



## Contro le egemonie. Leonardo La Puma tra intellettualità, filosofia civile e buon governo

ALESSANDRO ARIENZO<sup>1</sup>

### 1. Il Novecento post-intellettuale e noi

Sono note le tesi con cui nel 1992, pochi anni dopo la fine della Guerra Fredda, Francis Fukuyama associava alla fine del millennio anche la fine della storia (Fukujama 1992). Non qualsiasi storia, ma quella dimensione progressiva e destinale che aveva accompagnato tutta la modernità e che, nella sua fase terminale, aveva assunto la forma kojèviana della lotta a morte tra liberal-democrazie e socialismi reali. Oggi siamo forse al termine anche di quella fase egemonica del globalismo liberal-democratico che dalla fine del blocco sovietico ci ha accompagnato fino ai primi anni del nuovo millennio, tra terrorismi, nuovi conflitti e crisi economiche e politiche (Kojève 1947). E se in quella fase storica gli intellettuali hanno svolto una funzione civile e politica tentando di elaborare visioni complessive del mondo con dirette ricadute sulla politica e sui suoi attori, in un *verste* di coscienza critica pubblica ma anche di partecipanti attivi nella lotta politica, oggi sembra che l'intellettuale generale, oltre che quello organico, siano scomparsi – fatte eccezioni peraltro riconducibili a quelle generazioni che ancora si sono formate nell'orizzonte culturale del secondo Novecento. Una trasformazione profonda che richiama condizioni di contesto storico, trasformazioni radicali nelle forme sociali della produzione che tendono sempre più a segmentare i processi della valorizzazione, a specializzare gli orizzonti scientifici e culturali, a mediatizzare la comunicazione pubblica. In generale, siamo forse in un'epoca storica di radicale cambiamento e probabilmente di transizione culturale (ma verso cosa?) nella quale mancano, dopo la fine dei grandi orizzonti valoriali del secondo Novecento, visioni del mondo che abbiano la pretesa di dare una sintesi generale. Quali categorie abbiamo infatti oggi per leggere, interpretare ed eventualmente cambiare il mondo? Qual è, in altri termini, il ruolo di un pensiero che si vuole critico in una fase post-ideologica? Dimensione critica e autonomia di un pensiero generale si collocano forse nel solco di una lunga tradizione illuministica e ancora, profondamente, umanistica, che oggi appare in crisi. Il nostro tempo, non più solo post-moderno, ma

---

<sup>1</sup> Professore associato di Storia delle dottrine politiche. Dipartimento di Studi Umanistici, Università "Federico II" di Napoli.

addirittura post-umano, mette in discussione non solo il senso storico che ci ha fino ad oggi accompagnato, ma la centralità stessa dell'uomo e la sua relazione col/nel mondo.<sup>2</sup>Intorno a questi temi – senza certamente la pretesa di offrire indicazioni – vorrei interrogare alcuni degli studi di Leonardo La Puma, e il suo profilo di intellettuale civile, che nei molti temi che sono stati oggetto delle sue ricerche ha sempre mostrato una peculiare attenzione al ruolo degli intellettuali. Questa è forse la sfida che ha attraversato tutto il suo impegno di studioso, e che si è probabilmente realizzato appieno nel rapporto diretto tra la ricerca storica e filosofica e la politica praticata come governo e amministrazione della cosa pubblica, nella quale è stato lungamente impegnato.

Il tema e il ruolo dell'intellettuale sono centrali nella produzione scientifica di Leonardo La Puma, particolarmente nei saggi che lui dedica ad alcuni passaggi storici e storiografici che sono al cuore del Novecento. Non posso non menzionare, in primissimo luogo, la raccolta di studi dedicata al ruolo degli intellettuali nella guerra di Spagna ( La Puma & Vertone 1988). Quindi quella intitolata *Contro le egemonie: percorsi della cultura politica tra Ottocento e Novecento* (2004) che in maniera particolare in alcuni dei suoi contributi offre una serie di indicazioni importanti per una storia dell'intellettualità italiana del Novecento (La Puma 2004a). Ma in fondo tutta la sua produzione scientifica, si pensi ai contributi intorno alle figure di Pierre Leroux, Giuseppe Mazzini, Felice Balbo<sup>3</sup>, Giuseppe Capograssi, lo stesso Francesco Antonio Astore e il pensiero politico meridionale – da Filangieri a Pagano, a Russo – è una riflessione intorno alla figura dell'intellettuale e al ruolo emancipativo del sapere e della cultura.

