderebbe *falsa* la formula, ed erronea la teoria. Ma il punto è allora: possiamo davvero pensare che l'esperienza

dello sfruttamento (implicita nelle condizioni *O*) determini *ipso facto* le condizioni soggettive (*S*), che sono davvero imprescindibili perché si dia trasformazione sociale?

Come ho già accennato nel terzo paragrafo, Gianquinto era proprio contrario all'idea che nel capitalismo si dia una completa e automatica *trasparenza del rapporto sociale*, sicché l'esperienza dello sfruttamento genererebbe da sola – *per sua stessa natura* – l'adesione a un progetto rivoluzionario (a partire dal desiderio di emancipazione, e dalla consapevolezza dell'ingiustizia subita). Questa presunta relazione *automatica* tra le condizioni oggettive dell'accumulazione capitalistica e le condizioni soggettive del suo superamento trae in genere spunto da una interpretazione particolare della concezione marxiana, e – più esattamente – dalla combinazione di tre assunti teorici:

- la coscienza dipende dalle condizioni materiali⁸;
- nella lotta di classe, si viene a determinare la coscienza rivoluzionaria⁹;
- per emanciparsi (o nell'emanciparsi), la classe degli sfruttati deve emancipare (emancipa) tutte le altre classi¹⁰.

Non c'è chi non veda la criticità di questi assunti, e della loro combinazione: il primo potrebbe essere vero “in ultima istanza”, e non implica che l'esperienza dello sfruttamento si tramuti automaticamente in resistenza, quindi in progetto di emancipazione; il secondo, ammesso che sia vero, potrebbe implicare diversi tipi di coscienza, non convergenti sullo stesso progetto; il terzo ha la forma di un asserto condizionale: indica una condizione dell'emancipazione, ma non la garantisce. L'esperienza ci dice del resto che la classe degli sfruttati *non* è riuscita ad emanciparsi, e che dunque l'implicazione non è stata ancora messa alla prova. La coscienza di classe, e l'organizzazione che ne deriva, *non* sono un prodotto automatico dei rapporti di produzione,

Se dunque si conviene che non si dia – nel marxismo – un riassorbimento delle condizioni soggettive della rivoluzione sociale in quelle oggettive, viene a cadere la tesi conclusiva di Alberto Gianquinto, ovvero la “falsificazione” della teoria marxiana che prevede il superamento del rapporto sociale vigente. Questo superamento *non* c'è stato, ma ciò non implica che la teoria fosse falsa. Piuttosto che pensare ad “errori” nella teoria, dovremmo parlare presumibilmente di “sconfitte” (e anche di *sconfitte epocali*) per la classe che – date le sue specifiche condizioni materiali – avrebbe potuto/dovuto farsi carico dell'emancipazione.

Oggi vediamo con più chiarezza quale sia stata la controffensiva dell'avversario (sia quello *impersonale*, coincidente con la logica stessa del modo di produzione, sia quello *incarnato*, in coloro che dispongono effettivamente del capitale): la vediamo, proprio alla conclusione dei “trent'anni gloriosi” del secondo dopoguerra (1945-1973), nel corso dei quali lo sviluppo impetuoso del capitalismo aveva favorito un avanzamento apprezzabile delle condizioni di vita nell'Occidente, maggiori redditi, maggiori diritti, maggiori tutele.

⁸ “Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la coscienza (Marx 1859).

⁹ “La dominazione del capitale ha creato ai [lavoratori] una situazione comune, interessi comuni. Così, questa massa è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora una classe per se stessa. Nella lotta [...], questa massa si riunisce, si costituisce in classe per se stessa. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica” (Marx 1847).

¹⁰ “[La classe operaia] non può emanciparsi senza emancipare se stessa da tutte le altre sfere della società e quindi senza emancipare tutte le altre sfere della società” (Marx 1844).

L'inizio della "guerra invisibile dei potenti contro i sudditi", scatenata consapevolmente all'inizio degli anni Settanta (D'Eramo 2020), può essere fatto convenzionalmente risalire al *Memorandum* confezionato nel 1971 per le Camere di Commercio degli Stati Uniti, dall'avvocato della Virginia Lewis F. Powell Jr.: un testo che – col senno di poi – potrebbe essere assimilato al *Che fare?* di Lenin, del 1902 (a parti invertite, s'intende). Scriveva infatti Lewis Powell:

Le imprese devono imparare la lezione, appresa molto tempo fa dai lavoratori e da altri gruppi di interesse. Questa lezione è che il potere politico è necessario; che tale potere deve essere coltivato assiduamente; e che, quando necessario, deve essere usato in modo aggressivo e con determinazione – senza l'imbarazzo e la riluttanza che è stata tipica del mondo degli affari americano [...]. La forza sta nell'organizzazione, in un'attenta pianificazione e attuazione a lungo termine, nella coerenza dell'azione per un periodo indefinito di anni, nell'entità del finanziamento che sarà disponibile attraverso uno sforzo congiunto e nel potere politico che sarà disponibile, solo attraverso l'azione unita delle organizzazioni nazionali¹¹

Il *Memorandum* prevedeva azioni a tappeto, a partire dai campus universitari, nelle scuole, nei media, nell'editoria, nelle corti di giustizia, nel parlamento, nel governo, tra gli uomini di affari, tra i milioni di piccoli azionisti "dimenticati". Appena due anni dopo, veniva fondata la *Heritage Foundation*, che ancora oggi rivendica orgogliosamente la sua funzione di "formulare e promuovere politiche pubbliche conservatrici, basate sui principi di libera impresa, vincoli alle funzioni di governo, libertà individuale, valori americani tradizionali e robusta difesa nazionale"¹². A seguire, prese vita una miriade di altre analoghe fondazioni, tutte tese a sostenere la diffusione di ideologie liberiste, a partire dalla demolizione – anche nel senso comune – dell'idea stessa del *welfare state*, quasi fosse il sinonimo dell'inefficienza e della corruzione. La quantità di denaro messa in campo da questo schieramento determinatissimo di ultra-miliardari è inimmaginabile; e fu decisiva, anche nel determinare cosa si dovesse studiare in prevalenza, a partire da allora, nelle facoltà più importanti, e come si potesse fare carriera. I "Chicago Boys" – allievi di Milton Friedman e di Arnold Harberger – furono gli antesignani di questo modello; ma già nel 1973 – dopo il colpo di stato in Cile – cominciarono a sperimentare sul campo tutti gli insegnamenti che avevano ricevuto.

Nel 1979 Margaret Thatcher diventa il primo ministro del Regno Unito. Nel 1981 Ronald Regan assume la presidenza degli Stati Uniti. Nel 1983 vengono stilate le direttive di politica economica da applicare nei paesi in via di sviluppo in caso di crisi (le prescrizioni del famigerato "Washington Consensus", che si sono dimostrate efficaci a incrementare soprattutto le disuguaglianze, quando sono state applicate in Asia, in Africa e in America Latina).

Mentre la controffensiva dei conservatori si rafforzava, la scena del pensiero critico occidentale era attraversata da robuste correnti di "antipolitica". Nel frattempo, qualcosa andava crescendo, nelle fondamenta della produzione capitalista mondiale: una "rivoluzione" che non coglievamo in tutta la sua natura e potenza, e che partiva dalla logica stessa della tecnica, dalle leggi spietate che regolano l'accumulazione e il valore di scambio. Un'onda ci stava già trasportando, insieme

¹¹ Cfr.: <https://www.greenpeace.org/usa/democracy/the-lewis-powell-memo-a-corporate-blueprint-to-dominate-democracy/>.

¹² Cfr.: <https://www.heritage.org/about-heritage/mission>.

all'habitat nostro, così lento a reagire; per questo, era davvero arduo capire. Quando ce ne siamo accorti, la "rivoluzione" dell'intelligenza trasformata in calcolo e la dislocazione globale del conflitto erano ormai trionfanti; e la "gloria" dei trent'anni passati si andava già sfarinando.

Ecco: io credo che Alberto Gianquinto abbia voluto farsi carico della nostra sconfitta, attribuendola ad una prospettiva teorica erronea, piuttosto che alle armi del nemico, alla sua forza, alla sua capacità di incidere sulla soggettività della nostra parte, fino a confonderla, indebolirla, farla evaporare. Può ritenersi allora "un errore", non aver saputo reggere a quell'offensiva? Forse in parte lo è; ma non è attribuendo ad altri (a Marx) quell'eventuale "errore" (la nostra contingente miopia, e il progressivo assottigliarsi della nostra forza organizzata), che noi possiamo trovare oggi una consolazione. E non possiamo nemmeno farlo giudicando *impraticabile* qualsiasi teoria *scientifica* dell'emancipazione sociale.

Ci sono due pagine molto significative, nell'ultimo libro pubblicato da Alberto Gianquinto che riguardava la storia. Appartengono a un paragrafo che si intitola, curiosamente, "Sulla colpa e sulla la condanna" (Gianquinto 2009: 61-63). La degradazione dell'utopia a progetto mondano – scrive Gianquinto – viene vissuta dal credente come una vera e propria *perdita*: la perdita della dimensione escatologica. E ancora:

[...] se il rapporto che la fede militante della politica ha con l'utopia, che la fonda e la fa vivere come promessa rivoluzionaria, è rapporto che si spezza in un rifiuto [...], nel rinvio sine die del giorno dell'inveramento rivoluzionario dell'utopia stessa, allora questa presa di distanza ha la colpa effettiva, realmente commessa, del fallimento del compito, la colpa del tradimento [...].

Il *peccato*, interiorizzato come *colpa* [...], colpisce la coscienza morale, cioè il senso di "responsabilità" che sta a fronte dell'infrazione della legge e del suo ordine (*etico*-sociale). Senso di colpa, come stato che si lega all'azione o alla motivazione (o più semplicemente al senso di inautenticità), tutti vissuti come riprovevoli e quindi condannabili e punibili, ma già di per sé generatori di nevrosi ossessive, nel conflitto dominante del soggetto singolo di fronte al dio dell'utopia (nel conflitto, cioè, di 'io' e 'super-io'): nevrosi, accompagnate da diminuzione dell'autostima, da stati di malinconia e di lutto (*Ivi*, 62).

Quando mi capitò di leggere per la prima volta queste righe, pensai che Gianquinto si riferisse alle reazioni di credenti, di coloro che concepiscono l'utopia (e le "finalità" della storia) in una dimensione essenzialmente *teologica*. Rileggendole ora – e cercando di collocarle nell'itinerario personale di Alberto, nel suo percorso politico-filosofico, nella sua idea di essersi sbagliato (teoricamente) fin dall'inizio del cammino – mi viene da pensare che stesse parlando della sua stessa malinconia, del suo stesso "lutto", della sua stessa coscienza morale.

L'enciclopedia universale dello scibile umano (oggi consultabile a costi quasi nulli nell'immenso *World Wide Web*) elenca 922 rivolte e rivoluzioni, a partire dall'anno Mille¹³; una ogni anno, più o meno. E non se ne vede la fine.

Se Alberto Gianquinto fosse ancora qui, insieme noi, mi piacerebbe riportarlo a sorridere, scorrendo insieme a lui questa lunghissima serie, che sembra ancora senza limiti.

¹³ Cfr.: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_revolutions_and_rebellions.

Bibliografia

- Benjamin W., "Über den Begriff der Geschichte" (1940), *Die neue Rundschau*, 61, 1950
- Bloch E., *Geist der Utopie*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1918
- Cacciari M., "Grandezza e tramonto dell'utopia", in Cacciari M., Prodi P., *Occidente senza utopie*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 61-136
- D'Eramo M., *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Milano, Feltrinelli, 2020
- Dussel E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Mexico D.F., Siglo XXI 1990
- Engels F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Leipzig, Theodor Borken, 1878
- Giannoli G.I., "Sulla struttura logica dei modelli evolutivi", *Studi Urbinati /B2*, 1985, LVIII, pp. 201-210
- Giannoli G.I., "Il mondo è ricorsivo? Sul senso della storia", *Testo e Senso*, 11, 2010, X, pp. 15-24
- Giannoli G.I., Gianquinto A. [1992], *Introduzione alle metodologie della scienza*, Roma, Bagatto, 1992
- Gianquinto A., *La filosofia analitica. L'involuzione della riflessione sulla scienza*, Feltrinelli, Milano, 1961
- Gianquinto A., *Critica dell'epistemologia. Per una concezione materialistica della scienza*, Venezia, Marsilio 1971
- Gianquinto A., *Storia e scienza*, Milano, Marzorati, 1985
- Gianquinto A., *Dalle terre dell'Utopia*, Roma, Bagatto, 1993
- Gianquinto A., *Sul senso della storia*, Roma, Odradek, 2009
- Gianquinto A., Giannoli G.I., "Per una teoria del valore", *Unità proletaria*, IV, n. 4, 1978, pp. 78-83
- Lakatos I., "Falsification and the methodology of scientific research programmes", in Lakatos I., Musgrave A. (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, University Press, 1970, pp. 91-195
- Lukács G., *Die Theorie Des Romans: Ein Geschichtsphilosophischer Versuch Über Die Formen Der Grossen Epik*, Berlin, Cassirer, 1920
- Lukács G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin, Malik, 1923
- Marx K., "Brief an Arnold Ruge" (September 1843), *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1, Paris 1844
- Marx K., "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1, Paris, 1844
- Marx K., "Thesen über Feuerbach" (1845), in Engels F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach v. J. 1845*, Stuttgart, J.H.W. Dietz, 1888
- Marx K., *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Bruxelles, C.G. Vogler, 1847
- Marx K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Franz Dunder, 1859
- Marx K., *Das Capital. Kritik der Politischen Oekonomie*, buch III, Hamburg, Otto Meissner, 1894
- Marx K., Engels F., *Die deutsche Ideologie* (1846), Band I/5 der MEGA, Mosca, 1932
- Marx K., Engels F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, J. E. Burghard, 1848
- Stedman Jones G., *Karl Marx: Greatness and Illusion*, London, Allen Lane, 2016

Una concezione materialistica della scienza. Il modello di Alberto Gianquinto

Paolo Quintili

La vasta produzione di Alberto Gianquinto, dal punto di vista filosofico, può essere riassunta sotto tre capi principali, che rappresentano *in fine* le tendenze portanti del filosofare italiano per i suoi aspetti più originali, nella storia del secondo Novecento: 1/ la politica ; 2/ la natura ; 3/ la storia. La critica dell'economia politica, dalla prospettiva del marxismo *critico* di A. Gianquinto – critico anche nei confronti delle tendenze più *à la page* del marxismo occidentale (ad es. la Scuola di Francoforte) negli anni 1970-80 – si declina insieme con l'interesse per la filosofia della scienza, l'epistemologia e la logica e, in ultimo, con la storia della scienza.

Da questa triplice istanza nasce il lavoro secondo me più interessante di Alberto Gianquinto su questo versante, dal titolo: *Critica dell'epistemologia. Per una concezione materialistica della scienza*, Venezia, Marsilio, 1980 [1971¹]. Il primo aspetto di rilievo, che ancora oggi trovo originale è la ricerca della «condizione trascendentale della ricerca scientifica» (titolo della prima parte). Il primo sforzo di Alberto Gianquinto è qui di concepire un concetto di un «trascendentale» non idealistico bensì materialistico, di tipo operativo. «La condizione trascendentale che caratterizza una struttura epistemologica» osserva AG «è “condizione” non in senso metodologico (condizione data *alla* scienze), non è condizione posta “prima” dell'operare scientifico stesso, è bensì condizione *della* scienza, nel suo stesso porsi (consapevolezza scientifica come struttura epistemologica): ponendosi, si differenzia nel *modo* di operare, rispetto all'insieme dato delle possibilità operative. L'operazione scientifica non viene fondata, ma fonda se stessa nella trascendentalità intrinseca al suo porsi e differenziarsi, e cioè intrinseca alla sua determinatezza» (p. 51). È una determinatezza (o trascendentalità) storica che dunque differenzia le scienze nel loro farsi diversamente nelle diverse epoche operative. «Il trascendentalismo non può essere, dunque, che operativo»¹.

Gianquinto, insomma, tenta di pensare un “trascendentale”, a partire ovviamente dal confronto con Kant (e, in seconda battuta, con Husserl), fuori dell'idealismo delle forme a priori (eterne) dello spirito o della mente, all'interno di una prospettiva materialistico-storica, che prenda in conto le diverse modalità operative legate alle attività scientifiche in questo o quel concreto contesto o “campo” di esperienza storica dell'uomo. Afferma ancora Gianquinto, nella *Introduzione programmatica*: «Il materialismo storico, come approccio epistemologico, è la teoria più forte, l'ipotesi epistemologica più coerente nelle condizioni storicamente determinate in cui si colloca nella sua funzione critica. Se non abbiamo preoccupazioni terminologiche e riteniamo di non sollevare equivoci sulle fonti storiche, possiamo chiamare il materialismo storico un'ipotesi trascendentale, nel senso di ipotesi *sulle condizioni* del sapere e della prassi scientifica, che li rendono possibili: condizioni nel rapporto della struttura economico-sociale alla struttura della soggettività, nella struttura della soggettività stessa e nella struttura epistemica» (p. 15).

¹ A. Gianquinto, *Per una concezione materialistica della scienza*, Venezia, Marsilio, 1980, p. 51.

Ecco spiegato dunque il senso della «critica dell'epistemologia», il titolo del libro. Si intende ricondurre il sapere non al suo astratto carattere *gnoseologico* di agglomerato atemporale di forme di conoscenza legate ad una «soggettività» in cui si è creduto di individuare le strutture a priori (eterne) del pensiero e del conoscere, bensì al *saper-fare*, all'operare strutturato della ricerca, storicamente configurato, un *saper-fare* «che s'inquadra anche immediatamente come problema del rapporto teoria-prassi sociale» (p. 14).

Continua A. Gianquinto: «È proprio il concetto di conoscere che assume un significato diverso e perde tutta la sua carica *gnoseologica*. Il sapere si riconduce così, *ripartendo da importanti ipotesi elaborate dai materialisti del '700*, a forme di coscienza della realtà espresse interamente in termini di strutture fisiologiche dei campi psichici della soggettività determinate, condizionate dall'esterno, e all'attività di tali strutture come forme del *saper-fare*, come nesso teorico-pratico, operante sulle strutture esterne» (p. 17, corsivo mio).

