

COSTITUZIONE E IDENTITÀ NAZIONALE NEL RECENTE DIBATTITO STORIOGRAFICO

di Giuseppe Rinaldi¹

Questa relazione avrebbe potuto essere sinteticamente titolata con “la crisi del paradigma antifascista”. Questo infatti è quanto emerge dal recente dibattito sviluppatosi in campo storiografico intorno alla Costituzione e all’identità nazionale². In questa rassegna ci si occuperà dunque della crisi del paradigma antifascista³, di un paradigma storiografico cui vanno senz’altro riconosciuti molti meriti, un paradigma che per decenni ha permesso l’avanzamento degli studi storici e che ha anche costituito, per un’intera generazione di protagonisti, lo sfondo interpretativo del sistema politico nazionale e il quadro dell’azione politica stessa. La commistione tra aspetti storiografici e aspetti politici può sembrare poco accettabile dal punto di vista di chi abbia soprattutto di mira uno scopo conoscitivo, tuttavia è constatazione innegabile che nel nostro paese - almeno in questo caso - le due dimensioni si sono sempre rapportate l’una all’altra: ci troviamo di fronte, in altri termini, a un paradigma storico - politico.

In cosa consisteva il “paradigma antifascista”? Spesso coloro che ne sono stati i principali elaboratori e sostenitori ne hanno avuto scarsa consapevolezza, lo hanno cioè ritenuto come un modo naturale di vedere le cose, l’unico modo possibile: si tratta di un paradigma che “si è formato” attraverso complesse stratificazioni e che solo successivamente è stato riconosciuto per quello che è, un paradigma interpretativo come tanti altri. È curioso ma non infrequente che solo nel momento della crisi il paradigma diventi del tutto visibile nella sua unilateralità e nelle sue caratteristiche di fondo.

Schematizzando alquanto, gli elementi essenziali del paradigma storico - politico antifascista sono questi:

1. il fascismo - comunque lo si voglia interpretare - ha costituito un corpo estraneo che si è impadronito dell’Italia;
2. gli italiani, dopo aver subito l’inganno del fascismo, hanno rifiutato la dittatura, la guerra e l’oppressore nazifascista;
3. la Resistenza, in quanto lotta unitaria antifascista, ha rappresentato il riscatto morale della nazione;
4. la Costituzione della Repubblica è espressione dell’antifascismo;
5. la collaborazione unitaria delle forze antifasciste si è interrotta nel 1948 (e la Costituzione fondata sull’antifascismo è rimasta in parte senza attuazione);
6. l’antifascismo è comunque rimasto vivo nell’“arco costituzionale” (che univa tutti i partiti antifascisti, sia quelli abilitati a governare, sia quelli non abilitati (cioè il PCI - e per un certo periodo il PSI)).

Il paradigma antifascista venne elaborato e si impose nel periodo resistenziale (venne quindi elaborato nel campo dell’azione politica) e venne adottato abbastanza acriticamente, anche dietro la spinta degli eventi nazionali e internazionali. In altri termini, la storia del paradigma antifascista coincide per molti versi con la storia del sistema politico italiano del secondo Novecento. Dopo la Resistenza, per un lungo periodo, in Italia si è instaurato un sistema politico bloccato, caratterizzato da: 1) marcato isolamento del MSI, considerato come il rappresentante epigono del fascismo (in questo frangente i concetti di nazione e di patria vennero abbandonati dalle culture politiche dell’arco costituzionale antifascista e divennero tipici del linguaggio propagandistico della destra); 2) alleanza antifascista da parte di tutte le forze dell’“arco costituzionale”; 3) per quanto concerne il governo del paese, *conventio ad excludendum* nei confronti dei partiti della sinistra (PCI e PSI fino agli anni Sessanta). Questo assetto politico interno corrispondeva in maniera precisa alla situazione internazionale determinatasi nell’ambito della Guerra fredda: gruppi e partiti della destra filofascista vennero tollerati dalle forze liberaldemocratiche internazionali (e probabilmente usati) in funzione anticomunista; le forze della sinistra comunista vennero permanentemente contenute ed escluse dal governo. La sottolineatura dell’esistenza di uno schieramento antifascista intendeva alludere proprio a quel breve periodo di collaborazione tra tutte le forze antifasciste, nel corso della Resistenza e nella Repubblica prima del 1948, e sottolineare la disponibilità democratica del PCI; tuttavia, nella impossibilità pratica di realizzare in Italia un’alternanza di governo, l’antifascismo