Se il “Secolo Breve”, l'età degli “estremismi”, aveva assegnato all'intellettuale una funzione eminentemente egemonica o contro-egemonica, secondo Leonardo La Puma è stata in fondo proprio questa caratterizzazione a rappresentare il limite di quella funzione pubblica del sapere che l'era dell'attivazione di massa, e delle masse, aveva delineato (Hobsbawn 1994). Non a caso, allora, il titolo “contro le egemonie” nella sua raccolta del 2004, sia perché i contributi sono dedicati a indagare momenti di emergenza di percorsi culturali che si presentano in opposizione a posizioni stabilite e affermate (egemoniche), sia perché nella dimensione contro-egemonica di questi percorsi, nella fase della rottura innovativa, emerge un istanza di libertà e autonomia critica del pensiero che, appare evidente nell'opera di La Puma, deve essere salvaguardata in quanto propria dell'uomo. Per questa ragione è su due dei contributi presenti in questa raccolta che vorrei soffermarmi in particolare, per i risvolti ampi e variegati che mostrano e per il confronto diretto che stabiliscono con alcuni dei più importanti momenti storici del Novecento italiano; momenti che offrono indicazioni storiche ben più ampie e, se non generalizzabili, sicuramente utili a comprendere le ragioni

---

<sup>2</sup> Tanto, infatti, è accaduto nei decenni che vanno dalla pubblicazione di Jean-François Lyotard, *La conditione postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Editions de Minuit (tr. it. Feltrinelli, 1981) al volume di Rosi Braidotti, *The Posthuman*, New Jersey, Wiley, 2013 (tr. it. DeriveApprodi, 2014).

<sup>3</sup> F. Balbo, *Marxismo, uno solo*, “Il Politecnico”, n.24 (26 marzo 1945). Su Balbo si vedano le brevi note di L. La Puma, *Appunti (e spunti) su Felice Balbo*, in Id., *Contro le Egemonie*, pp.133-137 e *Le Idee di Felice Balbo*, “Studi Storici”, Anno 22, No. 1 (Jan. - Mar., 1981), pp. 209-212.

del lento declino ancora ai nostri giorni di un certo tipo di intellettualità che, pur con radici storiche lunghissime, ha segnato tutto il secondo Novecento. Vorrei allora partire dallo studio che egli dedica al farsi egemonico del fascismo in alcuni suoi momenti più innovativi (il futurismo in particolare). Attraverso una promessa di rinnovamento di una cultura politica italiana – vecchia, retriva, decrepita, orientata al passato, il fascismo si presenta come una cultura “contro-egemonica” prima di farsi reazione e blocco conservativo. Non dissimile è l’itinerario seguito in tutta la seconda metà del secolo, dalla fine della guerra fino almeno agli anni ’80, dalla cultura politica comunista che, capace di imporsi egemonicamente esaltando la sua capacità di trasformazione radicale del presente, finisce per assumere una postura auto-conservatrice, pian piano allontanando da sé alcune tra le esperienze più interessanti della produzione culturale italiana. Le vicende che accompagnano la nascita e l’esaurirsi di una rivista come *Il Politecnico* mostrano bene – tra le altre – questo itinerario.

Se osservate con uno sguardo di più lungo periodo, che dalle pieghe della tarda modernità giunge all’oggi, questa serie di tensioni egemonizzanti e contro-egemonizzanti ben ricostruite dagli studi di Leonardo La Puma si presentano come elementi tipici di quel secolo breve variamente segnato da paradigmi ideologici alternativi e conflittuali. Almeno fino al momento in cui la fine della storia mostra il fallimento di una aspirazione tutta moderna alla rivoluzione, alla trasformazione radicale dell’esistente ai fini della realizzazione di un mondo nuovo. Una fine che non è tanto il fallimento del fatto storico della Rivoluzione, quanto la fine di un soggetto, di una soggettivazione rivoluzionaria, che dalle grandi rivolte seicentesche, attraverso le rivoluzioni moderne per eccellenza (quella Americana e quella Francese), accompagnano i moti ottocenteschi, le stagioni risorgimentali e i percorsi di costruzione nazionale, quindi le grandi utopie (e i drammi) del Novecento, per arrivare fino alle sue ultime propaggini: tra gli anni ’60 e ’70 del Novecento.

In Leonardo La Puma, questo orizzonte i problemi appare innanzitutto in un quadro prospettico e metodologico che (nel dialogo con la filosofia) deve definire un rapporto diverso tra cultura e politica. Questo orizzonte si declina come una riflessione sul problema del soggetto politico – la classe, il partito, la nazione, lo stesso intellettuale – che trova forse solo “fuori dal pensiero”, o se si vuole nel suo farsi incarnato, una parziale, precaria ma necessaria soluzione: quella dell’intellettuale che è anche buon cittadino, uomo politico e amministratore della cosa pubblica. Ecco perché vorrei mettere in risalto una pratica dello studio e della ricerca che è essa stessa intellettuale e civile. E vorrei mettere in evidenza le ragioni per le quali ritengo che questo itinerario acquisti un suo senso pieno solo se collocato, perché agito, in un una scena intellettuale, una filosofia civile, come forma di vita.