E qui io credo di individuare, da storico della filosofia, un'intuizione oserei anche dire profetica e geniale di Gianquinto, a un'epoca, siamo nel 1971, in cui di quei materialisti del '700 non si conosceva storicamente quasi nulla, quanto meno in Italia². Per uscire dalla gabbia idealistica espressa nella «formula trinitaria della filosofia» (logica-ontologia-*gnoseologia*) si propone una critica dell'*epistemologia* che passi per una riconsiderazione storica del materialismo psicofisiologico, come base di quell'operazione di strutturazione trascendentale nuova, tipica della scienza materialisticamente intesa, «attraverso questa stessa individuazione della non neutralità del sapere: ideologia che si caratterizza per questi elementi costitutivi della sua base storico-materialistica, la storicità della scienza e l'origine psico-fisiologica del sapere» (p. 14). Quindi, la «Trinità della filosofia» si converte in una concezione monistica-materialistica della realtà e del rapporto mente-corpo, secondo la lezione insuperata dei materialisti classici del '700, coniugati con le discendenze più dirette di tale approccio, a partire dalla psicanalisi freudiana, fino alla psicologia costruttivista di Jean Piaget e discendenti, e alle posizioni costruttiviste e all'operazionismo di un Bridgmann (in Italia rappresentate da Somenzi, Ceccato, Vaccarino), pure fatte oggetto di una attenta riconsiderazione critica (p. 116).

Alberto Gianquinto va in cerca di un'epistemologia che esca una buona volta dalle eterne diatribe idealistiche dell'«oggetto e del soggetto», implicitamente dualistiche – dalle quali in fondo non escono neanche la fenomenologia husserliana e l'ontologia heideggeriana (per non parlare del kantismo e dei “neokantismi” di varie fogge) – in vista di una considerazione monistica e materialistico-storica del sapere e dello stesso *fare* scienza.

²A. Gianquinto, *Critica dell'epistemologia. Per una concezione materialistica della scienza*, Venezia, Marsilio, 1980, pp. 67-68 e sgg. : «Cap. I. *Sull'organizzazione della percezione* [...] Se è vero che il materialismo della prima metà del '700 si sviluppa sotto la spinta delle nuove idee sulla natura, la fisica newtoniana, la chimica di Boyle, la biologia di John Ray e di Linneo, è anche vero che all'interno di esso si delinea in maniera abbastanza netta una divergenza d'impostazione, rispetto alla quale è possibile collocare da una parte un materialismo d'interesse prevalentemente analitico-sperimentale, sebbene in ultima istanza filosofico-metafisico, di La Mettrie, D'Holbach, Helvétius, dall'altra quello di tendenza prevalentemente metodologica di Maupertuis, Buffon, D'Alembert e Diderot. A nostro giudizio, fino nel giovane Kant sono presenti distintamente le due linee d'impostazione e mentre la prima retrocede a presupposto di tutto il pensiero kantiano nel suo sviluppo, la seconda concorre alla formazione della problematica trascendentale e si dissolve in essa. È il lento emergere di quest'ultima che riconduce il primo tipo di problematica al piano del più o meno tacito presupposto. [...] tutti questi elementi sono già di per sé sufficienti per riproporre il problema del rapporto Kant-materialismo e Kant-sensismo».

Su questo terreno della critica della gnoseologia – o dello «gnoseologismo», come si diceva all'epoca – credo abbia giocato un ruolo marcato ed evidente la lezione di Guido Calogero (1904-1986), con il suo testo che fece scuola all'epoca: *La conclusione della filosofia del conoscere* (Firenze, 1960, 1938¹), evocato in due luoghi-chiave del libro, a p. 59 (Parte Prima, capitolo «La condizione trascendentale della ricerca scientifica»), a proposito dell'errore dell'idealismo come «filosofia del conoscere» (appunto), il quale «ha anche ritenuto che la critica alla trascendentalità della gnoseologia s'identificasse con la critica al trascendentalismo in assoluto», il che è falso, in quanto si tratta di concepire appunto un trascendentalismo materialistico-storico *in fieri*, come struttura operativa del sapere-fare. E infine a proposito di «Trascendentalità e strutturazione operativa» (Parte Seconda, cap. II: «Sull'organizzazione dell'intelletto»), quando si tratta di affrontare la «negazione della gnoseologia» in senso diverso o inverso rispetto al logicismo e alla «costruzione logico-convenzionale del mondo» alla Carnap, in cui la logica stessa «crolla assieme alla gnoseologia, nell'impossibilità esplicitamente riconosciuta di fornire la verifica del sistema logico stesso» (p. 140). Per cui, alla fine, Gianquinto mette avanti la prospettiva operazionista-materialistica di «una *significatività* (o semanticità) del parlare stesso, non come insieme di convenzioni (logiche), ma come funzione e *strumento di ciò che si fa, cioè di una prassi in generale*. All'ambito determinato dell'azione e della volontà si fa corrispondere funzionalmente e strumentalmente quanto si dice di ciò che si fa e si vuole, secondo una molteplicità di possibili modi espressivi [...]. Il problema semantico, ridotto a quello della “funzionalità semantica”, implicherà un controllo della funzionalità in un'esperienza asemantica³, che è l'attività pratico-volitiva stessa come esigenza di ridurre e precisare il più univocamente possibile (attraverso un parlare retto e consapevole, ma sottratto alle *norme* della logica e della gnoseologia) l'ambito delle possibilità espressive rispetto ad una loro tendenziale adeguazione all'ambito pratico-volitivo di cui sono espressione» (*ibidem*, corsivi miei).

Queste ultime nozioni di «pratico-volitivo», di «parlare retto e consapevole» non possono non far pensare alla filosofia del dialogo del “maestro” Calogero, il cui esempio di rettitudine intellettuale, pur nel dissenso politico personale, non manca di emergere tra le righe del libro, con estrema chiarezza⁴.

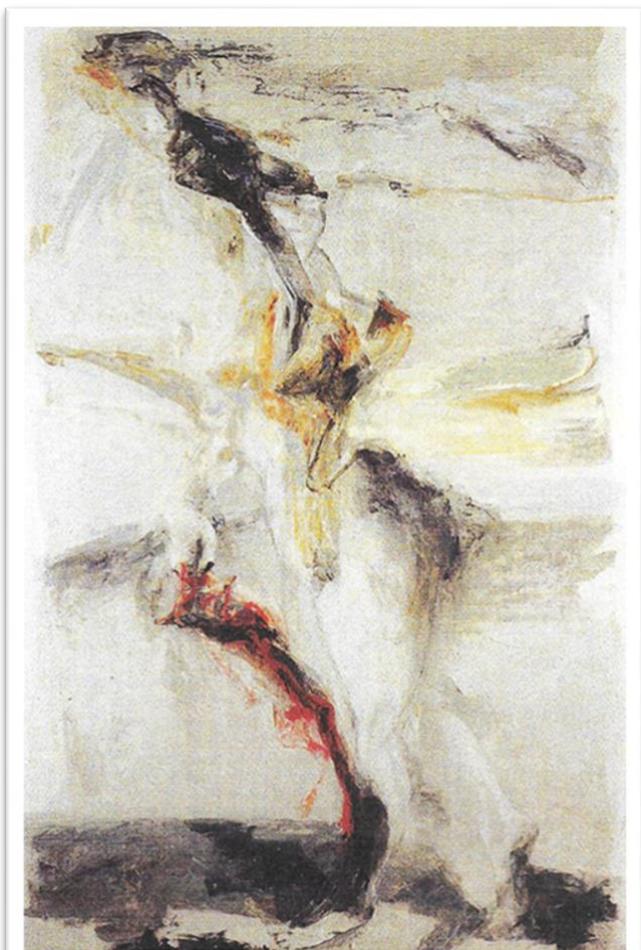
Per concludere, riprendere in mano questo libro di Alberto Gianquinto, mezzo secolo dopo la sua prima apparizione nel 1971, e dopo la revisione di dieci anni successiva, ci permette di ripensare, con profitto credo, un «modello» del fare ricerca filosofica – e storico-filosofica – di grande dignità, profondità e coerenza, che ha ancora oggi molto da dirci.

³ Nota di A. Gianquinto: «G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, 1938, p. 340: “Il controllo della funzionalità semantica è quindi sempre nell'esperienza asemantica, e mai viceversa”».

⁴ Come pure di grande importanza e attualità, a rileggerlo insieme, è il testo del Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968 [Edizioni Diabasis, Reggio Emilia, 2001].

Movimento e mutazione in *Sul limite tra astratto e figurativo* di Alberto Gianquinto

Alberto Olivetti



Fav. 39 – Ennio Calabria, *Figura mutante*, 2002

Alberto Gianquinto pone una nota *Sul limite tra astratto e figurativo* in appendice ad *Arte astratta, tra politica e storiografia. Dei suoi quattro modi di essere*, studio che Odradek edizioni pubblica nel 2015. È mia intenzione soffermarmi su un punto del ragionamento di Gianquinto, che prende avvio da alcune circostanziate domande: «Dove il figurativo evapora nell'astrazione, dove il segno astratto trasmuta in realtà certa, figurativa? L'introspezione psichica? Un'introspezione che non coinvolge, tuttavia, tutta la soggettività?». Domande che, al fine di approssimare una attendibile risposta o quanto meno una prima messa a punto, Gianquinto fa convergere conducendo una serrata analisi di un'opera realizzata da Ennio Calabria nel 2002. Si tratta di *Figura mutante* della quale tento, preliminarmente, una sommaria descrizione.

Tracce di vermiglione, di oro e di bruno Van Dyck potrebbero dilavarsi ai due lati d'uno spartiacque centrale, quasi un crinale d'attrazione ove quei tre cromatismi, con più consistenza vengono a rappersersi. Un dilavarsi per strascichi orizzontali che riconosci generati dalla diluizione del bruno in grigi caldi e dell'oro in gialli tenui, estenuati. Fermo il vermiglio nell'arriccio del suo grumo.

Ma il dilavarsi potrebbe, al contrario, essere per essere attratto verso la dorsale centrale, ove potrebbe ulteriormente accentuare il peso delle tre componenti cromatiche a irrobustire quel crinale mediano che si è detto.

Esso risulta da discontinuità che non lo interrompono, che non separano e che, anzi, mettono in relazione reciproca i punti di catalizzazione cromatica. Questa reciprocità, se la individui nei suoi svincoli connessi, ti si presenta compatibile con l'allusione ad una figura (femminile?) andante, evoca la postura d'un corpo eretto che volge un suo cammino incedendo verso sinistra.

Sospese, aeree al momento, ma in via di consolidarsi, forse, le diluizioni laterali rinviano ora alla leggerezza di veli mossi, imprimono la sensazione d'una velocità pur moderata.

Ma, al contempo, puoi constatare come, in altra angolatura, l'equilibrio dell'asse discontinuo possa essere invece d'ordine ascendente e dunque poggi, certo provvisoriamente, in basso e cresca per due, tre anse che tengono del movimento saliente quale può configurare il profilo d'un'anfora.

Dunque *Figura mutante* di Calabria, ad espandere e a serrare, contiene dinamiche in tensione che agiscono alternativamente in equilibri o in squilibri di ordine spaziale secondo costrutti che, più che per incidenze simultanee e concomitanti, vengono componendosi per diffrazione di spazi e aritmie contigue di tempi.

Nel condurre la sua analisi di *Figura mutante*, Gianquinto opera finissime e decisive distinzioni. Scrive: «Calabria non è direttamente influenzato dal pragmatismo (filosofico) di Peirce, W. James o Dewey – piuttosto (e ben di più) dal tardo idealismo, dall'attualismo post-gentiliano; dal problema di cogliere il carattere emergente del momento, la soglia fra ciò che è stato e non è più e ciò che dev'essere ancora». E opportunamente precisa che, pertanto, Calabria non è «interessato all'esistenzialismo, se non ai suoi risvolti biologici e materico-magmatici – quindi non ai biomorfismi *surrealisti* psichici di Arshile Gorky, di André Masson o di Sebastian Matta, ma a quelli legati alla problematica psicologica del tempo (della soggettività bergsoniana) e della sua soglia metabolica, della mutazione per metamorfismi: quelli di cogliere una realtà che muta perennemente e quindi sempre, in ultima istanza, apparente. In tal senso Calabria è lontano dall'astrattismo americano, vicino invece all'irlandese Bacon e indirettamente anche all'opera di Joyce».

Ritengo perfetto il rinvio al tardo idealismo e all'idealismo post gentiliano coordinato con la problematica del tempo soggettivo di Henry Bergson. Rinvio che vale per *Figura mutante*, naturalmente, ma con il quale Gianquinto reca luce alla questione, che è teoretica, del *limite fra astratto e figurativo*, appunto.

Ragiono le due locuzioni di Gianquinto, l'una relativa al «problema di cogliere il carattere emergente del momento, la soglia fra ciò che è stato e non è più e ciò che dev'essere ancora»; l'altra relativa «alla problematica psicologica del tempo e della sua soglia metabolica, della mutazione per metamorfismi».

La prima locuzione è compatibile con la questione del tempo rappresentato come *movimento*. La seconda è relativa ad un tempo rappresentabile come *mutazione*. Quali, in pittura, le conseguenze

figurali che l'uno o l'altro assunto comportano? In pittura, dico, e dico *figurali* ovvero esiti che siano compatibili vuoi sul versante dell'astratto, vuoi sul versante del figurativo. Mi mantengo, senza debordare, al perimetro concettuale segnato da *Figura mutante*. Ossia: mi attengo ai codici che Calabria possiede quali antecedenti della sua ricerca.

Per quanto concerne, allora, alla stregua di *Figura mutante*, il tempo reso in pittura come *movimento*, pare a me opportuno rifarsi alla sintassi figurale di Umberto Boccioni tra 1910 e 1916, quando imposta una rappresentazione del movimento quale possono ottenere angolature diverse, dalle quali riguardare il medesimo oggetto, e da registrarsi in accostamenti simultanei. Ne risulta una effrazione della prospezione unilineare dello spazio ottenuta grazie alla moltiplicazione dei punti di vista. Così il procedimento di Boccioni conferisce alla immagine pittorica un costrutto che la avvolge secondo un andamento poliforme. Il richiamo è alla pittura di Boccioni, che tengo qui distinta dalle sue ricerche plastiche, e che reputo non sovrapponibile e non equivalente, men che meno, ad opere coeve di Balla o Severini perché in esse il movimento nello spazio è registrato, ancora, da un unico punto di vista.

«Mutazione per metamorfismi», dice Gianquinto. Quali attinenze e quali estraneità legano, o separano, l'uno dall'altro i concetti di *movimento* e di *mutazione*? E mutazione per metamorfismi, poi. *Mutazione*: se il movimento comporta uno spostarsi, un moto quale sia, mutazione è cambiamento, modifica che non richiede variazione spaziale. Temporale sì, se metamorfosi è processo e non trasferimento, se è differenziazione, alterazione di forme non di collocazione.

Se *movimento* detiene la normativa del punto di vista plurimo che induce transiti, traiettorie, vettori; *mutazione* detiene la normativa del plasmare, ovvero quanto induca un foggare, un rifare, un modellare: malleabilità, duttilità, cedevolezza.

Quanto *mutazione* attiene al tempo, tanto *movimento* attiene allo spazio.

Le due modalità, *mutazione* e *movimento*, paiono allora alimentare i costrutti compositivi di *Figura mutante* che Gianquinto può pertanto assumere come un'opera esemplare, particolarmente adatta per articolare una riflessione su il *limite fra astratto e figurativo*. Il presupposto duale che anima *Figura mutante* comporta una ricognizione critica che Gianquinto conduce secondo approssimazioni che si susseguono in forma di domanda: «restituzione simbolica di un magma mutante o riassetto segnico?»; «astrazione della decomposizione organica o figurazione che si arricchisce di una figuratività non più di per sé raffigurabile?»; l'astrazione che mette capo a una «figura di significato meta o ultra figurativo», o una figurazione alla ricerca di forme adeguate «a ciò che non può più essere rappresentabile in termini di pura raffigurazione, come il transitare materiale del tempo, il trasmutare di sensazioni e stati d'animo?».

L'interpretazione che Gianquinto fornisce di *Figura mutante* è intesa, tra l'altro, a cogliere «il carattere emergente del momento» nella sua dimensione figurale quale è realizzata in termini di pittura da Calabria. Secondo la penetrante puntualizzazione delle influenze filosofiche che muovono la ricerca di Calabria, Gianquinto indica una rilevanza dell'idealismo e segnatamente dell'idealismo di Giovanni Gentile e della sua scuola.

Non a concludere, ma al fine di mantenere aperta e continuare la meditazione intorno alla domanda su *il limite fra astratto e figurativo* che la messa a punto di Gianquinto sollecita, trascrivo il brano iniziale del terzo capitolo *Dialettica della forma* della parte prima *L'attualità dell'arte* di *La filosofia*

dell'arte di Gentile, ove si afferma che l'idealismo «intende lo spirito come una immanente dialettica, in cui tutto è sottratto all'inerte meccanismo delle cose che sono quello che sono; sottratto perciò all'immobilità dell'essere; e animato, vivente, si muove, e nel movimento si realizza, viene ad essere quel che ha da essere per la sua essenza. Tutto ciò che è spirituale non c'è, non è nato: non esiste già», e chiarisce: «a pretendere che sia già, si dimostra che non è: il suo essere, proprio come dicono i logici, coincide col suo non essere».

Alberto nel ricordo di amici e colleghi

Ricordando Alberto Gianquinto

Peter Kammerer

Ricordando Alberto Gianquinto mi accorgo dell'importanza che ha avuto il biennio 1966/67 nella mia e, penso, anche nella sua vita. In quel periodo stavo lavorando come economista nello studio degli architetti Insolera, Manieri D'Elia, Salzano in Via del Tempio 4. Mi è presente ancora il giorno del 27 aprile 1966 quando una telefonata ci comunicò ciò che stava accadendo all'Università di Roma, gli scontri e la morte di Paolo Rossi. Non conoscevo ancora Alberto, partecipe attivo di quei fatti. Un anno dopo mi chiama Luigi Pestalozza di ritorno da un viaggio in Germania. Anche lì le università erano in agitazione e si sentivano nell'aria grandi cambiamenti culturali e politici. Su RINASCITA Pestalozza pubblica tra fine aprile e metà maggio 1967 tre articoli sulla nuova sinistra in Germania, una rottura con l'immagine finora diffusa e coltivata dalla sinistra italiana. Qualcuno a Berlino gli aveva dato il mio indirizzo e tramite Luigi ho conosciuto Giorgio Baratta e Alberto Gianquinto che volevano stabilire contatti con il movimento in Germania. Stavo già per salire sul treno quando Giorgio e Alberto mi raggiungono. La loro richiesta di stabilire contatti tra i movimenti la considero come la mia prima missione politica. Poco dopo, il 2 giugno 1967, viene ammazzato a Berlino Benno Ohnesorg e tutti ce ne rendiamo conto: il mondo sta cambiando, si va verso uno scontro politico e culturale in forme del tutto inedite. Nacque una grande amicizia con Alberto e Giorgio e le loro mogli tedesche Hannelore e Gisela. Un'amicizia che ha cambiato la mia vita.