¹ Questa relazione è stata presentata in occasione di un convegno su “50 anni di Costituzione. Dalla democrazia alla democrazia” tenuto a Casale Monferrato il 21 e 22 aprile 1998. Dopo quella data sono comparsi altri contributi al dibattito di cui non si è potuto tener conto (alcuni sono elencati in bibliografia). La relazione è stata pubblicata in *Quaderno di storia contemporanea* n. 25-26 del 1999. E-mail: giurinal@tin.it.

² Il termine paradigma fa riferimento all’epistemologia di T. Kuhn (Cfr. Kuhn, 1962). Secondo Kuhn la comunità scientifica, nel promuovere la propria attività di ricerca, si basa su paradigmi consolidati, ovvero su di un complesso di teorie di fondo, che vengono assunte, non sono ulteriormente messe in discussione e che costituiscono il fondamento della cosiddetta “scienza normale”. Nell’ambito della scienza normale la comunità scientifica, proprio per merito del paradigma assunto, è in grado di compiere nuove scoperte. Senonché accade spesso che il paradigma assunto, dopo un periodo, che può essere anche lungo, di produttività, vada incontro ad anomalie sempre più diffuse. Si apre allora un periodo di “crisi” del paradigma, in cui si manifesta un certo disorientamento e in cui compaiono teorie concorrenti. Solo dopo un periodo di conflitto, di dibattito e di ricerca si giunge al consolidamento di un nuovo paradigma, ripristinando così una condizione di “scienza normale”. Kuhn ha applicato la sua “teoria delle rivoluzioni scientifiche” soprattutto nell’ambito della storia delle scienze della natura; tuttavia, con un po’ di approssimazione, è possibile parlare di “paradigmi” anche nell’ambito politologico e storiografico.

³ Qui si intende il termine antifascismo come designatore di una teoria storiografica e non tanto di un orientamento politico; si vuole quindi sottolineare lo stato di crisi di un paradigma scientifico e non di un orientamento politico del tutto legittimo.

fu costretto ad assumere una connotazione virtuale, celebrativa, e a non concretarsi nei processi tipici di una democrazia matura dell'alternanza.

In questo senso l'antifascismo dopo il 1948 ebbe un campo d'azione assai limitato: poteva al più svolgere il ruolo di custode della memoria di un significativo periodo della storia d'Italia, poteva operare politicamente in termini di vigilanza nei confronti dei rigurgiti dell'estremismo fascista (che ci furono...), oppure ancora poteva - vista la situazione internazionale - anche attribuirsi una caratterizzazione pacifista, volta a diminuire la tensione nei rapporti tra i blocchi. Qualunque fuoriuscita da questi limiti avrebbe rotto equilibri potenti e consolidati, stabiliti a livello nazionale e internazionale. Questa situazione di ingessamento, dovuta alla Guerra fredda, contribuì quindi a trasformare l'antifascismo in uno schieramento ideale e a svuotarne in parte i contenuti politici: la situazione internazionale e nazionale risultò bloccata per decenni e l'antifascismo finì per assumere una connotazione ripetitiva, ufficiale, formale, incentrata intorno alle celebrazioni unitarie delle ricorrenze e ad una storiografia celebrativa consolidata (in un contesto in cui ormai le forze appartenute all'antifascismo erano fra loro ostili e divise). Questa spaccatura dentro l'antifascismo ha costituito in effetti una delle ragioni di debolezza dell'esperienza del primo periodo Repubblicano (anche se oggi ciò non viene solitamente rilevato): in altri termini, il complesso di valori che avevano contribuito alla costruzione della Costituzione hanno subito un processo di tacitazione, sono stati messi da parte in nome del conflitto tra i blocchi e non hanno potuto operare in termini di formazione del senso di cittadinanza⁴.