## **2. Futurismo fascista, passatismo futurista**

Il primo dei contributi sui quali intendo soffermarmi è dedicato a quella straordinaria esperienza artistica, e politica, che è stata per l’Italia e l’Europa di primo Novecento il futurismo (La Puma 2004b) Una esperienza però controversa, attraversata e segnata da “suggestioni culturali e pulsioni politiche” che possono

apparire contraddittorie tanto quanto sono epocali e di rottura. Indicativa di questa complessità è la difficoltà nel dibattito pubblico di ricomprendere in un unico giudizio la radicalità comunicativa dell'arte futurista, il suo cogliere il nuovo che il ferro e il fuoco della società industriale promettevano, e i caratteri talvolta socialmente e politicamente reazionari. Come interpretare allora il carattere rivoluzionario del futurismo e la dimensione propria di uno sforzo intellettuale teso a prefigurare l'avvenire; come interpretare il tentativo di farsi egemonico nel contesto culturale fascista? Quale elemento qualificante il futurismo La Puma mette in risalto il suo imporsi come esperienza artistica integrale, e quindi rivoluzionaria, in quanto aspirazione a farsi "forma di vita". Una forma di vita che non poteva che darsi, nel suo nascere, come un "altro" artistico connesso ad un "altro" vitale. Credo valga allora la pena ricostruire i nuclei di questa lettura che, non a caso, prende avvio la cesura tra Giovanni Papini e il movimento futurista che prende avvio al Teatro Costanzi di Roma nel 1913. La denuncia del vecchiume professorale e decrepito della cultura italiana, tutta tesa alla contemplazione del passato, fatta da Papini non solo riecheggia le parole di Tommaso Marinetti che, nel 1909, aveva lanciato il movimento, ma esprime tutto lo spirito di un tempo lacerato tra una cultura ancora largamente tradizionale e una sempre più rapida e feroce modernizzazione industriale e tecnologica. Una modernizzazione che si avviava a trasformare la società nel suo complesso (Papini 1913). Ed ecco che il Partito Politico Futurista fondato da Marinetti nel 1918, le cui radici politiche sono nel sindacalismo rivoluzionario, confluisce nel 1920 nei Fasci Italiani di Combattimento. Dall'orizzonte mussoliniano se ne distaccherà lentamente, sia perché questo aveva le originali pregiudiziali antimonarchiche e anticlericali, sia perché il "socialismo nazionale" del Duce appariva sempre più conservatore e borghese. Eppure Marinetti e pochi altri conserveranno, anche dopo il 1922, un rapporto organico e diretto col fascismo.

Uno spirito del tempo in sostanza, perché: «in Europa, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del XX secolo, è l'azione generale e simultanea degli intellettuali diretta contro quel tipo di cultura che essi definivano indifferentemente 'materialismo', 'meccanicismo', 'naturalismo'. È in poche parole la rivolta contro la ragione: dal pragmatismo magico (di origini americane) a Bergson, da Stirner a Nietzsche, a Freud». (La Puma 2004 b, p. 78). Questo orizzonte culturale e filosofico prende le mosse da una radicale critica al pragmatismo, ridottosi a sapere classificatorio, dogmatico e universalizzante. Un sapere ormai rigido e statico, sempre più formalizzante, che non poteva rispondere alle ansie e alla propensione verso il nuovo di generazioni che si affacciavano al nuovo secolo "col ferro e con l'industria" ed esaltando la dimensione performativa, se si vuole anche irrazionale e vitalistica, del gesto, della forza, della volontà. Eppure, proprio per questi tratti culturali e filosofici inediti, nella cultura europea queste giovani generazioni sembravano distaccarsi anche dall'orizzonte repubblicano e democratico, per lasciarsi sedurre verso prospettive immediatamente "rivoluzionarie" – anche laddove queste finivano per assumere pieghe reazionarie come, nel caso italiano, col fascismo. Certamente, all'anti-tradizionalismo che emerge con forza nelle molteplici forme artistiche, culturali e filosofiche che accomunano le generazioni a cavallo tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX si affianca – esemplare l'arte di Boccioni – la rappresentazione

netta di uno scarto tecnologico, che permea quell'esaltazione di un rinnovamento fatto di "potenza", velocità, acciaio e "elettricità".

Nel contesto italiano, la crisi culturale del positivismo – ma anche a quella del marxismo – lasciavano peraltro il campo libero per l'affermarsi dell'idealismo – o crociano, o gentiliano. Nel contempo, la crisi politica del giolittismo prendeva le forme della corruzione e della spregiudicatezza. Il futurismo e i suoi protagonisti incarnavano bene le nuove figure di intellettuali che dall'arte alla filosofia, dall'industria alla politica esprimevano innanzitutto «una concezione o interpretazione della vita, e perciò, a suo modo, una filosofia»<sup>3</sup> (Croce 1928, p. 236). Forse proprio questo elemento giustifica, secondo Leonardo La Puma, un'avventura intellettuale segnata dal culto della retorica, della polemica e della "confutazione superficiale" delle prospettive classiche. Non è in sostanza nella coerenza teoretica che dobbiamo cercare il significato del fenomeno culturale futurista. Piuttosto, nello sforzo di gettare le basi di una cultura popolare (non a caso le prime favorevoli letture di Gramsci secondo cui i futuristi sarebbero «la reazione all'assenza di un carattere popolare della cultura in Italia») (Gramsci 1975, p. 935). Questa avventura si presenta, paradossalmente, come una fenice che emerge dalle ceneri della massa e del popolo; modello di ideale aristocratico intellettuale ben lontano dall'ideale populistico e nazionalistico che sarà poi propriamente fascista. In questo senso sì, il rifiuto della democrazia e del riformismo e l'esaltazione dell'aspetto creativo e intuizionistico della lotta rivoluzionaria. Del resto, l'arte è vita, e l'«Arte non può che essere violenza, crudeltà ed ingiustizia» (Marinetti 1968), il *polemos* diviene il fatto sociale fondamentale della vita dell'uomo, occasione di rinnovamento vitalistico delle forze. Peccato che nella retorica esaltante del rinnovamento, il *polemos* finisce per essere ridotto alla guerra e si scontrerà, e scontrerà, la tanato-politica delle trincee e del gas nervino. In tal senso, secondo il futurismo: «la radice della crisi dell'uomo non era vista, per dirla col Marx giovane, nell'uomo stesso e non in questo, quindi, la si cercava, ché anzi l'umano, apparentemente privilegiato e divinizzato da un empito prometeico, ma di fatto sommerso dal furore tecnologico e dall'ideamito della macchina, veniva irrazionalisticamente svalutato» (La Puma 2014b). E allora uno sforzo di cogliere e praticare la "vita" è al cuore del futurismo, intesa come materia in movimento, energia debordante e forze in contrasto, guerra e lotta esistenziale, continuo rinnovamento ed eccedenza (*la vie déborde l'intelligence*).