Poi, tramite Giorgio, ho conosciuto il gruppo di filosofi intorno a Carmelo Lacorte e Emilia Giancotti che a Urbino intendeva trasformare l'Istituto di Filosofia in "un luogo di emancipazione del proletariato". La concretizzazione di questa formula astratta passava attraverso il concetto di cultura popolare. Alberto (come anche Franco Consiglio) nutriva qualche riserva sul nostro attivismo e sui nostri programmi, ma è rimasto sempre in contatto amichevole, politico e scientifico con Urbino dove l'istituto si era ritagliato una nicchia nell'ambiente accademico offrendo un terreno favorevole ai dibattiti politici e scientifici più improbabili, fantasiosi e audaci. Nell'archivio digitale dell'Università di Urbino sono conservati documenti e una raccolta di più di cento manifesti del periodo 1972-1992 che testimoniano lo straordinario ventaglio di temi affrontati in quella sede. Tra l'altro ne risulta che Gerhard Huber, vecchio amico che aveva seguito la mia tesi di laurea all'università di Monaco, è venuto per la prima volta a Urbino nell'aprile del 1973 per tenere una conferenza sul tema "Valore delle merci e prezzi". Da questo incontro è nata una collaborazione tra Gerhard e Alberto che nel 1975 ha portato alla pubblicazione di Alberto Gianquinto: *Gerhard Huber. Marx e la centralità della teoria della trasformazione*.

Confesso che questa centralità per me è stata un enigma e che ho sempre sentito una specie di spavento pensando ai decenni trascorsi da Marx, genio vivace di una cultura straordinaria, nei labirinti del "Capitale". Sapere Gerhard e Alberto impegnati nell'impresa di trovare il passaggio "da una contabilità economica in ore di lavoro a una contabilità in prezzi monetari" mi faceva venire i brividi anche se mi affascinava la loro tesi che dietro il problema matematico si nascondesse, come scrive Roberto Finelli, "la questione dell'articolarsi delle classi sociali nella società moderna e del

loro non limitarsi alla sola relazione tra classe operaia e capitale: questione su cui non a caso si era interrotta la scrittura marxiana del III° libro al capitolo cinquantesimo". Roberto Finelli ricorda il collettivo formatosi a Roma intorno ad Alberto e agli studi sul marxismo (una specie di "seconda scuola del marxismo romano") e non dimentica lo stretto connubio etico-politico tra scienza e amicizia che caratterizzava i collettivi di allora. I rapporti umani tessuti da Alberto possedevano tutti questi colori, anche se l'interlocutore, e questo è stato il mio caso, non riusciva a seguire i suoi discorsi rigorosi sulla scienza.

L'ultima discussione che ho avuto con Alberto riguardava il problema del "l'art pour l'art" e del "la scienza per la scienza". Citavo dal Galileo di Brecht: "Io credo che l'unico scopo della scienza è quello di alleviare la fatica dell'esistenza umana. Se gli uomini di scienza non reagiscono all'intimidazione dei potenti egoisti e si limitano ad accumulare sapere per sapere, la scienza può rimanere fiaccata per sempre, ed ogni nuova macchina non sarà fonte che di nuovi triboli per l'uomo".

Alberto non era d'accordo e non mi ricordo se il suo disaccordo riguardava il mio modo di impostare il discorso o la stessa frase di Brecht presa da me come scudo. Quel che mi è rimasto è il bisogno di discutere con lui e la sensazione dolorosa di incontri mai mancati, ma mai sfruttati fino in fondo. Una sensazione forse frutto anche del mito di Alberto con i suoi elementi fondanti: l'audacia dell'aviatore – l'inflessibilità morale dell'intellettuale (è vero l'episodio dello scontro perfino fisico con il suo maestro Calogero 1967 nella città universitaria di Roma?) - la brama dell'esploratore nel mondo della poesia. Ragioni che non cessano di farmi sentire il dolore della sua mancanza. Noi, "anime/ che entrano ed escono/ nella luce dei tramonti".

Il contributo di Gianquinto nell'Associazione culturale "in tempo"

Rita Pedonesi

Non è facile per me parlare del caro amico Alberto Gianquinto, di cui sento anch'io la mancanza e, nel contempo, del filosofico, dell'intellettuale e del poeta di grande spessore qual era, capace di ricercare con intuizione e creatività, non solo con la logica.

In questa mia breve testimonianza, come presidente dell'Associazione culturale "in tempo", desidero ricordare il prezioso e insostituibile contributo che, da socio onorario, Alberto ha dato all'Associazione.

Con Calabria frequentavo Gianquinto dagli anni Novanta poi nel 2009, sotto la spinta instancabile di Ennio Calabria, principale artefice del progetto associativo, Alberto ha partecipato con motivato entusiasmo alla stesura del nostro Manifesto fondativo.

Da quel momento, ha intensificato il dialogo e il confronto con il gruppo di amici artisti, poeti e intellettuali che ruotavano attorno alla nascente associazione.

Le ragioni del nostro aggregarci nascevano da una condizione esistenziale di spaesamento e dalla necessità condivisa di creare un'alternativa: una "mini comunità" – così definita da Alberto, nel Manifesto – capace di ascolto, in contrapposizione ad una società che non ascolta.

Immersi in una condizione di relativismo, spaesati e in cerca di orientamento, partivamo da noi stessi, dal nostro vivere e sentire, con l'intento di avviare una riflessione aperta e interdisciplinare sui mutamenti inediti che connotano la nostra epoca.

Diversi gli incontri pubblici nell'ambito associativo a cui ha partecipato, ma nel ricordarlo mi tornano in mente soprattutto le serate passate con lui e gli altri amici a studio di Calabria, spesso davanti a un'opera di Ennio o di un altro artista.

In quelle occasioni, Alberto si poneva con grande curiosità e umiltà davanti a ogni singola opera. Non si stancava di osservarla, di fare domande all'autore e, con le capacità che gli erano proprie, riusciva a scandagliare nel linguaggio poetico e in quello strutturale di ogni opera con la quale entrava in relazione.

In ogni processo creativo riusciva a identificare, di volta in volta, tra sintassi e semantica/forma e contenuto, il senso nuovo e profondo, oltre il "già detto". Su questo tengo a ricordare che la prima pubblicazione della collana *Quaderni "in tempo"* l'abbiamo dedicata proprio ad alcuni importanti saggi di Alberto relativi alla critica d'arte e all'opera di Ennio Calabria.

Era consapevole, come ha scritto, che senza uno sforzo di rinnovamento della critica, un artista non riconosciuto dalla cultura che può legittimarlo, di fatto, nella società è come se non esistesse.

A spingerlo in questa direzione di ricerca è stata la sua determinata convinzione che sia necessario identificare dei codici interpretativi in grado di dare una nuova funzione sociale all'arte in uno scenario totalmente mutato.

A tal proposito sento di dover aggiungere che, senza proseguire in questo sforzo, continuerà a vincere il sistema dell'arte, specchio fedele di una società del pensiero unico, che ha esiliato la misteriosa, psicofisica, unicità soggettiva che connota l'umano e lo rende non programmabile.

Riguardo ai linguaggi artistici, oltre alle arti visive, Alberto si è occupato di musica e di altri ambiti creativi. L'ha fatto nutrendosi di una molteplicità articolata di studi disciplinari, quali ad esempio le neuroscienze e la psicologia evolutiva, motivato dalla sete di conoscenza e dal costante impegno, per lui necessario, di rintracciare il senso ma, ripeto, guidato dalla potente bussola dell'intuizione dell'artista poeta che gli ha consentito, come pochi, di definire con slancio il "nuovo" oltre il conosciuto.

Infine, siamo profondamente grati a Gianquinto che dall'inizio ha fornito generosamente alla nostra Associazione una delle impronte peculiari di riflessione che l'hanno connotata consentendole in seguito di crescere e di ampliare il dibattito all'esterno.

Alberto Gianquinto, un 'cercatore'

Ida Mitrano

Parlare di Alberto, mi è difficile. Alberto era una persona di grande spessore culturale, una 'grande mente' come dicevamo tra noi amici.

Più che parlare di lui, mi piacerebbe parlare con lui, come se adesso potessimo riprendere i nostri discorsi, le tante riflessioni fatte nello studio di Ennio Calabria, dove diversi anni fa ho conosciuto Alberto. Qui ci si ritrovava tra artisti, galleristi, storici, filosofi, letterati e tanti altri. Ci si confrontava sull'arte, sui linguaggi, sui processi della creatività. Si parlava di noi e del nostro lavoro.

Ricordo che Alberto mi chiedeva sempre di cosa mi stessi occupando in quel momento, cosa stessi scrivendo. Sì, perché Alberto aveva una sorta di curiosità verso altro, verso l'incontro, verso lo scambio che lo portava a farti domande, come se volesse dirti "parlami di te, di quello che pensi". Ma non era una curiosità fine a se stessa, perché in lui c'era un ascolto vero, quell'attenzione dell'altro e del suo essere altro, di una dimensione interiore, non solo mentale, che suscitava il suo interesse, 'attivava' la sua sensibilità. La stessa sensibilità che si attivava di fronte all'opera d'arte quando la riteneva tale, sollecitando in lui domande.

D'altra parte, Alberto suscitava in me la stessa curiosità, soprattutto perché vivevo uno scarto inaspettato tra il mio pensarlo in un modo e sentirlo anche come altro. È accaduto, per esempio, quando ho scoperto l'Alberto poeta in occasione di una serata dedicata al suo *Don J* nello studio di Calabria, poco dopo la pubblicazione del suo testo nel 2004.

Alberto era una persona che aveva da un lato una grande libertà creativa, una sponda dove la sua sensibilità trovava terreno fertile e dall'altro una capacità di teorizzazione, un pensiero che era sapientemente organizzato, strutturato ma non solidificato, almeno per quella che è stata la mia esperienza, il nostro dialogare sull'arte. L'Alberto filosofo e l'Alberto poeta, dunque. Due anime coesistenti e creative, solo apparentemente distanti. Due diverse modalità di relazionarsi con il mondo, di vivere la realtà. Era il suo modo di interrogarsi.

Ricordo quando mi chiese di presentare il suo libro *L'arte e la critica* del 2013 che raccoglieva, oltre a scritti brevi ma incisivi sui problemi della critica contemporanea e su filosofia, società e politica nell'arte, anche una serie di testi su artisti figurativi che aveva conosciuto, incontri significativi in cui opere e parole avevano prodotto riflessioni profonde, letture complesse della loro ricerca. In quell'occasione mi resi conto che esprimeva il suo pensiero per asserzioni in quanto studioso – è stato anche docente universitario – ma, allo stesso tempo, mi colpì il suo procedere per domande e aprire nuove prospettive in quanto 'cercatore', 'fondatore'. Su questo terreno Alberto voleva coinvolgere, perché interessato al confronto su determinati punti che considerava centrali in temi che lo toccavano particolarmente.

Era un suo lato, una sua modalità di ricerca che mi piaceva molto, non solo perché attingeva a più parti di sé ma, soprattutto, per il suo essere dentro il processo, viverlo, parteciparlo. Alberto era proprio così, 'dentro il processo'. Non a caso, quando parlavo di lui in occasioni pubbliche, come nella presentazione dell'altro suo libro *Arte astratta, tra politica e storiografia* del 2015, ricorrev

sempre al termine *work in progress*, perché mi sembrava connotasse bene il suo modo di procedere, di pensare, di costruire.

Alberto si poneva il problema di una critica libera da vecchi retaggi, che non riproponesse categorie obsolete, ma guardasse oltre. Nel libro sull'arte astratta, che ho appena citato, ha proposto delle diverse modalità interpretative dell'astrattismo coniando nuove definizioni, nuove categorie analitiche, nuove terminologie critico-linguistiche cercando di liberare il terreno da equivoci. Sull'arte astratta e i "suoi quattro modi di essere" dal sottotitolo del libro, su cui sarebbe interessante riflettere ma, per ovvie ragioni, non entro qui nel merito, Alberto ha voluto fare chiarezza superando la vecchia dicotomia astratto/figurativo, anzi sconfinando dall'uno e dall'altro.

La vera questione che gli premeva affrontare era quella di proporre una riflessione critica sul linguaggio dell'arte attraverso alcuni parametri che riteneva fondamentali, ad esempio forma e contenuto, icona e segno, significante e significato. Una necessità non solo dello studioso, ma anche dell'uomo Alberto, di quel suo essere profondamente 'cercatore', del suo sentire la parola, il suono, l'immagine come espressione dell'unicità dell'umano. Su questo comune 'credo' ci siamo confrontati e abbiamo condiviso le nostre posizioni. Così come sulla nostra scelta di campo, l'arte figurativa o "una raffigurazione che sopravvive" per citare ancora una volta lo stesso Alberto.

Questa visione dell'arte gli ha consentito da un lato di entrare in un rapporto diretto con l'opera spinto dal suo 'cercare', dall'altro di 'sintonizzarsi' con il processo degli artisti che ha incontrato e che hanno suscitato in lui interesse, avvicinandosi alle loro ricerche con quella passione misurata ma viva che ha sempre connotato i suoi dialoghi e con la forza del suo interrogarsi, e di comprendere, da cui sono nati i suoi interventi sull'arte.

Alberto sentiva la responsabilità dell'impegno critico. Si è occupato di arte, critica, filosofia, storia, società, politica, neuroscienze e tanto altro. Temi complessi, difficili se indagati con quello sguardo 'oltre' che, come ho più volte sottolineato, caratterizzava il suo processo mentale ma, prima ancora, il suo processo creativo. Alberto non solo ha dato un importante contributo teorico alla questione del rinnovamento della critica d'arte di cui si è fatto promotore con i suoi scritti, ma ha lasciato delle riflessioni fondamentali, lanciando degli input che sono attuali, ancora da approfondire, da sviluppare.

Con il suo lavoro, il suo impegno, Alberto è stato un testimone del suo tempo e ciò che ha 'creato' continua a testimoniare per lui. Grazie Alberto!

Alberto Gianquinto compagno professore

Raul Mordenti

Io ho avuto la ventura di essere studente di Alberto, o meglio di averlo avuto per maestro, se è vero il detto (che usammo già per Giuseppe Prestipino) secondo cui molti sono quelli che ci insegnano qualche cosa qualche volta, pochi sono quelli che ci insegnano cose importanti qualche volta, ma pochissimi sono quelli che ci insegnano cose importanti per tutta la vita, e questi sono i nostri maestri.

Seguii da studente i suoi corsi di Logica, che si svolgevano in una delle aule piccole dell'ultimo piano della facoltà, dove allora – qualcuno dei presenti forse se lo ricorderà – c'era Filosofia (lo seguii in verità senza capirci molto, anche se triennializzai quell'esame).

Ma soprattutto scoprii Alberto durante l'occupazione per l'uccisione di Paolo Rossi (il 27 aprile 1966), che fu il vero inizio del '68 romano. E già lì, ma soprattutto dopo nel movimento studentesco, capii la differenza fondamentale fra essere un professore compagno (nell'occupazione per Paolo Rossi ce ne erano alcuni di professori compagni, e neanche troppo pochi in verità: dopo diminuirono) ed essere un compagno professore come era Alberto: la differenza fra le due cose è fondamentale. Sembra incredibile ricordarlo oggi: quando durante l'occupazione per Paolo Rossi, il primo maggio, si presentarono ai cancelli della Sapienza gli operai che venivano dal comizio di piazza S. Giovanni per esprimere la loro solidarietà, quei nostri cancelli restarono chiusi, ma Alberto era a cavalcioni del cancello, rappresentando quasi simbolicamente con quel gesto la sua posizione politica di comunista, che era e restò sempre la sua.

Per capirci ancora meglio: Alberto era al nostro fianco, anzi con il suo coraggio e la sua notevole forza fisica era in prima fila, anche quando si trattava di difenderci fisicamente dai fascisti, e una volta perfino quando dovemmo difendere la facoltà di Lettere da un tentativo pazzesco di occupazione contro il movimento tentato dall'Unione di "Servire il popolo" (ebbene sì: i compagni più giovani devono sapere, anche se stenteranno a crederlo, che nello scontro fra il movimento e i gruppi minoritari sono successe anche queste cose). Fra le cose che qualcuno stenterà a credere c'è anche il fatto che il prof. Colletti, ancora non approdato al liberalismo (o forse invece già sì), veniva mandato a controllare gli esami di Alberto per evitare il rischio che egli facilitasse troppo gli studenti.

Del magistero di Alberto in quel periodo ricordo due cose.

La prima cosa: una lettura del marxismo che ci parlava, per la prima volta, dell'anti-autoritarismo tedesco (che lui, con Hannelore e credo con le loro figlie, aveva vissuto) e di Rosa Luxemburg. Questa era a noi totalmente sconosciuta, dato che nelle dozzine di gruppi minoritari e partitini che ci allietarono in quegli anni c'erano trozkisti, marxisti-leninisti, anarchici, bordighisti, radicali reichiani, maoisti, guevaristi, operaisti, seguaci di Marat-Sade, e perfino di Juan Posadas o di "Stella Rossa" di Vincenzo Calò, ma – chissà perché? – non c'era nessun gruppo che si richiamasse a Rosa (o a Gramsci). Il richiamo a Luxemburg viveva essenzialmente nella teoria del partito, un tema che (anche questo credo che sembri incredibile oggi) era centrale nei nostri dibattiti, e si traduceva per lui in una critica radicale dell'idea di partito leninista, quello del *Che fare?* per

intenderci, a cui Alberto contrapponeva l'idea di un'organizzazione centralizzata ma del tutto orizzontale, insomma un coordinamento politico dei collettivi studenteschi e dei comitati di quartiere, che noi cercammo perfino di praticare per qualche anno con quello che si chiamò "Collettivo generale del Movimento studentesco" o "Centro dei comunisti" (di cui, mi sembra di poter dire, non è rimasta traccia alcuna nella storia del movimento rivoluzionario).

La seconda cosa, davvero fondamentale della lezione politica di Alberto, fu il cosiddetto "lavoro operaio", che egli praticò con gli operai della Salaria e della Tiburtina. Confesso di averlo seguito poco su quella strada, il "lavoro operaio" comportava stare davanti alla fabbrica alle 7,30-8 di mattina, e dunque svegliarsi fra le 5 e le 6, una cosa che solo Alberto, non certo io, sapeva fare. Su quel lavoro politico Alberto rifletteva comunque anche nelle sue lezioni, mettendolo in rapporto con il III libro del *Capitale*, che lo impegnava in quegli anni. Quelle esperienze, che si svolgevano del tutto fuori dal Sindacato, portarono Alberto a incrociare i collettivi del neonato "Manifesto" e poi anche quelli della nascente autonomia, da cui però si ritrasse molto presto.