Ciò spiega anche perché l'antifascismo non sia riuscito a tradursi in effettiva educazione dei cittadini: poiché una parte dello schieramento antifascista venne considerato come "eretico", non poteva certo darsi luogo a una visione unitaria e consolidata del corpus di valori fondanti e della storia d'Italia tale da poter essere trasmessa, senza sospetti e senza conflitti, alle giovani generazioni. L'educazione civica, invece di essere educazione valoriale (una "religione civile", come è stata definita da Rusconi), finì per tradursi in pochi spezzoni di cultura giuridica, aridi e assolutamente poco fondanti (per di più tardivamente introdotta nelle scuole - come è noto l'introduzione della educazione civica nelle scuole è avvenuta nel 1958⁵). L'educazione civica formalistica venne sostanzialmente disattesa, affogata nella marea del burocratismo scolastico; quella sostanziale, ovvero il processo effettivo di socializzazione delle giovani generazioni, prese le opposte strade dell'educazione religiosa (in campo cattolico) oppure dell'educazione politica di sinistra o della militanza (in campo comunista), generando tra l'altro i presupposti per la conflittualità radicale degli anni Sessanta e Settanta. Il complesso valoriale unitario dell'antifascismo venne così "spezzato" e disciolto nelle culture di massa che componevano l'Italia e non trovò più la propria unità. Nonostante taluni lodevoli tentativi, si giungerà a quella odierna "rottura della memoria"⁶ tra le generazioni che molti lamentano, ma di cui non si vuol riconoscere le cause profonde.

Il paradigma antifascista è stato un paradigma illusorio? Di facciata? Oggi alcuni orientamenti politici (che si servono piuttosto spregiudicatamente della storiografia) tendono a considerare il paradigma antifascista come un'astuta costruzione ideologica della partitocrazia. Al di là delle valutazioni di parte, va comunque riconosciuto che il paradigma antifascista aveva la proprietà di corrispondere in pieno alle possibilità che erano date, nell'ambito della situazione internazionale e nell'ambito della situazione interna.

Oggi si ritiene da più parti che il paradigma dell'antifascismo sia in crisi. Se non altro una spia della crisi è costituita dal fatto che esso non viene più dato per scontato e viene costantemente sottoposto a critiche e riaggiustamenti⁷.

Quali sono le cause che hanno determinato la crisi del paradigma storico - politico dell'antifascismo? Si possono indicare due cause principali riferibili al contesto storico e sociale generale:

- la fine definitiva della guerra fredda intorno al 1989;
- la divaricazione progressiva tra globalizzazione e dimensione locale.

Più specificatamente, in Italia si ebbero vari eventi significativi:

⁴ Con ciò non si vuol assolutamente affermare che sarebbe stato opportuno trasformare l'Italia in una sorta di "democrazia popolare" di stampo jugoslavo. Si vuol semplicemente constatare il fatto che le vicende storiche hanno spezzato un complesso di valori (l'unico disponibile!) e una unità d'azione che si erano costruiti in Italia dopo il fascismo. Certamente quel complesso di valori quell'unità d'azione erano più d'accordo su quanto era da rifiutare (il fascismo) che non sulle caratteristiche della nuova società da costruire; si trattava in altri termini di una identità "contro". Va tuttavia riconosciuto che i costituenti hanno saputo compiere una buona sintesi: hanno cioè saputo trasformare l'"identità contro" dei Resistenti in una "identità per". Se non fosse così, a posteriori non si spiegherebbe la validità della prima parte della Costituzione, ancor oggi da tutti riconosciuta.

⁵ Cfr. il Decreto del Presidente della Repubblica 13 giugno 1958, n.583 che reca l'intestazione "*Programmi per l'insegnamento dell'educazione civica negli istituti e scuole di istruzione secondaria e artistica*" pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 143 del 17 giugno 1958..

⁶ In realtà più che di una rottura della memoria si è trattato di un vero e proprio rifiuto nel procedere alla elaborazione di una cultura civica autenticamente repubblicana e una specie di rifugio nelle culture particolaristiche. La prevalenza delle due culture (cattolica e comunista) è stato l'ultimo rifugio del localismo italiano, prima di Bossi.