Certamente, nel tentativo di darne una lettura complessiva – in quanto fenomeno intellettuale complesso e a suo modo organico – Leonardo La Puma segnala come si debba necessariamente partire dalla differenza tra i due fondamentali momenti dell'esperienza futurista, innanzitutto la sua fondazione (il 1909), quindi la torsione peculiare che il movimento assume attraverso l'influenza di Papini tra il 1913 e il 1914 e l'esperienza della rivista *Lacerba*. In particolare, per il rilievo e lo spessore filosofico di Papini che non si trova in Marinetti o in altri esponenti del movimento, e per lo sforzo del primo di comporre – attraverso il futurismo – una vera e propria visione del mondo in cui le dimensioni vitalistica e polemologica divengono il perno di una "metapolitica" che rende comprensibili, tanto secondo De Maria quanto secondo lo stesso La Puma, l'adesione al

fascismo nel solco di una visione destinale della “razza italica”.<sup>7</sup> (De Maria 1968). Una visione che integra elementi filosofici diversi: certamente Nietzsche, sebbene letto in una chiave neodarwinista e vitalistica ed epurato dalla sua radice classicheggiante; quindi Sorel, Bergson (ma anche questo prima riletto e fatto proprio, quindi ripudiato in un furore iconoclasta che su soprattutto di Marinetti). E che nell’operazione politico-ideologica papiniana e prezzoliniana rappresentata da *Lacerba* – una vera e propria scalata al movimento futurista – trovano una sintesi “sistematica”: il futurismo è allora presentato come esplicitamente come avanguardia intellettuale, l’unica esistente in Italia, in lotta contro la chiusura passatista della cultura italica del momento. Il prezzo in gioco è alto, da un lato “il crepuscolo dei filosofi”, dall’altro il rilancio demiurgico e palingenetico di una nuova e inedita “gaia scienza” capace di sottomettere il futuro. Quali gli esiti di questo sforzo egemonico? Il fallimento intellettuale che porterà Papini tra le braccia del cattolicesimo e farà confluire il futurismo nel fascismo. Eppure, come ci ricorda La Puma: «Papini, se non altro aveva compreso, e non solo per smanie egemoniche, la “questione futurista”, che è la questione di ogni empirismo destinato a fallire senza il supporto e il rapporto dialettico col fondamento teorico. Ma né lui, né forse altri, in quell’Italia culturalmente caotica, seppur viva, avevano le capacità per operare una tale sintesi». (La Puma 2014b). Ecco allora il nuovo scoprirsi reattivo, e farsi quindi forma di vita reattiva e conservativa perché incapace di darsi un effettivo progetto, un fondamento culturale e intellettuale autonomo e critico.

### **3. Elio Vittorini: umanesimo e intellettualità eretica**

In *Umanesimo e marxismo in Vittorini e “Il Politecnico”*<sup>9</sup> (La Puma 2014c). La Puma si sofferma su un percorso differente di costruzione intellettuale e di direzione politica, offerta da un nucleo, seppur ristretto, di intellettuali. In un contesto ancora diverso di ricostruzione civile ma anche segnato dagli sforzi di costruzione di un nuovo orizzonte egemonico: quello che da lì a poco riuscirà a costruire il Partito Comunista. Sicuramente una egemonia intellettuale mai compiuta e sempre parziale; ma in alcune importanti fasi della storia italiana il PCI riuscirà effettivamente ad esercitare una direzione ampia delle *élites* culturali italiane. Eppure, la storia di questa lenta affermazione si associa ad un pluralismo di posizioni e visioni che assumeranno anche esplicite forme di dissidenza, in qualche caso interna all’orizzonte del partito, in altri casi sono dissidenze che finiranno per collocarsi all’esterno del PCI. Esempari di queste tensioni sono i casi del Gruppo Gramsci nei primi anni Cinquanta a Napoli,<sup>10</sup> (Monti 2017), quindi il caso della rivista *Il Politecnico*, e la figura di Elio Vittorini, su cui La Puma si è soffermato. È un contesto intellettuale in cui la prospettiva vittoriosa della Resistenza e della liberazione prometteva una più complessiva ricostruzione del paese, sulla base di uno sforzo esistenziale di costruzione di un orizzonte nuovo. Come scrive La Puma, per quanto concerne la rivista *Il Politecnico* – e i suoi artefici – questi erano guidati dalla necessità e dall’urgenza: «di dare vita a un uomo nuovo mediante una nuova cultura; e di individuare, sia pure per linee molto generali e schematiche, ma non per questo prive di fondamento, il carattere precipuo di questa cultura nel suo essere non più consolatoria, ma finalizzata alla