Poi ci perdemmo di vista per anni – come capitò a molti di noi – con l'eccezione degli incontri a Villa Ada la domenica mattina. Appartiene a quegli anni (se non ricordo male) anche la partecipazione di Alberto alla nascente International Gramsci Society, cioè la sua collaborazione con un altro amico e compagno indimenticabile, Giorgio Baratta.

Lo ritrovai quando arrivai a Tor Vergata, dove Alberto si era trasferito cadendo, come si dice, dalla padella nella brace, cioè dalla persecuzione anticomunista dei liberali alla persecuzione anticomunista dei clericali. Superfluo dire che il prezzo accademico che Alberto, e più ancora il suo stretto collaboratore Gianni Giannoli, pagarono fu davvero altissimo.

Comunque a Tor Vergata fondammo insieme, nel 1997, con Giulio Latini e Claude Cazalé (e altri fra i quali voglio ricordare Lothar Knapp), "Testo e Senso", la rivista che ancora vive, e a cui Alberto apportò (rimando tutti allo scambio importantissimo di Alberto con Alessandro Sbordoni e con Ennio Calabria nei primi numeri) una riflessione teorica sulla multimedialità alla luce del problema teorico cruciale del rapporto fra semantica e sintassi.

Fu solo allora che conobbi – con qualche sorpresa – il Gianquinto poeta. Dico "con qualche sorpresa" perché Alberto era per me l'incarnazione stessa di una filosofia teoretica rigorosissima, tutta sostanziata di filosofia della scienza; non a caso lavorava tra i primi al mondo, con Gianni Giannoli, a una cosa per noi allora sconosciuta che si chiamava informatica, e in particolare alla grande impresa della digitalizzazione e dello spoglio informatico delle opere di Marx, un'impresa internazionale dimenticata (che una università degna di questo nome si affrettarebbe invece a recuperare e valorizzare come una propria gloria).

Delle poesie di Alberto personalmente ho parecchi libri stampati dal 1990 al 2010, spesso accompagnati da opere di Ennio Calabria; mi manca invece proprio il volume *Terre dell'utopia* del 1993, di cui scrissi una breve *Introduzione*, e dico questo per porre il problema drammatico della dispersione, a cui questa iniziativa di oggi spero porrà qualche rimedio; ai libri editi vanno aggiunte alcune *plaquettes*, più delle poesie dattiloscritte o manoscritte che credo siano rimaste inedite (e che forse pubblicheremo in "Testo e Senso"). E mi piace ricordare una serata organizzata dalla Facoltà di Lettere (preside Salvatori) il 25 marzo 1997 presso il Centro Sperimentale di Cinematografia con musiche dal vivo di Giovanni Betti dell'Open Trios e Nicola Tangari come voce recitante regia di

Giulio Latini, e l'azione multimediale intitolata *Terre dell'utopia*, all'ex Acquario di Roma il 5 dicembre 1997, con musiche di Alessandro Sbordonì, la voce di Roberto Herlitzka e la regia di Giulio Latini (anche avermi fatto conoscere persone straordinarie come Ennio Calabria, Giulio Latini e Roberto Herlitzka sono regali che mi sono venuti da lui).

Io credo che le poesie di Alberto siano bellissime. Sono personalissime, fatte di parole dense, rare, ancestrali, direi "greche". Si tratta insomma di un lessico che viene rivolto verso la sua verità più profonda, verso il *sensò*, e che in qualche modo aspira a recuperare una verginità originaria della parola, consunta e perduta dal regno della chiacchera. E alla scelta del titolo della nostra rivista, "Testo e Senso", Alberto non fu certo estraneo.

La musicalità di quelle poesie (Alberto, lo sappiamo, fu anche musicista), le sinestesie e la frequenza altissima di colori, ne fa già testi multimediali. Ma non è possibile qui parlare diffusamente di quelle poesie come meriterebbero.

Dico solo, in conclusione, che ho capito più tardi che la mia sorpresa per il fatto che Alberto fosse anche poeta era del tutto infondata. Anche la poesia è infatti una forma di conoscenza, anzi di ricerca, e nella poesia e nell'arte, Alberto Gianquinto continuava in realtà la sua ricerca filosofica, superando e arricchendo, ma mai negando, quell'esigenza di rigore e profondità che caratterizza la sua ricerca, e la sua persona.

Gianquinto e l'orizzonte intermediale

Semantica e sintassi nelle pratiche artistiche e filosofiche di Alberto Gianquinto

Alessandro Sbordoni

Il frammento di *Terre dell'Utopia* che è stato ascoltato¹ mi fa ricordare lo scambio epistolare con Alberto Gianquinto (di qui in avanti Alberto), che ebbi con lui ormai parecchi anni or sono (parlo del 1997-1998), poi pubblicato nei primi due numeri di *Testo e Senso*. Questo scambio scritto è stato preceduto da un'assidua frequentazione fatta di tanti bellissimi incontri e discussioni, i quali sono stati per me estremamente fruttuosi sul piano filosofico ed estetico, oltre che su quello dell'amicizia, ed hanno anche trovato un esito significativo nel lavoro comune sul suo importante e bellissimo testo *Terre dell'Utopia*, eseguito all'Acquario Romano nel 1997, nell'ambito di Progetto Musica di quell'anno.

In questo scambio Alberto voleva avviare una riflessione critica sulla musica contemporanea. Con una sorprendente ma solo apparente adesione al paradigma della musicologia classica, Alberto prendeva le mosse dalla contrapposizione tra un atteggiamento *beethoveniano* e un atteggiamento definito come *rossiniano*: ravvisando nel primo il prevalere dell'aspetto costruttivo e quindi della sintassi, nel secondo invece, con l'afflato melodico e il conseguente sbilanciamento sull'empito affettivo dell'istante, una prevalenza della semanticità.

Sottolineava perciò come qui la semantica e la sintassi sembrano davvero trovarsi su due fronti contrapposti, forse al limite inconciliabili, in conseguenza della netta e inesorabile distinzione tra il testo scritto, la partitura, e le sue varie esecuzioni. Secondo la visione classica, diventa infatti possibile fruire dell'opera musicale soltanto tramite le sue numerose e varie esecuzioni, che però possono solo ambire all'irraggiungibile perfezione dell'originale scritto in partitura, il quale, quasi un intelligibile platonico, è ovviamente inesistente sotto il profilo del suono, quindi lontano da ogni 'pratica' musicale.

Da qui per Alberto nasceva la crisi della musica contemporanea, che, introducendo la tematica dell'aleatorio e dell'improvvisazione, rimetteva in discussione

l'apporto di un'idea compositiva, strutturale, **d'una esplicitazione 'sintattica' in quanto contenuto espressivo**, indipendentemente o prima ancora di ogni intuizione melodica, lessicale, 'semantica'².

Insomma la nuova musica aveva rigettato, eliminando ogni liricità, anche la ricerca di una forma, di *un'idea sintattica intoccabile*, condannandosi così ad una *pericolosa caduta*, e lasciando intravedere, appunto con il ricorso all'aleatorio e all'improvvisazione,

la rinuncia ad una forte funzione strutturale, da un lato, ed un ripiegamento nell'ideologia del momentaneo, dell'occasione, dell'istante da cogliere, del far musica

¹ Questo intervento ha fatto parte di un video-incontro per ricordare la figura di Alberto Gianquinto, avvenuto il 12.2.2021, che si può trovare sul sito www.filosofiaimovimento.it. Qui è ovviamente in forma più sviluppata.

² *Carteggio Gianquinto-Sbordoni (maggio 1997)*, *Testo e Senso* 1-1998, p. 156, grassetto mio.

attraverso con-posizione [semplice giustapposizione casuale di frammenti disparati, interpreto io] aggregazione e sommazione ³.

Accantonando come pienamente superata la forte ed anzi eccessiva attenzione concessa dalla musica del secondo dopoguerra ad un formalismo soltanto costruttivo e quindi aridamente razionalistico, io sottolineavo invece l'importanza dell'apporto creativo dell'improvvisazione al pensiero e alla prassi musicale contemporanei. L'improvvisazione dà modo infatti di introdurre tre concetti per me fondamentali: ascoltare (dimensione dell'*altro*), consuonare (dimensione del *gruppo*), risuonare (dimensione dell'*ambiente*). Comunque convenivo sostanzialmente con Alberto che l'improvvisazione fino a quel momento (come in gran parte avviene ancora oggi) si era sostanzialmente limitata ad una generica e caotica rivolta nei confronti della *routine* musicale preesistente. Si era perciò confinata in un generico *épater le bourgeois*, in cui il *bourgeois* era poi il normale pubblico dei concerti. Con tutte le difficoltà conseguenti alle sporadiche apparizioni di quest'ultimo in quelle sale e cantine dove l'improvvisazione veniva per lo più esercitata, assai poco frequentate dagli stessi 'addetti ai lavori'. Soprattutto però la pratica improvvisativa non era riuscita ad individuare una sua propria prassi autentica, a parte il jazz, il quale però si ispirava a radici non europee. Del resto qualcosa di molto simile era avvenuto anche al grande impulso 'libertario' che era esploso nel '68, il quale non solo non era stato capace di tradursi in un serio cambiamento delle strutture politiche ed economiche, sociali e statali, ma non era nemmeno riuscito ad interpretare la grande portata dell'esigenza psicologico-psichica, etica e spirituale da cui in fondo era scaturito. Parallelamente a ciò anche la 'nuova musica' si era dunque inaridita e ripiegata su se stessa, anzi la 'forbice' tra *rossiniano* e *beethoveniano* si era ulteriormente aperta, radicalizzandosi ed estremizzandosi tra i due poli contrapposti del rock dionisiaco da un lato, pienamente 'integrato' nel sistema commerciale, e dell'algido e rumoristico contemporaneo dall'altro, 'apocalitticamente' e quasi aristocraticamente isolatosi nelle cantine e nell'*underground*. Con gli anni Ottanta sarebbe poi arrivata la tremenda controriforma del minimalismo e del *post-modern*, con una regressione evidente di cui forse solo ora si può cominciare a parlare.

Il secondo round dell'epistolario slittava però subito su tutt'altro piano, in quanto Alberto affrontava finalmente ciò che gli stava più a cuore:

Come sai, l'argomento delle possibili interazioni di semantica e sintassi è **quanto mi assilla in via teorica e mi orienta nella 'prassi poetica'**; ed il fatto di riuscire a puntualizzarlo lo considero già risultato d'un certo rilievo.⁴

Sono parole importanti, come testimonia quel «*riuscire a puntualizzarlo*». Ci univa intanto il comune interesse per la problematica della *voce*, in base al quale avevamo deciso di affrontare il lavoro su *Terre dell'Utopia*. Questo lavoro confermava come la nostra collaborazione si ispirasse all'idea di un *fare* artistico (poesia in un caso, musica/suono nell'altro) connotato dal far convergere semantica e sintassi, individuando in esse un livello più profondo, una loro scaturigine comune, da cui nascesse il *fare*. Alberto si riferiva ad un livello *pre-linguistico*, come meglio vedremo a breve, io

³ Carteggio Gianquinto-Sbordoni cit., p. 157)

⁴ Carteggio Gianquinto-Sbordoni (ottobre 1998), in Testo e Senso 2-1999, p. 145, grassetto mio).

ad un livello psico-fisiologico, dal quale si originava la vocalità. Sia a lui che a me risultava infatti ben chiaro come la voce possa trovarsi all'*origine* di due tipi di problematiche: quella del suo rapporto col *suono* in quanto tale da un lato, e dall'altro con la *parola*, com'è avvenuto da sempre, e in tutte le civiltà.

Per quanto mi riguarda, la *voce* per la musica costituisce qualcosa di primario se non appunto di originario, scaturente dalla sensazione di rilassamento o di restringimento prodotti sull'organo fonatorio dall'intonazione di un intervallo rispettivamente discendente o ascendente. Questa 'sensazione' propriocettiva sembra poter produrre stati psicofisici di distensione o di tensione, che facilmente poi possono «slittare» e svilupparsi verso una semantica/sintassi musicale, come appare evidente se si guarda ai segni di alcune primordiali notazioni neumatiche.⁵

Qui si apre una questione importante, sulla quale, pur non avendone mai discusso esplicitamente insieme, credo che con Alberto concordassimo pienamente: partire dalla *originarietà* di simili «sensazioni propriocettive» non comportava in nessun modo la necessità di far ricorso ad esigenze 'materialistiche', come ad esempio la pur dibattuta discussione tra linguisti e semiologi a proposito di presunte «basi materiali della significazione».

Anche se da epistemologo qual era infatti egli non si nascondesse, anzi conoscesse bene il ruolo sicuramente importante delle strutture ed aree del cervello, della «rete neuronale», scrive che

il valore semantico del suono non è dato da un rapporto diretto suono-oggetto di provenienza del suono (...). **Il pensiero sonoro è un fare sonoro**, che usa il sistema operativo **mentale** di rappresentazione del cervello sonoro, con **potenzialità di struttura**: pura "rappresentazione simbolica interna" di combinazioni producenti forme intelligibili di linguaggio sonoro⁶,

escludendo intanto con ciò qualsiasi possibilità di *referenzialismo*. Ma poi, a partire da tale 'potenzialità' strutturante,

le *aree di specializzazione funzionale* sonora (dislocate nel cervello), pur distinte, possono combinarsi per sovrapposizione, secondo un sistema di *moduli in parallelo*, generando una realtà *semantica*, o comporsi in successioni temporali, creando realtà di procedura *sintattica*.⁷

Questa possibilità appunto strutturante, che produce poi l'esito compositivo e quindi sonoro del pensiero musicale, ciò che lui chiama con un termine nuovo e molto interessante «*insonorazione*», non è però il frutto di un 'meccanismo', cioè di una interazione meccanica o 'necessaria' o sia pur algoritmica tra aree funzionali e 'moduli' del cervello, in quanto resta aperto

il problema dell'integrazione dei risultati delle operazioni attuate dalle differenti aree della specializzazione funzionale: aree, che debbono interagire quindi tra loro.

⁵ Per maggiori approfondimenti, ad evitare ogni possibilità di 'meccanicismo', si veda A. Sbordoni, *La voce, l'origine*, in *Sonus* n. 17, 1997, ora anche in www.alessandrosbordoni.it

⁶ A. Gianquinto, *Sulla struttura del linguaggio sonoro*, in *Testo e Senso* 13-2012, p. 2, grassetti miei.

⁷ *Ivi*, p. 3.

E precisa infatti subito dopo che l'assemblaggio dei vari parametri ed elementi del suono, suoni, ritmi, timbri, tempo, risposte emotive, anticipazioni aspettative ed «*altri aspetti sintattici di più alto livello*» e perfino

la capacità di ripartizione fra strumenti e melodie, della frequenza delle altezze, delle armoniche, delle durate e del volume delle note, il confronto con i dati della memoria (per i rapporti armonici, le cadenze, i generi, gli stili): questo assemblaggio ci assicura, non ancora quali siano le aree specifiche del cervello dedicate alla musica, ma che l'insieme debba essere e sia coordinato,⁸

per giungere infine ad importanti conclusioni, cioè che

La mente tende ad una organizzazione olistica del suono. (...)

La possibilità semantica musicale va intesa nel senso di un riferimento del suono al suo valore espressivo, consistente nel veicolamento delle emozioni; questa è la sua potenzialità. La musica 'suona' qualcosa. (...)

La musica non può comunicare altro che il significato semantico *suo proprio*.⁹

Insomma Alberto era ben consapevole che la relazione semantica-sintassi andava ben oltre un semplice passaggio obbligato di corrente tra neuroni, e che non c'è nessuna relazione 'diretta' o 'necessaria' tra sensazione e suono esterno. È del resto un compito primario dell'essere umano, quello di tradurre in esiti 'alti' e pieni di senso la materialità di cui è comunque profondamente costituito, traducendola in pratiche consapevoli. Ma soprattutto ciò sembra escludere una separazione di principio tra semantica e sintassi, come se si potesse imporre una qualunque organizzazione sintattica preordinata ad una semantica ad essa del tutto estranea.

Questo è infatti uno degli aspetti più interessanti delle sue riflessioni, che permette di rendersi conto della vastità di visione di Alberto. Mi sia permesso qui di riportare un lungo passo da lui scritto in un suo saggio dedicato alla mia musica, perché è assolutamente indispensabile per capire, insieme con la nostra consonanza di intenti, l'importanza e la portata delle sue riflessioni sulla musica:

Il punto non è quello di cercare la coerenza interna (la logica sintattica) della musica nell'esperienza vissuta, ma quello di riuscire ad esprimere ricordi e immagini mentali, secondo valori semantici adeguati, **nell'immediato fare**, che riflette l'epistemologica considerazione del rapporto autoreferenziale di *significante* e *significato* sonoro. E questo richiede insiemi sonori e sequenze non qualsiasi. **La scelta semantica (nello spazio sonoro) si valorizza nel contesto sintattico della creazione immediata (del 'fare',** cioè nel tempo della musica), ma più in un contesto che in un altro; e così una *struttura* può essere più adeguata d'un'altra a cogliere il valore e lo spazio *semantico voluto dalla memoria o dall'immaginazione*. (...) [Ciò] che il segno sonoro intende trasmettere è proprio ciò che si vuole dire, la propria immagine musicale, la memoria. Il linguaggio musicale è

⁸ *Ivi*, p. 4.

⁹ *Ivi*, p. 5, 7, 9.

semantico e sintattico insieme o non è. (...) Quel che conta è capire come si costruiscano ricordi o immagini: quale sia l'innovazione necessaria a coglierli e come si sviluppino nel "tempo" lo "spazio" che si è generato. Che ad un suono segua un altro suono e nient'affatto un terzo, questo fatto non è meramente sintattico, ma già semantico perché legato al senso dell'enunciato sonoro.¹⁰

Vorrei osservare di passaggio che soltanto l'improvvisazione, in quanto prassi musicale che interpreta il momento con la sua viva estemporaneità creativa e ovviamente se esercitata nei modi e contesti adatti, è in grado di evitare al pensiero musicale attuale quel *ripiegamento sull'ideologia del momentaneo* e dell'occasionale se non del casuale, che Alberto lamentava in tanta musica di oggi. Nulla se non un pensiero improvvisante è in grado di *valorizzare, in un immediato fare, la scelta semantica* identificandone all'istante il *contesto sonoro* più appropriato, cioè *voluto dalla memoria o dall'immaginazione*, calandolo inoltre nello *spazio* situazionale in cui nasce.