⁷ Di fronte al sopravvenire della crisi di un paradigma consolidato si scatenano spesso atteggiamenti estremi. Chi giura che la crisi non esiste, chi cerca di erigere una "cintura protettiva" (il termine è dell'epistemologo I. Lakatos) attorno al vecchio paradigma, chi invece, dopo averlo sostenuto, lo abbandona radicalmente, considerandolo ora completamente erroneo. In altri termini, costituendo il paradigma una specie di visione della realtà, accade che si oscilli piuttosto violentemente dall'accettazione incondizionata al rifiuto categorico, nel tentativo di rendere conto dei fatti noti e delle anomalie. Spesso nella fase del disorientamento, atteggiamenti fortemente emotivi prendono il posto della razionalità e del metodo scientifico. Va tuttavia ricordato che la crisi di un paradigma non implica un rigetto di tutte le conoscenze e di tutti i risultati di cui il paradigma è stato portatore; spesso il nuovo paradigma che prende il sopravvento finisce per inglobare molti risultati del vecchio, reinterpretandolo e rendendolo nuovamente utile per la ricerca.

1) sul piano politico, in seguito alla crisi del comunismo del 1989, lo sdoganamento del MSI e del PCI; si ebbero le prime proposte di revisione della Costituzione; si ebbe un mutamento radicale negli schieramenti politici italiani (dovuto alla crisi più generale dell'assetto partitico che sosteneva il quadro antifascista - Tangentopoli ne segnò il fallimento più esplicito); si ebbe anche l'emergere di una forza che per la prima volta ha messo in discussione la stessa unità nazionale; 2) sul piano storiografico si ebbero due novità degne di rilievo: la pubblicazione e la diffusione dei lavori di Renzo De Felice e Claudio Pavone.

Dato il taglio della nostra relazione, lasceremo sullo sfondo gli aspetti più propriamente politici, per addentrarci nelle questioni di ordine storiografico. La ricerca storiografica di R. De Felice (per altro ancora oggi assai contestata⁸) ha contribuito, come è noto e come ormai è pressoché universalmente riconosciuto, a scuotere alcune delle certezze fondamentali del paradigma antifascista intorno alla natura del fascismo stesso; in particolare ha mostrato il carattere di movimento del fascismo e il non indifferente consenso di massa ottenuto dal regime, per lo meno in un certo periodo. Non è questa la sede per esaminare criticamente l'opera di De Felice: qui basta rilevare che per la prima volta si riesaminava quanto era invece ormai dato per scontato⁹, dando origine a una serie di nuove ricerche e di dibattiti. Le prime reazioni all'opera di De Felice furono di difesa o risentimento nei suoi confronti. Solo assai lentamente il dibattito è stato portato su un piano più scientifico e meno ideologico.

La ricerca di Claudio Pavone¹⁰ ha messo in rilievo - per quello che ci interessa - due aspetti principali. In primo luogo ha rilevato la compresenza nella Resistenza, in quello che fino ad allora era considerato come un fenomeno unitario, di tre conflitti: un conflitto di classe, una guerra patriottica e una guerra civile. Con questa nuova sintesi teorica la Resistenza tornava a essere problematizzata, tornava a mostrare sfaccettature contrastanti. Naturalmente l'aspetto innovativo più interessante della teoria di Pavone concerne il riconoscimento dell'esistenza di una "guerra civile". Ciò implicava per la prima volta l'ammissione esplicita di una spaccatura profonda tra gli italiani e l'ammissione della possibilità che la Resistenza non fosse idealmente rappresentativa di tutti gli italiani¹¹. In secondo luogo, attraverso il metodo di lavoro di Pavone, fondato soprattutto sullo studio della soggettività, si sviluppò la tematica della "moralità" della Resistenza: si aprì così la porta allo studio e al riconoscimento di una qualche forma di moralità anche presso le altre componenti della guerra civile, e dunque anche della moralità dei combattenti di Salò. Questo è stato uno dei punti più controversi, poiché è sembrato a taluni che si volesse mettere sullo stesso piano nazifascisti e resistenti. Ancora una volta non si è tenuto conto dell'esigenza di distinguere: distinguere tra la comprensione del senso dell'agire dell'attore (chiunque esso sia) e la giustificazione storica; le due cose vanno tenute distinte, anche se oggi molti hanno interesse a non operare distinzioni.