felicità umana» (La Puma 2014c). È in questo spirito del tempo che si svolge la complessa vicenda del *Politecnico*, una rivista che nasce dalle prospettive sicuramente diverse del lavoro politico-intellettuale svolto dal Partito, e dall'impegno intellettuale e civile di Vittorini. Sue prospettive diverse forse fin dall'origine, certamente non omogenee nei principi di partenza anche se, almeno in una prima fase, comuni negli obiettivi. Eppure, se per il PCI la rivista aveva una funzione di diffusione e disseminazione di una specifica prospettiva politica, seppure aperta nelle interlocuzioni, in Vittorini era soprattutto quell'afflato ideale e profondamente umanistico di ricerca della verità che orientava il lavoro culturale che andava prospettando nel *Politecnico*. Due prospettive solo parzialmente compatibili e che, in fondo, ci permettono di far risaltare quello iato strutturale tra politica e cultura; la prima, orientata alla costruzione nelle condizioni date di un futuro possibile, la seconda, vincolata alla relativa autonomia di uno sforzo di ricerca del vero, in quanto in esso può esservi di autonomo dal fatto. In questa divergenza si trova la ragione del velletarismo – secondo La Puma – della prospettiva del Vittorini: convinto che la cultura possa senza alcuna mediazione condizionare la politica e incidere sul pubblico. Del resto, siamo in una fase storica segnata dalla supremazia delle organizzazioni politiche di massa e dalla loro capacità di incarnare e prospettare orizzonti valoriali e ideali forti, e di orientare il conflitto tra questi. Si trattava di costruire il futuro sulle macerie del passato, di dare vita ad un uomo nuovo e, in fondo di dotarsi di quegli strumenti culturali necessari a configurare una visione del mondo che potesse essere e farsi egemonia. Nel *Politecnico* si muovono una vera e propria filosofia della felicità umana, e una interrogazione pratica sul ruolo dell'intellettuale in un rapporto tra cultura e politica, tra uso pubblico della ragione e le necessità di una politica che è costruzione e pratica di una prospettiva egemonica. Certo è che, almeno nei primi numeri, la necessità di reagire alla morte "culturale" dell'uomo rappresentata dal fascismo, e la prospettiva di dare vita a qualcosa di nuovo operano facendo convergere le istanze del PCI e le visioni di Vittorini. In questa prospettiva la cultura si presenta come quella opzione tutta umanistica che deve operare in profondità contro un fascismo – inteso come la negazione dell'umano, della sua sofferenza, del suo essere asservito – di cui la società italiana è ancora profondamente impregnata. Una cultura, tuttavia, come è chiaramente rappresentato dal titolo della rivista, deve sapersi occupare del pane e del lavoro. In Vittorini era però chiaro che questo orizzonte richiedesse anche un qualche ripensamento del marxismo, per dare una nuova e diversa centralità alla persona. Si trattava, insomma, se non di negare, certamente di rimodellare quella distinzione tra struttura economica e sovrastruttura politico-sociale che rischiava di negare, nelle sue rigidità, il proprio dell'uomo e della sua libertà di produrre e fare la storia. Oltre il marxismo, anche se non contro Marx per il quale se non si può negare che «nella produzione sociale dell'esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali» (K. Marx 1867) la storia resta tuttavia il regno della libertà. Sebbene le condizioni che gli uomini si trovano dinnanzi non siano mai arbitrarie, esse non sono però neppure necessitanti. (Su questo tema trovo molto utile la lettura di Mezzara 2014). Il