Tornando a Alberto, si capisce così il continuo ritornare, nei suoi testi poetici e teorici, della tematica della memoria e del ricordo – in senso assolutamente non sentimentale o psicologico – come fondamento di una *Weltanschauung teoretica*, e quindi appunto di una poetica e di una prassi. Se io pensavo alla voce in quanto origine del suono, da cui si determinava poi una sintattico-semantività della musica nei modi in cui accennavo, in modo assai più agguerrito sul piano teoretico Alberto fa partire il suo ragionamento da quello che definisce un *terreno pre-linguistico*, da una esigenza immaginativa del tutto 'interna', che si trasforma passando (sono parole sue) «*dall'immediato empatico dell'identificazione pre-linguistica alla relazione simbolica*», determinando così un *contesto oggettivo* e articolando di conseguenza una poetica, fino ad individuare «*non necessarie cristallizzazioni nelle 'regole' di un'estetica (...)*».¹¹

In questi suoi studi fondamentali egli ha mostrato come la voce-parola possa trovarsi alla base di quella che definisce come *generazione simbolica*, come «*atto creativo di una semantica e di una sintassi del linguaggio*».¹² Ecco perché ho intitolato questo mio intervento alla *Semantica e Sintassi*, che considero uno dei più significativi apporti di Alberto in senso sia teorico che pratico, cioè non solo nell'elaborazione di una poetica ed estetica al limite dell'ontologia, ma anche nella sua pratica concreta della critica d'arte e della poesia.

Sperando che Alberto non me ne voglia, introdurrei a questo proposito alcune considerazioni di Hans Georg Gadamer sul *simbolo*, che si avvicina molto a ciò che Alberto chiama la *relazione simbolica*. La teoria della *generazione simbolica* di Alberto offre un sostegno significativo a queste importanti osservazioni di Gadamer, che si integrano molto bene con la vastità delle tesi che Alberto apre in questo modo alle varie pratiche artistiche, di tutte le arti, e quindi anche ad una possibile pratica *intermediale*. Desidero anzi ricordare l'interessantissimo progetto che Alberto portava avanti insieme ad altri, tra cui il caro Giorgio Baratta, anche lui ormai scomparso, il progetto cosiddetto del *PARAGONE DELLE ARTI*. Evidentemente questo nome non era casuale, in quanto si riferiva proprio ad un'apertura delle svariate pratiche artistiche tra loro e ad una loro possibile ricomprensione entro l'area di quella che lui chiamava la *generazione simbolica*.

¹⁰ A. Gianquinto, *Alessandro Sbordoni. Musica come fare*, in *Testo e Senso* n. 13/2012, p. 6, grassetti miei.

¹¹ A. Gianquinto, *Ennio Calabria. Una riflessione a tutto campo*, in *L'arte e la Critica*, Odradek, Roma 2013, p. 54.

¹² *Ib.*

Un'opera d'arte, se è 'riuscita', dice Gadamer, è come un simbolo: essa cioè non rimanda a qualcos'altro da sé, come avviene in un'allegoria o in un segno qualunque, essa rimanda a se stessa.

Ora essa «c'è», una volta per tutte, è «là», sta salda in se stessa, reperibile per chiunque la voglia incontrare, ed esaminabile nella sua «qualità». Ed è un salto tramite cui l'opera d'arte si contraddistingue nella propria unicità ed insostituibilità.¹³

Inevitabile il richiamo a Benjamin, ma qui interessa il fatto che se l'opera d'arte ha una sua forma, cioè una «sintassi», e se questa sintassi 'rimanda' solo a se stessa, se cioè essa è il suo proprio significato, allora qui, in un'opera d'arte 'riuscita' (si noti bene questo termine, perché presuppone la collocazione all'interno di una prassi condivisa), la semanticità è una *mimesis* della sintassi o viceversa: significante e significato, semanticità e costruzione sintattica nella forma artistica coincidono, in un modo simile a quello del simbolo. Gadamer precisa infatti poco oltre: «il simbolico non rimanda soltanto al significato, quanto piuttosto lo fa essere presente: esso rappresenta il significato (...) Il rappresentato è piuttosto esso stesso presente», e ciò comporta in definitiva che «l'opera d'arte significa un accrescimento dell'essere».¹⁴

Non c'è nulla qui che si ispiri astrattamente alla linguistica o ad un pensare idealistico, anzi viene superata d'un colpo la dicotomia idealismo-materialismo, collocandosi perciò su un piano *trascendentale*, ma non in senso kantiano quanto piuttosto in direzione fichtiana. Tanto è vero che Gadamer osserva anche che il *simbolico* è efficace persino nelle riproduzioni dell'opera d'arte, siano esse fotografie, stampe o registrazioni musicali, in qualche modo andando oltre lo stesso Benjamin. Non si tratterebbe di *aura* infatti, ma di *simbolo* e dunque di «accrescimento dell'essere».

Piuttosto potrebbe forse emergere una possibile obiezione sul piano pratico, in quanto non si può forse negare che la posizione di Gadamer potrebbe anche essere suscettibile di giustificare un costruttivismo del tutto formalistico ancorché pienamente simbolico, qualora si assumesse alla lettera il fatto che una *sintassi*, cioè un astratto sistema di pure regole costruttive, si auto-elegga ad unico e solo significato possibile. Alberto rigetta questa possibilità già a priori, negando, in una prassi estetica, la possibilità indicata da Carnap, di un linguaggio logico-formalistico con le regole del quale costruire un astratto 'calcolo sintattico', effettuabile anche da una macchina. È anche vero comunque che Gadamer si oppone a ciò con quel concetto di 'riuscita' dell'opera, che non a caso più sopra sottolineavo, il quale colloca necessariamente l'opera all'interno di una *prassi* sociale condivisa. La 'riuscita' può essere tale infatti solo all'interno di un contesto spazio-temporale, di un contesto situazionale variabile quindi sicuramente dotato di più ampio significato e semanticità rispetto a qualsiasi 'calcolo' automatico, del tutto autoreferenziale.

Alberto in ogni modo toglie di mezzo questo tipo di obiezione in maniera ancor più sostanziale, poiché chiarisce come un contenuto simbolico veramente efficace possa emergere solo da uno *spazio pre-simbolico*, fondando il processo di generazione del simbolo sia dalla coscienza consapevole (appercezione trascendentale) di una *propriocezionalità* indotta da stati 'esterni' sia da *pulsioni desideri e attese* sgorganti dall'interno, come vedremo subito.

¹³ H. G. Gadamer, *Attualità del bello*, Marietti, Genova 1986, p. 36.

¹⁴ *Ivi*, p. 37 e 38.

Per lui era infatti fondamentale il 'convergere' di semantica e sintassi, che anzi addirittura lo «assillava», come dice nella frase che ho tratto dal nostro secondo carteggio. E lo assillava perché si rendeva conto che proprio una «*esplicitazione sintattica in quanto contenuto espressivo*» ponesse la necessità di superare qualsiasi formalismo costruttivo fine a se stesso. Una totale separazione ed estraneità di semantica e sintassi si tradurrebbe infatti nell'annichilimento di un senso realmente efficace in vista di una prassi, lasciando semantica e sintassi a guardarsi da due fronti asintoticamente inconciliabili. Ed è infatti ancora nello studio su Ennio Calabria che Alberto chiarisce come il presunto *contenuto simbolico*, emergente dallo *spazio pre-simbolico*,

ha già in sé contenuta e costituita la poetica che gli viene dall'*appercezione* (nel suo senso kantiano) e dalla correlata propriocettività: ha già 'impresso' e acceso (nella rete [neuronale, nda]) quanto ha ricevuto dal contesto esterno ed è stato elaborato dal contesto interno, sia come *ancora informale* 'comprensione (critica)' del mondo, sia come insieme di pulsioni e desideri e attese.¹⁵

Un pensiero densissimo questo, quasi fichtiano, che illumina come nasca quella *triplice fenomenologia della velocità*, con la quale Alberto individua il particolarissimo *spazio semantico* di Ennio Calabria, ma anche l'importantissimo riferimento alle *pratiche*: non *arte concettuale*, dice lui, ma *viva esperienza del coniugare insieme lo spazio della storia*, quello dell'*atto immaginativo* della creazione artistica, e infine la *manipolazione esecutiva*:

si tratta di velocità diverse, non solo in senso cronologico, ma anche in senso funzionale (...), *esperienza vissuta* delle relazioni fra quelle velocità.¹⁶

Da un lato la dimensione individuata da Alberto come livello *pre-linguistico* della *generazione simbolica* costituisce un grande sostegno alla teoria di Gadamer, che anzi, come abbiamo visto, giustifica, integra e chiarisce. Dall'altro il sostanzarsi del *simbolico* con l'*esperienza vissuta*, con la *funzionalità* e dunque col *fare* colloca il *simbolico* all'interno della prassi artistica (ma non soltanto), concreta e condivisa.

Ciò è qualcosa di grandemente attuale, che davvero *spalanca terre d'utopia* (per usare un suo verso), su cui bisognerà riflettere approfonditamente. Qui Alberto ha individuato una tematica nuova affascinante e densa di prospettive, grazie alla quale è riuscito a fondare una nuova critica d'arte, come da lui dichiarato con chiarezza. Ma poi non ha detto altrettanto esplicitamente, data la modestia che gli era solita, che aveva così fondato anche, e magistralmente, una nuova prassi dell'arte *intermediale*, come confluenza di più pratiche artistiche, tutte tra loro correlate dal processo di *generazione simbolica* come da lui descritto. Chissà che non possa partire da qui la possibilità di un terzo *round* del nostro 'scambio epistolar

¹⁵ A. Gianquinto, in *L'Arte e la critica* cit., p. 56, corsivi suoi.

¹⁶ *Ivi*, p. 57.

Variazioni intermediali. In memoria di Alberto Gianquinto

Giulio Latini

È nel segno di Leonardo ma anche, immediatamente, dell'immaginazione e della creatività artistica assistita dalle tecnologie elettroniche, che avviene nel maggio 1994, ad Urbino, il mio incontro con Alberto Gianquinto, in margine ad alcune giornate di studio intitolate "Da Leonardo alla Civiltà elettronica. L'immaginazione visiva nell'era moderna". Giornate messe in moto dall'inesauribile propositività culturale del comune amico Giorgio Baratta e animate da interventi sia sull'asse strettamente filosofico (da Livio Sichirollo a Domenico Losurdo a Daniela de Agostini) che artistico (Robert Cahen, Ermeline Le Mézo, Paolo Volponi).

In quell'occasione¹ con Alberto – che avevo incrociato di tanto in tanto nel precedente decennio, in special modo in casa proprio di Giorgio Baratta – ci fu ampia maniera di dialogare su diversi snodi dei nostri rispettivi trascorsi e interessi politico-culturali e artistici, scoprendo rapidamente, entro una sensibile sintonia umana, un'intensa affinità amplificata dal frequente riverbero dei lemmi marxiani, non considerati affatto in disuso, così come dalla condivisa prossimità alle forme del linguaggio poetico (nel caso di Alberto, all'altezza dei pregevoli testi della sua prima produzione, abitati dal conflitto perenne tra necessità e libertà, finitezza e illimitatezza, incessante metamorfosi e utopia (*Nel regno del Capricorno*, 1990 e *Dalle terre dell'utopia*, 1993)²).

Ecco dunque come immediata ed affettuosa sintonia ed affinità si tradussero in brevissimo tempo in crescenti e costanti interscambi dove, superfluo dirlo, ero immancabilmente io ad arricchirmi delle aperture a trecentosessanta gradi del suo alto e stratificato sapere e delle sue conseguenti interrogazioni teorico-critiche. Perché con Alberto, attraverso le progressive versioni dei suoi scritti inviati in lettura, lunghe telefonate e camminate (ogni volta che passava per Roma), si potevano tranquillamente esplorare cartografie ove figuravano passaggi ferrei da Bridgman a Carnap, da Tarski a Gödel, da Goodman a Jankélévitch, da Gombrich a Panofsky, dai coniugi Churchland a Minsky... e poi Bach, Mozart, Mahler, Schönberg, Evangelisti, Sbordoni... e Catullo, Rilke, Eliot, Brecht... e Antonello, Tiziano, Caravaggio, Vermeer, Kandinsky... fino agli amatissimi Vespignani e Calabria.

Ed è così che, in maniera assolutamente semplice, in una manciata di mesi, muovendo da rigorosi quanto appassionanti ragionamenti intorno al *paragone delle arti*, ai modi di possibile interazione persuasiva tra semantica e sintassi di differenti linguaggi artistici – via via che approfondivo la conoscenza della sua densa e rapinosa scrittura poetica e lui degli esiti della mia ricerca videoartistica – si lavorò per giungere alla realizzazione, nell'autunno del 1994, del video

¹ Ero ad Urbino per dirigere al Teatro "La Vela" *Parla il musico col pittore*, dialogo scenico-musicale di Giovanni Bietti e Alessandro Cipriani, su testi di Leonardo da Vinci e con video di Alba D'Urbano. Un'opera intermediale successivamente ripresa e, con mutato nome *L'Acqua, il Musico, Lo Specchio*, portata in scena all'Aquario Romano il 3 dicembre 1994.

² Sulla quale si veda necessariamente R. Mordenti, *La poesia come conoscenza. Nel regno del Capricorno e Dalle terre dell'utopia di Alberto Gianquinto* in A. Gianquinto, *Dalle terre dell'utopia*, Roma, Bagatto, 1993, pp. 75-81.

*Confluenze*³. Partendo da una poesia di Alberto (*Affiorare, sull'orlo della tua memoria*) – cui l'attrice Anna Macci diede voce – entrata in intimo rapporto con le articolazioni della scrittura musicale di Alessandro Sbordoni per clarino basso (Ciro Scarponi) e violoncello (Luigi Lanzillotta) e con la tessitura visiva da me configurata. Una sperimentazione che, esplorando latitudini tra visibile e invisibile (l'immaterialità fluttuante della memoria e dei sogni), a suo modo prospettava un primo provvisorio approdo traduttivo a centri di gravitazione meditati ed espressi man mano dalle scritture teoriche di Alberto in tema di immaginazione e memoria, tempo sintattico e semantica dell'immagine, simultaneità dello spazio dell'immagine, rapporto suono-timbro, silenzi delle pause. In un termine secco: d'intermedialità⁴. Una sperimentazione, detto altrimenti, che concretava, almeno nella consapevolezza delle condivisioni di partenza e d'arrivo tra Alberto, Alessandro e me, quanto Alberto avrà in seguito diffuso modo di argomentare, sia lungo il corso di specifici interventi a convegni⁵ che all'interno delle pagine di altrettanto specifiche pubblicazioni, come quella dalla quale proviene il seguente assunto:

per potersi dare intermedialità e pervenire ad un clima comune, si deve lavorare su valori semantici pre-definiti, discussi; occorre sapere qual è l'oggetto (il 'significato') di una comune tensione. Solo allora si possono generare strutture sintattiche omologhe, parallele, adeguate, anche se per 'spazi' che debbono ancora essere controllati: quanto 'dura', infatti, per quanto si sviluppa sintatticamente, nel tempo, lo spazio dell'immagine?⁶

Una sperimentazione che, propriamente in ragione della felice cooperazione d'intenti, di sensibili processi dialoganti tra versi, musica e immagini e di esiti conseguiti, fornì da stimolo e gettò le premesse per una successiva anche se assai più complessa gestazione artistica, ovvero *Terre dell'utopia* (1997). Ma ancora prima dischiuse l'occasione per una rapida incursione nel territorio della multivisione con diaproiettori e musica live a partire da una selezione di poesie di Alberto (*Zodiaco*) provenienti dalla sua prima raccolta *Nel regno del Capricorno*⁷.

Tornando a *Terre dell'utopia*, in questo caso il nucleo irradiante era costituito da un vero e proprio poemetto di Alberto: *Dalle terre dell'utopia* (1993), incentrato sul racconto della crocifissione assunto come simbolo e mito emblematico del dramma contemporaneo, ove cortocircuitano narrativamente episodi della guerra del Golfo e la collina del Golgota, le crisi arabo-israeliane e momenti radicalmente visionari e apocalittici. Ne scaturì, dopo molti mesi di lavoro diluiti lungo il biennio 1996-1997 (necessari alla realizzazione della partitura musicale quindi alla definizione

³ Il video, interpretato da Ornella Mandolesi, con voce di Anna Macci, fotografia di Pietro Baldoni e montaggio di Giogio Franchini, venne selezionato in concorso alla XII Edizione del Torino Film Festival (1994). Cfr. <https://www.torinofilmfest.org/it/12-festival-internazionale-cinema-giovani/film/confluenze/1956/>.

⁴ Mentre, è bene ricordarlo, si manteneva vivo l'interesse e il dialogo aperto con quanto andavano riflettendo e argomentando in tema d'intermedialità sia Pietro Montani che Marco Maria Gazzano.

⁵ Cfr. A. Gianquinto, *Semantica e sintassi nella prospettiva intermediale*, relazione presentata al Convegno "Leonardo Intellettuale Europeo", Università di Urbino, 26 novembre 1996.

⁶ A. Gianquinto, *Interazioni semantiche e sintattiche. Intermedialità e paragone delle arti* in *Testo e Senso* 1-1998, p. 26. Si veda necessariamente anche A. Gianquinto, *Codici e interazioni semantico-sintattiche in Il pensiero e l'immagine*, a cura di L. Piccioni-R. Viti Cavaliere, Roma, Edizioni Associate, 2001, pp. 272-298.

⁷ La performance, da me diretta, cadenzata dal flusso metrico delle fotografie di Alberto Tessore, dalla voce recitante di Nicola Tangari e dalla musica di Giovanni Bietti (anche esecutore al pianoforte) con il gruppo Open Trios, ebbe esecuzione ad ArteMultiVisione, Festival Internazionale Arte Multimediale-Rieti (1996).

dell'articolato progetto scenico), un'azione intermediale in un prologo e due quadri per basso, voce recitante, mimo, quartetto d'archi, nastro magnetico e live electronics d'ambiente, video. Alla voce di Roberto Herlitzka e a quella del basso Nicholas Isherwood il compito di traghettare sulla scena i potenti e raffinati versi di Alberto in dialogo con la composizione musicale di Alessandro Sbordoni e le mie immagini video⁸.

Ritrovo nelle righe conclusive del programma di sala – che in copertina riproduce uno splendido bozzetto di Ennio Calabria creato per l'occasione – una perfetta riassunzione della complessa attivazione di piani e di situazioni, sia sull'asse generativo simbolico che pragmatico, chiamanti in dialogo la voce umana, il quartetto d'archi con l'elettronica dal vivo e del nastro, il video e la scena, abitata dalle posture essenziali di un mimo, punteggiata da un millimetrico disegno luministico-cromatico: "in vista d'una pluralità espressiva, che non intende essere semplice giustapposizione di linguaggi, mera multimedialità. Al contrario viene qui ricercata una interazione effettiva dei diversi fattori espressivi, mettendo in gioco anche un rapporto con quanto proviene dal passato e dal profondo dell'uomo"⁹.

Un'esperienza, quella condotta lungo l'arco temporale di elaborazione di *Terre dell'utopia*, che Alberto mostrò di vivere in notevole agio e profondità, pur nella sua consueta modestia, interloquendo costantemente e preziosamente su ogni aspetto della costruzione. Colloquiando intensamente con Alessandro per ciò che attiene la dimensione vocale e musicale. Con me, in rapporto non solamente alle variazioni scalari e ai ritmi interni delle immagini video che avrei realizzato o alla loro cadenza rispetto agli ingressi e alle uscite della voce recitante o alle figurazioni e alle traiettorie del mimo rispetto allo spazio scenico, ma anche alle opzioni cromatiche delle luci e delle loro escursioni d'intensità all'interno dell'azione intermediale che andavamo immaginando insieme. Un'interlocuzione intessuta di attenzione sensibile amplificata ulteriormente dall'estrema curiosità che Alberto esibiva anche verso il più piccolo dettaglio tecnico necessitante alla riuscita finale.

Un'interlocuzione preziosa che, su altro contiguo fronte, continuerà di lì a poco, nella primavera e nell'estate del 1998, lavorando con Raul Mordenti, Claude Cazalé Bérard, Giuseppe Gigliozzi e un nucleo di altri docenti dell'Università di 'Tor Vergata', alla fondazione di *Testo e Senso*, dove Alberto assumerà il ruolo di con-direttore e successivamente di responsabile della sezione Paragone delle Arti, imprimendo alla rivista una decisa caratterizzazione intermediale. Una caratterizzazione sostanzialmente espressa fin dal primo numero, dischiuso propriamente dal suo saggio Interazioni semantiche e sintattiche. Intermedialità e paragone delle arti e concluso dai densi colloqui istituiti sia con Ennio Calabria¹⁰ che con Alessandro Sbordoni¹¹. Una caratterizzazione che

⁸ Prima esecuzione assoluta all'Acquario Romano il 5 dicembre 1997. Oltre a Roberto Herlitzka e a Nicholas Isherwood, vi presero parte il mimo Anacleto Lauri, il quartetto Santa Cecilia: Marco Serino, Stefania Azzaro (violini), Gabriele Croci (viola), Valeriano Taddei (cello). Il disegno delle luci venne curato da Gianfranco Lucchino, i costumi da Flora Di Stefano e Carla Massucci, la post-produzione video da Renato Vitantonio.

⁹ Cfr. Libretto di sala *Terre dell'utopia*, Roma, Stampa STED, 1997, p. 8.

¹⁰ Si veda al proposito A. Gianquinto, *La nuova figurazione di Ennio Calabria* in *Testo e Senso* n. 2, 1999 e *L'arte di Calabria impone un rinnovamento della critica* in *Testo e Senso* n. 10, 2009.

¹¹ Cfr. *Intervista di Alberto Gianquinto a Ennio Calabria e Carteggio Gianquinto-Sbordoni* (maggio 1997) in *Testo e Senso* n. 1, 1998, pp. 141-162. Così come *Carteggio Gianquinto-Sbordoni* (ottobre 1998) in *Testo e Senso* n. 2, 1999 e

– quando la rivista muterà definitivamente esistenza passando dal cartaceo alla Rete – ci spingerà tempo dopo (nel 2005) all'ulteriore esperimento di ordine pluri-codice rappresentato da *La ragazza alla finestra*¹², ove un suo acuminato testo poetico interagisce nella composizione grafico-spaziale e sintattico-semanticamente con sette fotogrammi provenienti dal video *Schermo* (1998)¹³ realizzato anni prima da me e Renato Vitantonio con Anna Macchi (già voce di *Confluenze*).

Nel frattempo avevamo anche avuto modo con Alberto, lungo l'autunno del 2000, di intraprendere una nuova avventura creativa, ma in quella circostanza non originata dai suoi versi quanto in diretta conseguenza delle sue riflessioni teorico-critiche intorno ai caratteri precipui della figurazione pittorica di Renzo Vespignani¹⁴. Un'avventura che materializzerà il documentario *Renzo Vespignani. Ricordare con le mani* (2001)¹⁵. Esito fondamentale di un sensibilissimo corpo a corpo dialogico tra Alberto e Vespignani, predisposto meticolosamente al fine di ripercorrere e restituire, pur nell'obbligata economia temporale di un breve formato televisivo, con adeguato spessore i caratteri principali di una delle vicende più alte della figurazione europea del secondo Novecento. Un corpo a corpo cui essenzialmente mi limitai ad assicurare la migliore captazione visuale possibile dei gradienti formali, dei referenti iconografici e simbolici, delle dinamiche compositive e figurali, dello spazio-luce-colore della formidabile pittura vespignaniana¹⁶. E non potendo in quell'occasione avvalerci del contributo compositivo di Alessandro, sarà lo stesso Alberto a delineare con pertinente oculatezza le scelte per una tessitura musicale estremamente funzionale al disegno narrativo ed espressivo del documentario, spaziente dalle notazioni sinuosamente ritmiche di *Mozambique* di Michel Portal-Richard Galliano a quelle solennemente sospese di *From songs of the death of children* di Gustav Malher riletto da Uri Caine fino alle espansioni atmosferiche di *Ambient 1/Music for Airports* di Brian Eno.

Dopo questa realizzazione audiovisiva, con marcato dispiacere di entrambi, non avemmo più la concreta opportunità di condurre a compimento ulteriori progetti artistici¹⁷. Benchè continuammo a tenere vive diverse immaginazioni progettuali in prospettiva intermediale. In

successivamente Alessandro Sbordoni. *Musica come 'fare'.* Oltre la tradizione aprioristica delle regole compositive in *Testo e Senso* n. 13, 2012.

¹² Cfr. *La ragazza alla finestra* in *Testo e Senso* n. 6, 2005. Il testo in questione era originariamente contenuto nella raccolta poetica di A. Gianquinto, *Nel volo delle gru* (con cinque tavole originali di Ennio Calabria), Roma, Editrice Iana, 2000, pp. 49-50.

¹³ Presentato alla Maison de la Recherche-Universite "Charles De Gaulle"- Lille 3 (2000) e al CEMI: Center for Experimental Music & Intermedia - College of Music, University of North Texas, Denton, USA (2002).

¹⁴ Una riflessione che troverà modo di tradursi anche nella *Presentazione* scritta da Alberto alla Mostra personale di Renzo Vespignani che si terrà nel 1999 presso la Galleria "Ca' D'oro" di Roma. E, a molti anni di distanza, nel suo saggio *Vespignani a dieci anni dalla sua scomparsa. Anima Mundi e visione dell'intimo* in *Testo e Senso* n. 13, 2012 successivamente riproposto in A. Gianquinto, *L'arte e la critica. Una raffigurazione che sopravvive*, Roma, Odradek Edizioni, 2013, pp. 7-36.

¹⁵ Il documentario in questione, distribuito internazionalmente da Rai Trade, verrà proiettato in anteprima all'Accademia di San Luca di Roma (2001) quindi a Mip'Doc-Cannes (2002), al Thessaloniki Documentary Festival-Grecia (2003), al Festival Internazionale del Cinema d'Arte "Città di Bergamo" e ad AsoloArt Film Festival (2003).

¹⁶ Coadiuvato con estrema efficacia dalla fotografia di Pietro Baldoni e dal montaggio di Silvia Di Domenico.

¹⁷ Anche se collaborammo intensamente – coadiuvati sull'asse redazionale, grafico e informatico dalla società Forma Digitale – alla progettazione di un'esperienza strettamente legata ai processi artistici contemporanei e, segnatamente, pittorici: la rivista elettronica d'arte figurativa *Galleria Virtuale*, intessendo, tra gli altri, un fecondo dialogo oltre che con Renzo Vespignani ed Ennio Calabria, con Carlo Cattaneo, Alejandro Kokocinski, Franco Mulas, Nunzio Bibbò, Gino Guida e altri più giovani artisti.

special modo rispetto a due sillogi poetiche di Alberto: *Afasia* (2000)¹⁸ – lavorando ad un’ipotesi scenica di pantomima in un quadro – e *Don J* (2002)¹⁹. Ma anche, per altri versi, al nucleo poetico intitolato *A proposito della storia* (cui sempre Roberto Herlitzka volle donare la propria voce recitante mediante una registrazione) che funge da commiato alle pagine del volume di Alberto *Sul senso della storia* (2009)²⁰. Come continuammo a mantenere vivacemente attivo, entro il mai diminuito affetto, il nostro più complessivo dialogo intorno ai linguaggi e ai processi artistici lungo cospicua parte di quest’ultimo ventennio²¹, frequentemente in compagnia di amici antichi – al di là di quelli della redazione di *Testo e Senso* – quali Giorgio Baratta, Lothar Knapp e, immancabilmente, Ennio Calabria.

Sempre all’insegna tensiva di quella ragione ardita che tu Alberto, carissimo amico, hai onorato intimamente, assumendola quale dimora propulsiva contro, restituendoti ancora una volta parola, “i domini della necessità e del libero arbitrio”.

¹⁸ Il testo di *Afasia* è contenuto nella raccolta poetica di Gianquinto, *Nel volo delle gru* cit., pp. 89-104.

¹⁹ A. Gianquinto, *Don J., Frammenti*, Verona, Via Herakleia della Cierre Grafica, 2002. Su quest’opera si veda sia l’introduzione di F. Bettini contenuta nel volume che il contributo di F. Muzzioli, *Il Don Giovanni di Gianquinto* in *Testo e Senso* n. 7, 2006.

²⁰ A. Gianquinto, *Sul senso della storia*, Roma, Odradek Edizioni, 2009, pp. 233-238.

²¹ Accogliendo, da parte mia, con notevole interesse, per restare in ambito artistico, le successive due pubblicazioni di A. Gianquinto, *L’arte e la critica. Una raffigurazione che sopravvive* cit. e *Arte astratta, tra politica e storiografia. Dei suoi quattro modi d’essere*, Roma, Odradek Edizioni, 2015.

Alberto Gianquinto. La certezza del dubbio

Ennio Calabria

Io, caro Alberto, voglio dirti che sento tantissimo la tua assenza e voglio parlare con te.

Naturalmente il tuo pensiero è enormemente complesso. È un oceano di scritti, di approfondimenti, ma io vorrei soprattutto tentare, un po' per la mia natura di pittore, di cogliere le tendenze che sento in te, nel tuo patrimonio genetico, più che nella tua cultura perché la mia sensazione è che tu, gradualmente, tendi a liberarti dalla prigionia di questa immensa cultura, che è tale da essere veramente un'immensa prigionia. Io cerco di mettere appunto solo alcune indicazioni che mi sembrano importanti per le tendenze del tuo processo mentale.

Credo che tutto in te sia bagnato nell'acqua del dubbio, cioè che il dubbio sia il sostanziale riferimento che ti porta gradualmente a cogliere alcuni caratteri che oggi appartengono soprattutto alla meccanica quantistica, ma lo fai con un'enorme fatica.

Ecco, il tuo riferimento ancestrale, secondo me, è il prisma. Il prisma è un oggetto misterioso in cui ogni lato del prisma acquisisce senso perché significato nel contempo da tutti gli altri lati. Tu ti muovi in questa direzione a raggiera come se da questa prismatica coesione, connessione di punti di vista e di informazioni, potesse derivare sostanzialmente l'origine del senso. E l'origine del senso è il tuo grande problema.

In poche parole, dico questo caro Alberto: "tu sei una sorta di Caronte che parte da ciò che si è concluso e da quella spiaggia in cui ciò che si è concluso ha acquisito una possibilità di essere, e di essere definito, lo sposti in una dimensione indefinibile. Una dimensione che, in qualche modo, porta con sé un grappolo di domande dense e ansiose, in cui le certezze sono vestite permanentemente di "dubbio".

Il passato per te è costituito dalle certezze e tu ti comporti in rapporto al passato come un bambino che indaga sulle certezze del padre e trasformi questo padre al punto che, dall'essere espressione di ciò che è stato certificato, tu lo trasformi gradualmente in un "attrattore" dal futuro. Ciò che ti fa ricercatore è il fatto che questo "attrattore" non è solo mosso dalla cultura, ma è espressione neuronica del suo stesso essere nel vento del relativismo.

Infatti, nell'importante riflessione sulla tua vita e, soprattutto, in particolare, in quel meraviglioso libro che è "Il senso della storia", tu affermi che per comprendere il senso della storia forse occorrerebbe rifondare una nuova forma della ragione che ripensi, in modo storico, sistemi mentali perfino organici alla metafisica. E prosegui: «l'istinto del linguaggio sarebbe dunque sotteso da una grammatica universale non riducibile alla Storia o all'apprendimento».

Non è un caso che utilizzi spesso i termini "pre-simbolico" e "laterale". Si tratta proprio di elementi che si sottraggono all'egemonia delle certezze nel senso che, come tu affermi, sono pre-linguistici e, quindi, anticipano il formarsi stesso della comunicazione.

La tua ricerca dell'origine del processo del senso si muove tra una derivazione della cultura e ciò che è connaturato nell'essenza umana; tra la semantica della cultura e la potenzialità semantica che proviene appunto dal motore neuronico e dalle sue strategie. Però, contemporaneamente, tu dici

che la neuroscienza ha difficoltà a decodificare il processo della lateralità. Ciò sintetizza il mistero della creatività del processo evolutivo, anzi attribuisce alla creatività una forte parentela col processo evolutivo che è altra cosa dagli automatismi che ci circondano.

Da un lato noi abbiamo l'automatismo della virtualizzazione dominato dall'intelligenza artificiale e, nel contempo, abbiamo l'automatismo dell'istinto, della regressione verso l'istinto, che è una difesa della dimensione antropomorfa contro il rischio di robotizzazione causato dall'invasività tecnologica. Noi siamo al centro, in questo territorio senza nome e cognome nel quale tu lavori, che è il territorio del processo evolutivo che si pone appunto tra due forme di automatismi, quella dell'intelligenza artificiale e quella della difesa antropomorfa contro il grave rischio di robotizzazione.

Come tu dici la neuroscienza ha difficoltà a decodificare il processo della lateralità. Ciò sintetizza il mistero della creatività del processo evolutivo che consente all'uomo nel proprio "vuoto essere", e sottolineo "vuoto essere", di superare la latitudine conoscitiva dell'automatismo del proprio essere fisico. Questo "vuoto essere" ci porta fuori dai limiti della concezione darwiniana dell'uomo, della vita e della società. Uso l'espressione "vuoto essere" dell'uomo per indicare il suo nuovo porsi questa volta come "padre del libro", cioè portatore in sé della direzione del proprio pensiero che ormai è nudo di sovrastrutture. Le grandi narrazioni sono finite, le sovrastrutture sono finite. Resta un uomo nudo.

La stessa arte, come tu dici caro Alberto, vive proprio dell'assenza ormai delle intenzioni dell'artista che, se pur confusamente, va sentendo gradualmente derivare la propria produttività dalla forma del proprio essere. E tu, Alberto, parli dell'ermeneutica dell'assenza dell'intenzione che ritengo un punto fondamentale.

Veramente, Alberto, sei proprio un Caronte che trasporta il complesso di una cultura precedente in condizioni spazio-temporali mutate che modificano anche l'idea della stessa "norma". Di fatto, hai indagato profondamente sulla crisi della forma del soggetto. Dietro i mille saggi e le tue mille riflessioni c'è un'indagine sul limite della forma storica del soggetto che tende a trasformarsi, che deve trasformarsi. Hai approfondito le ragioni della crisi del soggetto storico con l'affrontare gradualmente la forma di un soggetto che abbia un "io" capace di rispondere alla complessa condizione che oggi ci propone l'altissimo livello di relativismo. Tu stesso, per esempio, fai un riferimento: «come si può prescindere dall'individualità dello storico, il quale non può non trascinare nel passato la sua intuitività tesa verso il futuro?». Ma io aggiungerei: "come si può non accorgersi che nel tempo del covid nella scienza che è esatta, la cosa più esatta, la fuga dalla paura ha generato nei singoli scienziati posizioni addirittura opposte, antitetiche ad essa?". Abbiamo trovato i negazionisti, che negano l'evidenza. Quindi, la forte invasività delle dimensioni individuali sta producendo un nuovo scenario della storia.

Comunque, il tuo interesse, Alberto, è stato sempre molto forte verso la soggettività, perché di questa ti sei occupato.

Io non ho mai sentito in Alberto, persino nel "Il senso della storia", occuparsi della dimensione collettiva della società che oggi vive il pensiero unico. Al limite l'ho sentito citare una "mini-comunità" che corrisponde di più alla dote che ha la soggettività di farsi carico dei valori.

La collettività attuale è un grande assembramento tecnico che collassa nel pensiero unico che esclude le diversità e che, ormai, si occupa soltanto della sopravvivenza materiale.

In antitesi con la dimensione collettiva della società e il suo pensiero unico, dopo il divorzio da essa – divorzio non percepito dalle fasce intellettuali – si dibatte l'abissale spaesamento della dimensione individuale di una coscienza priva di narrazioni, perché ormai nuda di sovrastrutture.

A causa dell'alta velocità degli scambi, questa dimensione individuale della personalità vive oggi il collasso dell'osservatore nell'osservato e l'inedita convivenza tra le polarità opposte, come vero e falso, dalla cui conflittualità era nata la cultura alle nostre spalle.

La soggettività si fa carico dei valori e si pone come fonte di una verità alternativa alla verità della scienza. Questo tu, Alberto, lo avvertivi. Mentre la scienza si confronta con ciò che si è già manifestato e invera la sua verità mediante certezze che già possiede. Al contrario esiste l'altra verità che si va definendo, pur nella sua grande Apocalisse, come unico salvagente della dimensione umana. Questo altro fronte è quello dell'intuizione soggettiva che, invece, si misura non con la realtà dopo che è accaduta, ma con la realtà mentre accade. Questo è il punto.

Caro Alberto, il tuo interesse verso la soggettività è stato sempre forte ed è di questo veleno che insidia la serenità delle conclusioni razionali che si è nutrita la tua speranza. È come se inconsapevolmente in tutti i tuoi studi e nella direzione di essi, tendessi ad immaginare una nuova forma dell'io che inizia a identificare, nell'evidenza della Storia e come riconosciuto agente in essa, l'inedita attiva convivenza della consapevolezza e della inconsapevolezza, ambedue responsabili nel nostro rapporto con l'ambiente. E oggi è proprio l'inconsapevolezza che consente al nostro "io" la consistenza necessaria capace di reggere l'urto con la violenza destabilizzante dell'acqua del relativismo. Nell'acqua appena appare una forma, questa viene immediatamente cancellata dalla forma successiva, in una simbolica distruzione dell'ipotesi di senso.

Esistono due forme dell'evoluzione dell'"io", una che deriva dalle logiche di una cultura che guida l'uomo e l'altra che deriva dall'uomo che avendo fisiologizzato la cultura la genera per via genetica.