problema della storia, in contrapposizione allo scientismo economicistico della teoria del valore e delle sue determinazioni, è allora il secondo tema intorno al quale Vittorini ritiene di poter ripensare il marxismo. Dal quale ne discende il terzo, essenziale e fondamentale, il contrasto con una immagine deterministica del destino dell'uomo per rivendicare la sostanziale e profonda libertà che l'umano incarna. Vittorini era insomma consapevole, pur nella scelta convinta di adesione alla prospettiva comunista, del pericolo che il processo di costruzione di una egemonia culturale e politica potesse ribaltarsi nell'egemonia di una politica che poteva ridurre la cultura a suo strumento. Del resto, come sottolinea La Puma, «se il carattere specifico della cultura è nel suo essere 'umana' e se l'umanità, e la sua storia e il suo destino sono un fatto strettamente 'culturale', diventa chiaro per Vittorini come la cultura in sé non possa più essere intesa e praticata come 'mezzo'». (La Puma 2014c). Certo, lo studioso sottolinea come questa tendenza vittoriniana fosse forse in contraddizione con le istanze espresse "dalla classe operaia", in altri termini dal PCI, e che essa rappresentasse più una momentanea risposta alla degenerazione antiumanistica del fascismo che una spinta culturale rispondente alle necessità di sviluppo di una coscienza di classe. E quindi una prospettiva tesa alla rinascita e alla rigenerazione dell'umano che se pure prendeva a riferimento alcune pagine marxiane dell'*Ideologia tedesca* e dei *Manoscritti economico-filosofici*, certamente strideva con l'orizzonte culturale del partito. (E non è di poco conto l'osservazione che Vittorini non avesse che una conoscenza abbastanza generica delle opere marxiane, se non forse per quelle più marcatamente storiche e filosofiche e che, in fondo, anche i Quaderni del carcere di Gramsci non saranno che pubblicate tra il 1948 e il 1951). In questo orizzonte ideale Vittorini introduce tuttavia campi di dibattito e ricerca ancora inediti per quegli anni: in primo luogo la psicoanalisi, in uno dei primi tentativi di gettare un ponte col marxismo, quindi la fisica (in particolare Einstein e la teoria della relatività), ma anche l'esistenzialismo, il surrealismo, Cattaneo e il suo "illuminismo", e non a caso quel pragmatismo tanto osteggiato dai futuristi e dalla cultura fascista. Eppure: «l'apertura del "Politecnico" ad altre correnti filosofiche, alcune delle quali, come l'esistenzialismo, tentavano anch'esse un incontro col marxismo, non converge con l'ipotesi culturale togliattiana dell'esistenza di una vita italiana al comunismo, sulla quale la politica culturale del partito comunista contava di coagulare, come in effetti avvenne, l'attenzione degli intellettuali». <sup>16</sup> (La Puma 2014c). Un dato storico che non può essere negato, ma che resta comunque condizionato da un certo "velleitarismo" e soprattutto un fraintendimento sul ruolo del marxismo come scienza politica che proprio Felice Balbo (1945) gli obietterà dalle stesse pagine de *Il Politecnico*.<sup>17</sup> (La Puma 2014d). E un giudizio su cui lo stesso La Puma in fondo concorda, nel giudicare la posizione di Vittorini segnata da una scarsa chiarezza di analisi e di indicazione degli strumenti teorico-pratici da parte dell'intellettuale siciliano, e tutta tesa a rivendicare una piena indipendenza della cultura e una lettura del marxismo come generica ricerca della verità. Una posizione insomma eretica, profondamente umana, "inattuale" ed a tratti ambigua, ma che rispecchiava l'ambiguità dello stesso PCI e della linea culturale togliattiana. Una tensione, tuttavia, che nella interpretazione di La Puma, avrebbe segnato (e sicuramente segna ancora) i continui sforzi di ripensamento del marxismo italiano e europeo.



#### 4. Filosofia civile e intellettualità pratica

Anche solo un rapido attraversamento come quello che necessariamente ho dovuto fare in alcuni degli studi di Leonardo La Puma consente di mettere in risalto quanto il rapporto tra cultura e politica e la funzione politico-culturale dell'intellettuale sia stato un terreno di scontro decisivo nel Novecento. E non solo sul piano dell'analisi della relazione da costruire tra i grandi soggetti di massa e la funzione culturale di quegli intellettuali più o meno a loro organici. Esso è stato, in effetti, uno scontro tra corpi e soggettività, tra forme di vita, in una trama complessa fatta di rapporti di forze, forme sociali di produzione (anche culturale), orizzonti ideali e di discorso. L'intellettuale non poteva non essere partigiano, ossia prendere parte e posizione nella trama dei conflitti e delle parti in conflitto. Letti alla luce dei "fallimenti" e delle incrinature tra politica e cultura, negli studi di La Puma affiora non solo il fallimento dell'intellettuale impegnato, magari organico a un progetto politico, ma anche un più complessivo indebolirsi di quel soggetto rivoluzionario<sup>4</sup> che ha attraversato tutta la modernità fino alle soglie del suo farsi post-moderno: le sue istanze di emancipazione (in primo luogo eguaglianza e libertà) – e si veda l'attenzione che egli ha dedicato alla figura di Francesco Antonio Astore (Astore 2003) – quindi il vuoto e quel "Socialismo sconfitto" dalla storia risorgimentale e unitaria (La Puma 1994). Ma ancora i drammi delle pure avanzatissime esperienze artistiche e culturali, come quella del futurismo, che in breve tempo si convertono in reazione e in conservazione, dopo essersi presentate come contro-cultura e afflato rivoluzionario. A questa crisi si affianca, oggi, quella della figura stessa dell'intellettuale. Non solo di quella dell'intellettuale "organico" che ha accompagnato i grandi partiti di massa, ma anche di quella più sfaccettata e variegata dell'intellettuale "civile", il cui impegno è certamente nell'esercizio di verità (lo studio) ma anche di trasformazione pratica del mondo. Non che sia la fine, tutt'altro, di quel criticismo illuminista che consegnava alla conoscenza la funzione di rischiarare e illuminare (come fare a meno di quell'uso pubblico della ragione che Habermas e da noi Bobbio hanno costantemente posto al cuore delle democrazie), ma siamo forse alla fine di quella sua specifica derivazione che al soggetto emancipatore di massa e alla sua funzione di direzione, il Moderno Principe, affiancava una sorta di "moderno Cortegiano", nel senso propriamente umanistico del Castiglione: un consigliere politico e morale, figura paideutica, che nell'accompagnare il principe lo educa e lo in/forma. Tanto che nella premessa ad una straordinaria intervista ad Alberto Asor Rosa, la curatrice Simonetta Fiori si chiede, e gli chiede: «Com'è potuto accadere che il nesso politica e cultura, indissolubile in Italia fin dagli albori della storia unitaria, sia stato negli ultimi tempi polverizzato, e da ciò abbia