Questo nuovo "io" in Alberto è fortissimo. Ecco, ho cercato di dire alcune cose, ma le volevo dire con amore proprio nei riguardi di una cultura ormai finita, che lui ha pilotato gradualmente verso l'incertezza dei nuovi tempi. All'inizio, come un bambino si è occupato del padre, delle certezze del padre analizzandole e poi ha trasformato quel padre in un "attrattore" dall'incognito futuro. Questo, ripeto, credo sia in Alberto il punto determinante.

Alberto Gianquinto

Biografia di Alberto Gianquinto

Nasce a Pirano (Slovenia) nel 1927, nella città materna. Suo padre, siciliano, alla fine della carriera militare sarebbe diventato generale dell'Aeronautica. Era appassionato di volo e aveva lasciato la Sicilia in età giovanile, proprio per arruolarsi. Era stato assegnato a vari aeroporti, e nel nord dell'Italia aveva conosciuto la madre di Alberto, istriana.

I primi anni di scuola Alberto li trascorre in varie località, sempre in corrispondenza di aeroporti militari. Nel 1940, la famiglia si stabilisce a Roma: la madre di Alberto aveva convinto il padre a chiedere il trasferimento al Ministero dell'Aeronautica, dopo un paio di incidenti aerei.

A Roma, Alberto frequenta il liceo "Giulio Cesare".

Dopo l'8 settembre 1943, per sfuggire al richiamo della Repubblica Sociale, il padre si rifugia con Alberto e il fratello nell'Istituto Angelo Mai, retto dai padri Barnabiti. In questo periodo, Alberto incontra molti rifugiati, orientati a sinistra, o ebrei. Perde molti mesi di scuola. All'insaputa dei genitori, frequenta militanti comunisti della zona di Piazza Bologna, distribuisce volantini e giornali clandestini, si espone ai pericoli dell'occupazione nazista. Un compagno vicino a lui viene ucciso, subisce perquisizioni nei tram, ma riesce a non farsi catturare. Risale forse a quei tempi l'iscrizione al PCI, documentata negli anni Cinquanta.

Finito il liceo, Alberto si iscrive alla Facoltà di Ingegneria e la frequenta per un paio di anni. Lo fa contro voglia, spinto dai genitori, che giudicavano più promettente una laurea tecnica. Alla fine, davanti alla determinazione di Alberto, i genitori gli concedono quattro anni di tempo, per laurearsi in Filosofia entro i termini. Alberto si laurea nel 1955, ottenendo il massimo del punteggio e la lode, con una tesi sui *Problemi logico-matematici in Russell e Wittgenstein*, relatori Ugo Spirito e Guido Calogero.

Dopo la laurea, Alberto è assistente volontario presso la cattedra di Filosofia teoretica della Sapienza. Nel 1957, ottiene una borsa di studio della Repubblica Federale Tedesca (a Tübingen). Ottiene un'altra borsa del governo austriaco, per recarsi a Vienna dal novembre del 1960 al giugno del 1961. A Vienna, in verità, Alberto trascorre molta parte del suo tempo suonando in un complesso musicale, come batterista. Ancora, riceve una borsa di ricerca della Alexander von Humboldt-Stiftung, che lo porta a Berlino dall'agosto del 1961 al febbraio del 1963, per approfondire studi di economia presso l'Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft, interessandosi soprattutto al tema della critica marxiana alla scuola neoclassica. Tornerà a Berlino tra l'agosto e l'ottobre del 1974, alla Freie Universität, per una ricerca con Gerhard Huber sugli schemi marxiani di riproduzione, sul ruolo della rendita e sulla trasformazione dei valori in prezzi.

Prima di entrare nei ruoli universitari, Alberto lavora per la Casa editrice Sansoni, presso la quale Ugo Spirito dirige allora il *Giornale Critico della Filosofia Italiana*.

Nel 1964, Alberto ottiene l'incarico di Logica alla Sapienza; entra nei ruoli come assistente incaricato presso la cattedra di Storia della Filosofia, a partire dal 1965. Conserva l'incarico di Logica, come stabilizzato, fino al 1982. Passa poi all'Università di Tor Vergata, dove insegnerà Propedeutica filosofica e Metodologia delle scienze del comportamento.

Nel 1968, Alberto svolge un'intensa attività politica, schierandosi con il Movimento studentesco. Partecipa successivamente alla fondazione de "il Manifesto". Il suo impegno militante va affievolendosi verso la fine degli anni Settanta, con il ripiegamento dei movimenti di lotta. Negli anni Ottanta, c'è un progressivo spostamento dei suoi interessi, dal campo filosofico a quello artistico.

Da Tor Vergata, insieme a Roberto Finelli, Giovanni Giannoli e Anselm Jappe, Alberto promuove comunque negli anni Ottanta la costituzione del "Corpus Marx-Engels", un programma di ricerca in linguistica digitale sviluppato dal Leibniz-Institut for Deutsche Sprache di Mannheim, sull'opera completa di Karl Marx e di Friedrich Engels (1.151 testi; circa 2,5 milioni di forme verbali correnti¹).

Alberto ha pubblicato in numerosi giornali e riviste, o raccolte scientifiche, sia in campo filosofico, che nell'ambito della critica sociale e della teoria politica: «Archivio di filosofia», «A sinistra», «Laboratorio per l'alternativa sociale e politica», «Nuovi problemi della logica e della filosofia della scienza. Atti del Congresso», «Aut Aut», «Clinamen», «Critica marxista», «Democrazia e Diritto», «Dialectica», «Epistemologia», «Giornale critico della filosofia italiana», «II Cannocchiale», «II Manifesto», «I quaderni dell'immaginazione critica», «La comune», «La Sinistra», «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», «Poliedro», «Praxis», «Problemi del socialismo», «Quaderno dei lavoratori», «Rassegna di filosofia», «Studi Urbinati», «Tempo presente», «Testo & Senso», «UniForum», «Unità proletaria», «UP. Università progetto».

Quanto alle monografie, in questo stesso ambito di discipline, ha pubblicato nel 1961 *La filosofia analitica* (Feltrinelli); nel 1966 *Metologica e calcolo* (La Goliardica); nel 1971 *Critica dell'epistemologia. Per una concezione materialistica della scienza* (Marsilio) [seconda edizione ampliata nel 1980]; nel 1982, in collaborazione con G. I. Giannoli, *Il realismo e l'oggetto scientifico* (La Goliardica); nel 1985, *Storia e scienza* (Marzorati); nel 1992, ancora con G. I. Giannoli, *Introduzione alle metodologie della scienza* (Bagatto libri).

In campo letterario, oltre a ricerche specifiche sui linguaggi delle arti, dal 1990 Alberto avvia la pubblicazione di versi, che hanno avuto risonanza anche sui media nazionali (nelle reti 2 e 3 della RAI, per esempio): *Nel regno del Capricorno* (Cultura Duemila, Ragusa 1990); la partecipazione all'antologia *Europa oggi. Il cammino della nuova poesia* (Cultura Duemila, Ragusa 1993); *Dalle terre dell'utopia* (Bagatto, Roma 1993), con 5 incisioni G. Ekhart e introduzione di Raul Mordenti; *Terre dell'Utopia*, azione intermediale dal poemetto *Dalle terre dell'utopia*, prima esecuzione assoluta all'Acquario Romano, Roma 1997, musiche di Alessandro Sbordoni, video e regia di Giulio Latini, voce Roberto Herlitzka, basso Nicholas Isherwood, mimo Anacleto Lauri, quartetto Santa Cecilia (Marco Serino, Stefania Azzaro violini, Gabriele Croci viola, Valeriano Taddei cello), nastro magnetico e live-electronics d'ambiente, CD e programma di sala con bozzetto di Ennio Calabria (Stampa STED, Roma 1997); *Le stanze del sole* (LIBROITALIANO ELI, Ragusa 1996); *Nel volo delle gru*, con cinque tavole originali di Ennio Calabria (Editrice lasso, Roma 2000); *Ma già ieri* (in "Testo & Senso", Giuseppe Gigliozzi *La fondazione dell'informatica*

¹ Cfr. <https://v.l.vw.1.ids-mannheim.dels/corpus-linguistics/projects/corpus-devdopment/archive/marx-engds-corpora.html?L=1>

applicata al testo letterario, 4/5 —2001/2002, EuRoma, Roma 2002); *Don J, Frammenti* (Prefazione di Filippo Bettini, Disegni di Michele Cappellesso, Via Heràkleia della Cierre Grafica. Verona 2002); *Cronopedie*, presentazione di Francesco Muzzioli già in www.albertogianquinto.it 2003; *Geopedie*, già in www.albertogianquinto.it 2003, XXIII edizione Premio Città di Roma per la poesia, 31.10.2002.

Molte poesie sono sparse in riviste. Sempre stretto è il rapporto della sua poesia con la musica: *È già sghembala luna* (per soprano e pianoforte, musica di Nicola Costarella e Raffaele Tega, soprano Antonella Cesàri); *Confluenze* (video d'arte sui versi *Affiorare, sull'orlo della tua memoria*, per il clarino basso Ciro Scarponi e il violoncello Luigi Lanzillotta, la voce di Anna Macci, musica di Alessandro Sbordoni, regia di Giulio Latini, interprete Ornella Mandolesi, fotografia Pietro Baldoni, montaggio Giogì Franchini, produzione Videodream Napoli); lettura di versi a S. Stefano Rotondo (con le musiche di Sergio Rendine e la voce di Milena Vukotic, anche con i versi di Emilio Servadio, Manfred Esser, Ildegard von Bingen); al Teatro di Rieti, nel 1996, e poi l'anno successivo al Centro Sperimentale di Cinematografia: *Zodiaco, un gioco di parole esuoni ed altri versi. Serata in onore di A.G. organizzata da colleghi, amici, allievi della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma 'Tor Vergata'* (musica di Giovanni Bietti, gruppo 'Open Trios', voce Nicola Tangari, regia di Giulio Latini, programma di sala grafica On/Off coop. s.r.l.).

Sul tema del paragone delle arti e delle ricerche intermediali, Alberto ha co-diretto con Raul Mordenti la rivista "Testo & Senso ed è stato membro della direzione della rivista elettronica internazionale "Immaginare l'Europa " (sotto l'egida del Dipartimento per l'Educazione e la Cultura della Commissione Europea) e anche di "Galleria Virtuale" (rivista elettronica d'arte figurativa). Ha inoltre curato il documentario *Renzo Vespignani. Ricordare con le mani* (regia G. Latini, fotografia P. Baldoni, montaggio S. Di Domenico, produzione Forma Digitale, Videodream, S. Di Domenico, F. Lang), distribuito da Rai Trade. Il progetto web www.albertogianquinto.it (2003- 04, attualmente in disuso), ha raccolto – con un'opportuna selezione e impostazione tematica da parte dello stesso autore — i materiali posteriori al 1990.

Alberto viene a mancare il 30 luglio 2020.

Raccolta bibliografica dei testi di Alberto Gianquinto

Stefania N'Kombo Josè Teresa

1. Per una bibliografia filosofico-politica di Alberto Gianquinto, percorsi ed intersezioni.

Per parlare dell'aspetto filosofico politico all'interno delle opere di Alberto Gianquinto non credo si possa prescindere da due momenti salienti della sua vita che gli hanno permesso di declinare in ottica anche militante le analisi filosofiche che ha svolto.

Dall'8 settembre del 1943, ad appena 16 anni, Gianquinto si rifugia con il padre ed il fratello nell'Istituto Angelo Mai per sfuggire al richiamo della Repubblica Sociale e in quel periodo oltre a conoscere militanti di sinistra inizia ad impegnarsi politicamente, distribuendo volantini e giornali clandestini insieme a molti militanti del Partito Comunista, del quale prende poi la tessera.

Altro momento storico fondamentale nella sua vita è sicuramente il '68 e la nascita del Movimento Studentesco, giungendo infine alla fondazione del "Manifesto", a cui partecipa, nel giugno del 1969.

È dalla fine degli anni '60 e per buona parte degli anni '70 che si ravvisa il prodotto di una lunga elaborazione politica, che si intreccia con riflessioni filosofiche: fra i titoli da ricordare ci sono i saggi "Per l'unità e l'espansione del movimento" (pubblicato per la rivista *Problemi del socialismo* nel 1968), "Scienza e capitalismo" (pubblicato sul *Manifesto* nel 1970), e i volumi *Gerhard Huber, Marx e la centralità della teoria della trasformazione* e *Marx e la critica interna alla neoclassica* (scritto con Gianni Giannoli) frutto delle esperienze avute a Berlino dal 1961 al 1963 e nel 1974 e pubblicati per la casa editrice La Goliardica rispettivamente nel 1975 e nel 1976. Ancora frutto dell'esperienza berlinese, soprattutto quella avuta negli anni '70, è il saggio pubblicato nel 1978 per la rivista *Unità proletaria* "Per una teoria del valore", in cui torna un'eco delle ricerche alla *Freie Universität* sugli schemi marxiani di riproduzione, sul ruolo della rendita e sulla trasformazione dei valori in prezzi.

Un'intersezione fondamentale fra politica e filosofia la si può poi cogliere nel testo *Critica dell'epistemologia. Per una concezione materialistica della scienza* (la cui prima edizione è stata pubblicata da Marsilio nel 1971), in cui il retroterra marxiano ridefinisce una diversa concezione della scienza (come evidenziato nell'intervento del professor Quintili in questa giornata di studi).

Nonostante che l'impegno militante, in concomitanza con il ripiegamento dei movimenti alla fine degli anni '70, si sia affievolito cedendo il passo all'interesse sempre maggiore per l'arte, in particolar modo la poesia, la lente politica attraverso cui viene letto il mondo emerge in molte opere successive. Dal componimento poetico "Mezzaluna Fertile", pubblicato nel 2011 per la rivista *Consecutio rerum*, al testo "Sul senso della storia", pubblicato nel 2009 con Odradek. In particolare, il secondo capitolo dal titolo "Egemonia e violenza in Gramsci e Benjamin", discusso come relazione nel seminario del 2004 "In campo aperto" organizzato dalla International Gramsci Society Italia, evidenzia ancora una volta la capacità della sua filosofia di interrogarsi politicamente sui momenti

di cesura storica, in questo caso con un'attenzione maggiore ai cambiamenti culturali, sociali, della concezione delle religioni secondo i paradigmi della violenza e dell'egemonia.

Infine, l'interrogarsi politicamente sulla storia si ricongiunge all'arte in quanto parte integrante della società e del vivere umano, come si evince nel volume *Arte astratta, tra politica e storiografia. Dei suoi quattro modi di essere* pubblicato nel 2015 con le edizioni Odradek.

A partire da questo breve quadro che vuole volgere lo sguardo verso la costruzione di una bibliografia filosofica-politica, si può supporre che forse per Gianquinto sia addirittura più corretto parlare di una bibliografia politico-filosofica, giacché anche quando la militanza nelle assemblee, nelle piazze e nelle strade si fu affievolita, essa è rimasta viva nella sua penna.

Proprio per questo motivo il mio intervento si concluderà con un brano di Tullio De Mauro, tratto da "Fogli di un diario linguistico 1965-2015" dal titolo *Guerriglia Urbana*:

Una notte di fine aprile del 1966 siamo seduti a terra in circolo, alcuni professori ma soprattutto studenti, in un andito dei corridoi dell'Istituto di Fisica dell'Università di Roma. Discutiamo dello stato e delle prospettive dell'occupazione della Sapienza che dura da alcuni giorni.

Il 26 aprile una banda di picchiatori fascisti guidati da Stefano Delle Chiaie e Serafino Di Luia assale e pesta ragazze e ragazzi che, sulla scalinata di ingresso a Lettere, distribuiscono volantini delle varie liste che concorrono alle elezioni del parlamentino degli studenti universitari, l'ORUR, organismo rappresentativo universitario romano. L'impresa fascistica non era cosa nuova. Da anni e anni, specie in occasione delle elezioni studentesche, bande di fascisti mandavano all'aria i panchetti dei seggi elettorali e, lasciando da parte i neofascisti della "Caravella", pestavano duramente i rappresentanti delle altre liste. Spesso arrivavano capeggiati da qualche parlamentare del Movimento Sociale Italiano che agiva sicuro protetto com'era dall'immunità nel caso sopravvenisse la polizia. Caso altamente improbabile: il garante dell'ordine nell'intera Sapienza era un mite poliziotto in borghese che arrivava trafelato, ovviamente sempre a cose fatte, per constatare i danni e consolare i più malconci. I giornali romani il giorno dopo titolavano "Scontri tra opposte fazioni all'università". Quando gli studenti andavano a protestare dal Rettore costui a volte li riceveva e sempre faceva l'equidistante invitandoli a evitare scontri con i fascisti.

Ma il 26 aprile le cose andarono diversamente. I fascisti agirono con assai maggior violenza. Qualcuno prese a spintoni uno degli studenti presenti, un giovane cattolico e socialista candidato dell'Unione Goliardica Romana, Paolo Rossi, e lo fece cadere dal ripiano più alto della scalinata. Il ragazzo entrò in coma per il trauma cranico. La reazione degli studenti, ma anche di alcuni docenti, fu immediata: per protesta la Facoltà fu occupata. L'equidistante Rettore chiamò la polizia per sgombrare la Facoltà. L'intervento della celere fu di inusuale violenza. Nei locali di Filosofia alcuni docenti e studenti si erano sdraiati a terra per opporre resistenza passiva allo sgombero della polizia. I poliziotti acchiappavano per i piedi i resistenti e li trascinarono stesi a terra nei corridoi e poi anche per le scale fino all'esterno. Ricordo ancora Maria Corda Costa, una valorosa pedagogista, ma anche ragazzine allora mie alunne, come Chiara Ingrao, rimbalzare doloranti e protestanti sugli scalini. Scene assurde. Una rinnovata reazione si estese a tutte le Facoltà,

l'intera università fu occupata. Mentre giungeva la notizia della morte di Paolo Rossi. La protesta, attraverso assemblee notturne, andò acquistando forma. Si chiedevano le dimissioni del Rettore e una riforma dei chiusi ordinamenti accademici. Cortei di operai e di studenti delle scuole superiori, spesso con i loro insegnanti, e intellettuali di spicco, come Alberto Moravia, Pasolini, Vito Laterza, venivano a portare la loro solidarietà. Le cose erano a questo punto quella notte d'aprile quando discutevamo nei corridoi di fisica.