---

<sup>4</sup> Sull'esaurirsi della soggettività rivoluzionaria ci sono solo brevi ma incisive osservazioni M. Foucault in *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003 e nelle conferenze raccolte in: *Sull'origine dell'ermeneutica del soggetto*, Napoli, Cronopio, 2012. Su questo tema vedi il saggio di G. Borrelli, *Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all'epoca della mondializzazione*, in *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune. Lavoro, singolarità, desiderio*, a cura di A. Arienzo e G. Borrelli, Napoli 2015.

avuto origine la stagione del grande silenzio (copyright Eugenio Garin), ossia il vuoto del pensiero critico, travolto e neutralizzato dal chiacchiericcio della civiltà massmediatica?». (Asor Rosa 2010; pp. VI-VI). E la riposta di Asor Rosa è netta: siamo di fronte alla liquidazione delle forme tradizionali della cultura intellettuale; non, tuttavia, della “funzione” intellettuale *tour court*: «È finita una lunga storia intellettuale, ma non la possibilità di esercizio critico dell’intelligenza, anche se oggi è più difficile vederne le manifestazioni» (Asor Rosa 2010, p. 4).

Non è questo il contesto in cui ripercorrere le riflessioni articolate in questa intervista, ma è certo utile cogliere i due problemi cruciali che in essa vengono espressi: se finisce l’intellettualità che il Novecento ci ha consegnato, non si esaurisce la funzione intellettuale, ossia l’istanza di autoriflessività critica che essa ha sempre incarnato; il secondo punto è invece ben rappresentato dalla più recente edizione del suo *Scrittori e popolo* del 1965 che aggiunge una lunga post-fazione intitolata *Scrittori e Massa* (2015): non è più il popolo il soggetto della trasformazione politica e sociale, ma è tornato ad essere quella moltitudine apparentemente indistinta di soggetti che la prima società industriale aveva posto sul pilastro della storia (Asor Rosa 2015; Asor Rosa 2017). Le tesi di Asor Rosa sono assolutamente rilevanti e credo che le si possa leggerle, soprattutto nel loro aprire ad una ricerca di forme inedite di espressione della funzione intellettuale, alla luce di quell’intreccio nuovo tra riflessione e militanza, tra teoria e pratica, che Michel Foucault discute nell’importante conversazione con Gilles Deleuze del 1976: «Il ruolo dell’intellettuale non è più di porsi “un po’ avanti o un po’ a lato” per dire la verità muta di tutti; è piuttosto di lottare contro le forme di potere là dove ne è ad un tempo l’oggetto e lo strumento: nell’ordine del “sapere” della “verità”, della “coscienza”, del “discorso”». (Foucault 2001, p. 121). Le nuove lotte, come i nuovi soggetti che emergono dalle lotte degli anni Sessanta in poi, e Asor Rosa pur nella sua militanza convintamente “operaista” e marxista ne era, in fondo, una espressione, rifuggono dalle totalizzazioni e si presentano come parziali, composite. È questo in contesto di emersione di un nuovo intellettuale, che lo stesso Foucault ha presentato come “specifico”, una figura nuova – emersa nel contesto della crisi dell’intellettualità classica – impegnata in lotte delimitate, particolari, ma capaci di decostruire attraverso saperi e specializzazioni gli “ordini di discorso” tradizionali o dominanti, quindi esercitando altrimenti – se si vuole in tono minore – il “coraggio della verità” e la critica. Siamo insomma del tutto dentro quel processo di decostruzione critica dei soggetti moderni di cui l’intellettuale organico – espressione dell’intelligenza di partito – è stato solo uno degli esiti politici novecenteschi. Del resto, quale esito della prospettiva critica dei corsi dalla fine degli anni ’70 e dei primi anni ’80 proprio il filosofo francese approda ad una “ontologia critica del presente” i cui presupposti sono più ampi del solo sforzo di offrire una analitica del potere, cercando di fare i conti con un problema nuovo, quello di un’ermeneutica del sé che faccia della vita una forma di filosofia e della filosofia, e diremmo noi della politica (nel suo senso più nobile) una forma di vita. E in tal modo rispondere ai problemi di «come non essere governati in questo modo, da queste cose, nel nome di principi come questi, in vista di questi obiettivi e attraverso questo genere di procedure», e di darsi un’arte di non essere eccessivamente governati. (Foucault 1997).

I temi della verità e della direzione di coscienza (nuovamente, ancora, l'interesse di La Puma per Astore e i catechismi repubblicani), così come vengono declinati nella crisi del soggetto moderno in un certo qual modo sancita dal Sessantotto globale, e dalle sue molteplici soggettività, permettono di far risaltare ancora oggi l'importanza di una educazione all'autonomia e alla padronanza. Il problema del governo oggi diviene, in sostanza, «il punto di contatto tra [il modo in cui] gli individui sono [conosciuti e] guidati dagli altri e il modo in cui [essi conoscono e] conducono se stessi» (Foucault 2012, p. 40). L'urgenza presente è allora forse sbarazzarsi di quell'antropologismo di fondo che segna la cultura occidentale, ma nel farlo non abbandonare la prospettiva umanistica e storica che ci è propria. Ricercare insomma «una politica di noi stessi», una ontologia critica di noi stessi non più connessa al problema della verità, ma a quello della libertà. La prospettiva «critica» può oggi tentare di sfuggire alle nuove arti di governo, certamente sotto la forma del rifiuto, ma anche come ricerca di una linea di differente sviluppo del nostro stare insieme. Del resto, «che cos'è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà? [...] La libertà e la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica e la forma riflessa che assume la libertà» (Foucault 1994, p. 276) Ed allora, la pratica della libertà è tale se è capace di essere anche ermeneutica del sé; capacità attiva di praticare se stessi per non cadere nel «sogno vuoto della libertà». Mettere, in sostanza, come credo abbia fatto Leonardo La Puma, «la riflessione storico-critica alla prova delle pratiche concrete (Foucault 1994, p. 231).

Sono questi i piani sui quali, certamente senza alcun riferimento diretto alla riflessione di Foucault o al suo orizzonte di pensiero (sarebbe facile mostrare che le loro prospettive metodologiche sono differenti e conducono ad esiti politici molto diversi). Credo infatti si possa forse interpretare il profilo intellettuale di Leonardo La Puma – non certo organico nel suo impegno politico ad un qualche soggetto di massa – nei termini di un intellettuale specifico, operatore del pensiero politico e storico-filosofico, impegnato nell'amministrazione e nel governo locale, nel confronto con quella intelligenza e intellettualità diffusa che il nostro sud ci consegna. E quindi un intellettuale «radicato»: di qui il rilievo che nei suoi studi ha assunto il meridione d'Italia, non certo quale centro identitario del suo fare politica, ma come orizzonte di storicità, sguardo e corporeità concreta; una riflessione meridionalistica, pur quando non riflette espressamente su autori e temi del Sud Italia, ma perché è collocato nelle condizioni sociali e storiche concrete in cui egli è vissuto e ha agito politicamente e civilmente. In questo incrocio di teoria, come autocomprensione critica, e di agire civico è allora forse il suo insegnamento più significativo e duraturo.

## Riferimenti bibliografici

- Asor Rosa A. (2010), *Il grande silenzio. Intervista sugli intellettuali*, a cura di Simonetta Fiori, Roma-Bari, Laterza.
- Asor Rosa A. (2015) *Scrittori e popolo. Scrittori e massa*, Torino, Einaudi.
- Asor Rosa A. (2017), *Da «Scrittori e popolo» a «Scrittori e massa»*, “Griseldaonline”, v.16, 2016/2017.
- Astore F. A. (2003), *Catechismo repubblicano. In sei Trattamenti in forma di dialogo*, a cura di L. La Puma, Manduria, Piero Lacaita Editore, 2003.
- Braidotti R. (2013), *The Posthuman*, New Jersey, Wiley, 2013 (tr. it. DeriveApprodi, 2014).
- Croce B (1956), *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza.
- Foucault M. (1994), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985, Estetiche dell'esistenza*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1997), *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli (*Qu'est ce que la critique, [Critique et Aufklärung]*), in “Bulletin de la Société française de Philosophie”, anno 84/n°2, Parigi, Aprile-Giugno 1990, pp. 35-63).
- Foucault M. (2001) *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, pp.119-131,
- Foucault M. (2012), *Soggettività e verità*, pp. 31-60, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli.
- Fukujama F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press (tr. it Rizzoli, 1992).
- Gramsci A. (1975) *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- Hobsbawm E., *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, New York, Vintage Books, 1994 (tr. it., Rizzoli, 1995).
- Kojève A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard (tr. e ed. it. Adelphi, 1966).
- La Puma L. (1994), *Il socialismo sconfitto: saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano, FrancoAngeli.
- La Puma L. (2004a), *Contro le egemonie: percorsi della cultura politica tra Ottocento e Novecento* (2004), Genova, Name Press.
- La Puma L. (2004b), *Il futurismo: suggestioni culturali e pulsioni politiche*, in Id., *Contro le egemonie*, pp. 77-103.
- La Puma L. (2004c) *Umanesimo e marxismo in Vittorini e «Il Politecnico»*, in Id., *Contro le egemonie*, pp. 105-132.
- La Puma L., Vertone T. (a cura di), (1988), *Gli intellettuali e la Guerra di Spagna*, Lecce, Milella.
- Lyotard J.F. (1981), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Editions de Minuit (tr. it. Feltrinelli, 1981)
- Marinetti F.T (1968), *Teoria e invenzione futurista*, a cura di L. De Maria, Milano, Mondadori.
- Marx K. (1867), *Il Capitale*, Libro I,
- Mezzadra S. (2014), *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Roma, Manifestolibri.
- Papini G. (1973), *Il discorso di Roma*, in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, IV, “Lacerba” “La Voce” (1914-1916), 3ª ed., a cura di G. Scalia, Torino,