Tre o quattro posizioni si fronteggiano. I pessimisti sono convinti che l'occupazione non possa durare ancora a lungo. Ma durare è un obbligo verso il sostegno che si va profilando nel paese: bisogna resistere almeno finché il Rettore non si dimetta. Altri, terza posizione, aggiungono: finché i partiti di sinistra non presentano in parlamento proposte di legge di riordino dell'università. Ma qualcuno ha dubbi, si profila una quarta posizione: è inutile stare chiusi nell'università, bisogna uscirne. Un giovane docente di filosofia, Alberto Gianquinto, che ha appena ricevuto l'incarico di insegnamento di Logica (materia finalmente istituita nella Facoltà di Lettere), è il più deciso. Bisogna uscire dall'università e, dice, organizzare la guerriglia urbana. Solo un anno dopo cominciarono a circolare alla macchia scritti di Carlos Marighella, solo nel 1969 Feltrinelli pubblica "Guerriglia urbana in Brasile". Quella notte d'aprile parecchi sentirono per la prima volta questa espressione che risultava oscura, annuncio di prospettive ancora più oscure.¹

2. Bibliografia di Alberto Gianquinto (1955-2015):

(a) Monografie:

- Gianquinto A., *Logica e psicologia: alcuni saggi di filosofia analitica*, Roma, Editrice Universale, 1955
- Gianquinto A., *La filosofia analitica: l'involuzione della riflessione sulla scienza*, Milano, Feltrinelli, 1961
- Gianquinto A., *Metalogica e calcolo: lezioni dal corso di logica. Anno accademico 1965-66*, Roma, La Goliardica, 1966
- Gianquinto A., *Critica dell'epistemologia: per una concezione materialistica della scienza*, Venezia, Marsilio Editore, 1971 (seconda edizione ampliata 1980)
- Gianquinto A., *Gerhard Huber: Marx e la centralità della teoria della trasformazione*, Roma, La Goliardica, 1975
- Gianquinto A., *Marx e la critica interna alla neoclassica*, Roma, La Goliardica, 1976
- Gianquinto A., *Storia e Scienza*, Milano, Marzorati Editore, 1985
- Gianquinto A., *Nel regno del Capricorno*, Ragusa, Cultura Duemila, 1990
- Gianquinto A., *Dalle terre dell'utopia*, Roma, Bagatto, 1993 (Con cinque incisioni di G. Ekhard e introduzione di Raul Mordenti)
- Gianquinto A., *Le stanze del sole*, Ragusa, Libro italiano ELI, 1996

¹ Tullio De Mauro, "Fogli di un diario linguistico 1965-2015", *Nuovi Argomenti*, n. 73, gennaio-marzo 2016, pp. 17-19.

- Gianquinto A., *Nel volo delle gru*, Milano, IANUA Editrice, 2000 (Con cinque tavole originali di Ennio Calabria) [<https://www.yumpu.com/it/document/view/15134071/nel-volo-delle-gru-alberto-gianquinto>]
- Gianquinto A., *Don J. Frammenti*, Prefazione di Filippo Bettini. Disegni di Michele Cappellesco, Verona, Cierre Grafica, 2002
- Gianquinto A., *Cronopedie*, Presentazione di Francesco Muzzioli, Firenze, Cadmo Editore, 2003
- Gianquinto A., *Sul senso della storia*, Roma, Odradek Edizioni, 2009
- Gianquinto A., *Il volto, dietro le cose*, Faloppio (CO), LietoColle, 2010
- Gianquinto A., *L'arte e la critica, una raffigurazione che sopravvive. Sul linguaggio della pittura alla luce delle neuroscienze*, Roma, Odradek Edizioni, 2013
- Gianquinto A., *Arte astratta, tra politica e storiografia. Dei suoi quattro modi di essere*, Roma, Odradek Edizioni, 2015

(b) Contributi in rivista e volumi collettanei:

- Formigari L., Gianquinto A., "Studi di analisi del linguaggio ad Oxford", *Rassegna di filosofia*, IV, II, 1955
- Gianquinto A., "Metodologia e metafisica", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, II, 1955
- Gianquinto A., "Logica e psicologia: alcuni saggi di filosofia analitica", *Rassegna di filosofia*, IV, 1955
- Gianquinto A., "Il problema dell'immaginazione", *Aut Aut*, 33, 1956
- Gianquinto A., "Prassi e progetto", *Studi Urbinati*, XXIX, ns, 1-2, 1956
- Gianquinto A., "Il problema dello schematismo nella filosofia analitica", *Archivio di Filosofia, Organo dell'Istituto degli studi Filosofici*, 1956
- Gianquinto A., "Tempo e sensibilità, considerazioni sull'estetica trascendentale ed il concetto di tempo", *Archivio di Filosofia, Organo dell'Istituto degli studi Filosofici*, 1958
- Gianquinto A., "L'unità di ragione critica e di ragione storica", *Giornale critico della Filosofia*, IV, 1960
- Gianquinto A., "Germania Federale: Intervista con Gaston Salvatore", *Problemi del socialismo*, X, 1968
- Gianquinto A., "Per l'unità e l'espansione del movimento", *Problemi del socialismo*, X, 1968
- Gianquinto A., "Coscienza operaia e scontro di classe", in *La Comune*, n. 2, 1969
- Gianquinto A., "Scienza e capitalismo", *Il manifesto*, II, n. 7- 8, 1970, pp. 53 - 59
- Giannoli G., Gianquinto A., "Per una teoria del valore", *Unità proletaria*, IV, 1978
- Gianquinto A., "L'ambivalenza del partito", *Unità proletaria*, V, 1, 1979
- Gianquinto A., "Stato e democrazia nella transizione", *Unità proletaria*, V, 1, 1979
- Gianquinto A., "Marxismo nella crisi", *Unità proletaria*, IV, 1-3, 1980
- Gianquinto A., "Marxismo e scienza epistemologica", *Unità Proletaria*, IV, 1-2-3, 1980
- Gianquinto A., "Lavoro, prezzi, valore: Marx dopo Sraffa", *Quotidiano dei lavoratori*, VII, 14, 1980
- Gianquinto A., "Dopo Freud, Piaget ha rinnovato profondamente la concezione dell'uomo", *Quotidiano dei lavoratori*, VII, 24, 1980
- Gianquinto A., "Le difficoltà del realismo ingenuo riguardano la critica marxista della scienza. L'empiriocriticismo non c'entra", *Il manifesto*, XI, 9 gennaio 1981

- Gianquinto A., "Soggetto e storia: possono coincidere progetto individuale e previsione scientifica", *Quotidiano dei lavoratori*, VIII, 10, 1981
- Gianquinto A., "Scheda II: Marxismo e filosofia", *Unità proletaria*, VII, 1-2, 1981
- Gianquinto A., "Feyerabend, epistemologia anarchica o reazionaria?", *Unità proletaria*, VII, 1-2, 1981
- Gianquinto A., "Ridefinizione delle categorie del lavoro nel quadro della ricostruzione scientifica del marxismo", *Problemi del socialismo*, XII, 20, 1981
- Giannoli G., Gianquinto A., *Il realismo e l'oggetto scientifico*, Roma, La Goliardica, 1982
- Gianquinto A., "Il nodo dei piani di studio", *Paese sera*, 26 settembre 1985, p. 19
- Gianquinto A., "CL, il logo contro il dialogo", *Il manifesto*, XVI, n. 206, 1986
- Gianquinto A., "Un'ipotesi generale per Tor Vergata", *UP-Università e Progetto*, n. 15, ottobre 1986, pp. 31-34
- Gianquinto A., "Scienza, valori e critica della società moderna", *Critica marxista*, XXV, n. 5, 1987, p. 167 sgg.
- Gianquinto A., "Individuo e scienza: note in margine a Gramsci. Sui limiti delle libertà borghesi", *Critica marxista*, XXV, n. 5, 1987
- Gianquinto A., "Lo stampo del filosofo", *UP-Università e Progetto*, febbraio 1987, pp. 51-52
- Gianquinto A., "Scienza, religione e arte: un problema di demarcazione", *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, VI, 16, 1988, p. 107 sgg.
- Giannoli G., Gianquinto A., "Ipotesi sulle variazioni di entropia ed informazione. Evoluzione e scienze standard", *Clinamen*, II, 3, 1989
- Gianquinto A., "Il comunismo, dilemma irrisolto", *A Sinistra*, 5/6, 1990
- Giannoli G., Gianquinto A., "Induzione e corroborabilità: valutazioni frequentistiche delle teorie scientifiche", *Epistemologia*, XIII, 1990, p. 55 sgg.
- Gianquinto A., "Un punto di vista impopolare sulle biotecnologie", *Poliedro*, n. 0, 1991 pp. 14-15
- Giannoli G., Gianquinto A., *Valutazioni frequentistiche del grado di corroborazione*, in AA. VV., *Atti del Congresso Nuovi problemi della logica e della filosofia della scienza*, Vol. I, Bologna, CLUEB, 1991
- Giannoli G., Gianquinto A., Negri A., *Introduzione alle metodologie della scienza*, Roma, Bagatto Libri, 1992
- Giannoli G., Gianquinto A., "On meaningful signals", *Dialectica*, vol. 45 (4), 1992, pp. 255-271
- Gianquinto A., "La morte della grande utopia", *Tempo presente*, n. 147-148, 1993
- Gianquinto A., "Uguaglianza e libertà alla base del garantismo e dei confini della liceità", *Tempo presente*, n. 160, 1994 (Forum la politica e l'Università nella Seconda Repubblica)
- Gianquinto A., "Libertà e costituzione o del garantismo attivo", *Democrazia e diritto*, n. 4-94 1-95, 1995
- Gianquinto A., "Riflessioni sull'arte e la poesia in particolare", *Il Cannocchiale*, 1, 1996, pp.315-349
- Gianquinto A., "Strutturalismo e lessicalismo. L'estensione del linguaggio", *Il Cannocchiale*, 1, 1997pp. 157-183
- Gianquinto A., "Il sessantotto. Riflessioni critiche", *Tempo presente*, 205-206, 1998
- Gianquinto A., "Carteggio Gianquinto-Sbordoni (Maggio 1997)", *Testo e Senso*, 1 (1998), pp. 154-162
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/32>]
- Gianquinto A., "Interazioni semantiche e sintattiche. Intermedialità e paragone delle arti", *Testo e Senso*, 1 (1998), pp. 13-26 [<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/32>]

- Gianquinto A., "Intervista di Alberto Gianquinto a Ennio Calabria", *Testo e Senso*, 1 (1998) , pp. 141-153 [https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/16]
- Gianquinto A., "Che cosa fa essere poesia", *Testo e Senso*, 2 (1999), pp. 9-13 [https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/57]
- Gianquinto A., "Carteggio Gianquinto-Sbordoni (Ottobre 1998)", *Testo e Senso*, 2 (1999) , pp. 145-158 [https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/56]
- Gianquinto A., "La nuova figurazione di Ennio Calabria", *Testo e Senso*, 2 (1999) , pp. 159-161 [https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/64]
- Gianquinto A., "È possibile una teoria dell'etica?", *Il Cannocchiale*, 1, 2000, pp. 139 e sgg. [https://www.yumpu.com/it/document/view/14969343/scarica-il-documento-alberto-gianquinto]
- Gianquinto A., "Iconologia e iconografia nell'arte contemporanea", *Sincronie*, VII, 2000
- Gianquinto A., "Ma è possibile ancora una filosofia?", *Il Cannocchiale*, 2, 2001, pp. 113 e sgg.,
- Gianquinto A., "Traducibilità e comparativismo", *Sincronie*, X, 2001
- Gianquinto A., *Codici e interazioni semantico-sintattiche* in AA. VV., *Il pensiero e l'immagine*, a cura di L. Piccioni-R. Viti Cavaliere, Roma, Edizioni Associate, 2001, pp. 272-298.
- Gianquinto A., Mitrano I, Rendina C., Tonelli M., *Ennio Calabria – La forma cerca forma (Contributo critico)*, Bologna, Randelli Editore, 2002
- Gianquinto A., "Ma già ieri", *Testo e Senso*, 4-5, *Giuseppe Gigliozzi: la Fondazione dell'Informatica applicata al testo letterario*, Roma, EuRoma, 2002, pp. 69-101 [https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/320]
- Gianquinto A., "Storia, scienza e creatività", *Il Cannocchiale*, 1, 2003, pp. 113 e sgg.
- Gianquinto A., "Considerazioni sulle note critiche di Lothar Knapp", *Testo e Senso*, 6 (2005) [https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/90]
- Gianquinto A., "Ennio Calabria e Mimmo Nobile", *Testo e Senso*, 6 (2005) [https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/97]
- Gianquinto A., "Godwin Ekhard", *Testo e Senso*, 6 (2005) [https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/98]
- Gianquinto A., "Egemonia e violenza in Gramsci e Benjamin", *Il Cannocchiale*, 2, 2006, pp. 55 e sgg. (Relazione discussa il 21 gennaio 2005 nel Seminario "In campo aperto" organizzato dall'International Gramsci Society Italia) [già in https://www.igsitalia.org/seminari/in-campo-aperto/265-egemonia-e-violenza-in-gramsci-e-benjamin]
- Gianquinto A., "Geopédie. Corno d'Africa", *Testo e Senso*, 7 (2006) [https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/106] [già in www.albertogianquinto.it XXIII edizione premio città di Roma per la poesia, 31.10.2002]
- Gianquinto A., "Carlo Cattaneo. Alta letteratura contro l'implosione dei contenuti", *Testo e Senso*, 7 (2006) [https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/105]
- Gianquinto A., "Presentazione di Roberto Herlitzka", *Testo e Senso*, 7 (2006) [https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/108]
- Gianquinto A., "Codici e interazioni semantico-sintattiche. Nuova edizione", *Testo e Senso*, 8 (2007) [https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/129]

- Gianquinto A., "La Nuova Scuola Romana. I sei artisti di via degli Ausoni", *Testo e Senso*, 8 (2007)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/131>]
- Gianquinto A., "Sulla metodologia della storiografia in Max Weber", *Testo e Senso*, 8 (2007)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/147>]
- Gianquinto A., "Violenza e senso della storia", *Testo e Senso*, 8 (2007)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/141>]
- Gianquinto A., "A proposito di Rainer Maria Rilke", *Testo e Senso*, 9 (2008)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/167>]
- Gianquinto A., "Ancora su 'Alcune questioni di poetica'", *Testo e Senso*, 9 (2008)
- Gianquinto A., "L'Insoddisfazione: Otto domande sulla poesia", *Testo e Senso*, 9 (2008)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/168>]
- Gianquinto A., "Recensione a Rilke, Elegie duinesi", *Testo e Senso*, 9 (2008)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/170>]
- Gianquinto A., "A proposito della Storia", *Testo e Senso*, 10 (2009)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/198>]
- Gianquinto A., "Introduzione alle Filastrocche un po' tocche di Barbagianni", *Testo e Senso*, 10 (2009)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/199>]
- Gianquinto A., "L'arte di Calabria impone un rinnovamento della critica", *Testo e Senso*, 10 (2009)
- Gianquinto A., "Mutazioni. Su Boris Porena", *Testo e Senso*, 10 (2009)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/197>]
- Gianquinto A., "Ancora sul senso della storia. Sintesi. Interventi e risposte", *Testo e Senso*, 11 (2010)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/46>]
- Gianquinto A., "Arte e scienza", *Testo e Senso*, 11 (2010)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/39>]
- Gianquinto A., "Rappresentazione" e alcune ipotesi connesse", *Teorie e Modelli*, 2-3, 2010, pp. 211 e sgg.
- Gianquinto A., "Sulla poesia di Salvatore Martino, riflessioni critiche", *Testo e Senso*, 11 (2010)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/26>]
- Gianquinto A., "La struttura del linguaggio figurativo", *Testo e Senso*, 12 (2011)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/8>]
- Gianquinto A., "Mezzaluna fertile", *Consecutio Rerum*, I, 2011
[<http://www.consecutio.org/2011/05/mezzaluna-fertile-alberto-gianquinto/>]
- Gianquinto A., "Alessandro Sbordoni. Musica come 'fare'. Oltre la tradizione aprioristica delle regole compositive", *In tempo*, 13 (2012) [anche in *Testo e Senso*, 15 (2014):
<https://testoesenso.it/index.php/testoesensoarticle/view/298>]
- Gianquinto A., "Su Boris Porena", *Testo e Senso*, 13 (2012)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/224>]
- Gianquinto A., "Sulla struttura del linguaggio sonoro", *Testo e Senso*, 13 (2012)
[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/225>]
- Gianquinto A., "Vespignani a dieci anni dalla sua scomparsa. Anima mundi e visione dell'intimo", *Testo e Senso*, 13 (2012)

[<https://testoesenso.it/index.php/testoesenso/article/view/223>]

Gianquinto A., "Riflessioni sull'opera attorno al chiacchiericcio sulla morte, di Ennio Calabria.", *In tempo*, 2013

(c) Altri testi e "materiale grigio":

Gianquinto A., "Ragazzo Rosso. (Orazione in morte di Giancarlo Pajetta: 13 sett. 1990)", Dattiloscritto, settembre 1990, pp. 2 (Presso Archivio Mordenti)

Gianquinto A., "Dalle Terre dell'Utopia", Dattiloscritto, s.d., (1992?), pp. 41 (Presso Archivio Mordenti)

Gianquinto A., "Auftauchen am Saum", Dattiloscritto con traduzione originale manoscritta, 1993, p 1, (con busta "Per controllo traduzione", Presso Archivio Mordenti)

Gianquinto A., "Pluralità di regole. Considerazioni e proposte a partire dalla legge elettorale", *Democrazia e diritto*, 1995 (estratto con titolo "Comunicazione di Alberto Gianquinto all'Assemblea annuale dell'Associazione CRS sul tema Sviluppare la democrazia, riformare la Costituzione", Roma, 9-10 novembre 1995; presso Archivio Obert)

Gianquinto A., "Un balzo nella musica", pubblicato nell'opuscolo di un concerto per i 50 anni della società aquilana dei concerti 'B. Barattelli', 1996

Gianquinto A., Programma di sala di "Zodiaco, un gioco di parole e suoni. Serata in onore di Alberto Gianquinto, organizzata da Colleghi, amici, allievi della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tor Vergata", Roma, On/Off, s. d. (1997)

Gianquinto A., "Zodiaco", Dattiloscritto, s.d. (1997), pp. 26 (Presso Archivio Mordenti)

Gianquinto A., Programma di sala di "Terre dell'Utopia", azione intermediale dal poemetto *Delle Terre dell'Utopia*, prima esecuzione assoluta, all'Acquario Romano, Roma 5 Dicembre 1997, Roma, Stampa Sted, 1997 (Con bozzetto di Ennio Calabria)

Gianquinto A., "Razionalità o aleatorità delle rivoluzioni?", *Osservatorio*, 8 Marzo 2000 (fotocopia Presso Archivio Obert)

Gianquinto A., "Gorbacev e le libertà borghesi", *Il manifesto*, s.d. (fotocopia Presso Archivio Obert)

Gianquinto A., "Nel regno del capricorno, con intervista ad Alberto Gianquinto di Angelo G. Sabatini", s.d. (fotocopia Presso Archivio Obert)