Quali sono state le reazioni a questo nuovo clima indotto sia dalle trasformazioni politiche che dalle su citate nuove prospettive storiografiche? Naturalmente ci sono state reazioni sia in campo storiografico che in campo politico. Dato il carattere di questo intervento, ci occuperemo principalmente delle reazioni in campo storiografico (anche se spesso contagiate da considerazioni di ordine politico). Nel proseguimento di questa relazione tenderemo quindi di esaminare alcuni degli interventi più significativi, tentando poi, in conclusione, una discussione critica delle varie teorie avanzate.

La riformulazione del paradigma antifascista

G. De Luna e M. Revelli, in un saggio del 1995¹², hanno cercato di rielaborare i tratti fondamentali del paradigma antifascista. Se l'intento è comune ai due autori, le loro teorie non coincidono del tutto, per cui è opportuna una trattazione separata.

De Luna, tentando esplicitamente di andare oltre ai limiti dell'antifascismo ufficiale e celebrativo, ha coniato il concetto di antifascismo "esistenziale". Il riferimento all'esperienza esistenziale come fondamento dell'antifascismo caratterizza effettivamente l'intera prospettiva di De Luna: non a caso il sottotitolo del libro recita: "le idee, le identità". Questa teoria rappresenta un serio tentativo di ancorare l'antifascismo nell'ambito della cosiddetta "soggettività" individuale, in un territorio collocabile a metà strada tra l'antropologia e la psicologia.

De Luna, contro gli svariati tentativi, posti e riproposti nell'ambito del dibattito, di reperire un comune denominatore tra tutti gli italiani, osserva anzitutto che l'antifascismo non può essere un paradigma unitario per tutti. L'antifascismo è stato opera di una minoranza che si è in un certo senso autoinvestita del proprio ruolo (secondo uno

⁸ Si veda ad esempio il recente Tranfaglia (1996).

⁹ È abbastanza d'abitudine considerare Renzo De Felice un "revisionista". Non ho mai capito bene cosa si intenda con questo termine. Il termine ha una sua utilità nel campo della storia ideologica: è revisionista colui che rivede i canoni dell'ortodossia. Ma nella scienza non c'è ortodossia. La scienza procede facendo continuamente delle revisioni! Prima di domandarsi se uno è revisionista o no, occorrerebbe domandarsi se uno è o non è uno storico (c'è qualcuno che si dice storico, che cita documenti come uno storico, ma che in realtà fa della fantascienza, della narrativa ecc...). All'interno di coloro che operano da storici non resterebbe poi che da sottoporre a validazione le varie teorie. Temo che l'uso del termine stia piuttosto a testimoniare di una pericolosa contaminazione tra storiografia e ideologia.

¹⁰ Si veda Pavone (1991).

¹¹ Il concetto di "idealmente rappresentativa" è assai problematico; fa indubbiamente riferimento a una nozione vagamente giacobina per cui, in una situazione di assenza di rappresentanza formale, si sostituisce una rappresentanza in termini di consenso ideale.

¹² Cfr. Giovanni De Luna, Marco Revelli (1995).

schema tipicamente giacobino), una minoranza che si è costituita e ha operato nella contrapposizione a un avversario: in altri termini, afferma De Luna, si tratta di una identità “contro”. Gli antifascisti vengono paragonati a dei “sacerdoti laici”, ovvero una minoranza virtuosa che, in nome di un radicato modo di sentire, ha affermato il proprio punto di vista “contro” un altro. L’antifascismo sarebbe in sostanza costituito da una contro cultura di parte, che ha radici comportamentali profonde, “esistenziali”, una specie di fenomeno che ha radici “pre-politiche”.

In termini di origini sociali si tratta di un fenomeno legato ad ambienti contadini, proletari o ad ambienti di intellettuali isolati (forse transfughi dalla propria classe, come voleva Marx). Questa identità “contro” secondo De Luna ha certamente offerto un contributo alla Costituzione (nella Costituzione sono recepiti vari contenuti...), ma non vi si è identificata completamente; essa è rimasta fondamentalmente fedele a sé stessa, non si è compromessa sul piano istituzionale; anzi ha accettato di rientrare puntualmente nell’ombra. Questa identità antifascista esistenziale non si organizza, anche se viene egemonizzata dall’antifascismo politico organizzato; dunque non ha nulla di permanente, riemerge di tanto in tanto nella storia d’Italia, quando la classe dirigente riprende i connotati fascisti (come ad esempio nel luglio del 1960, o nel Sessantotto).

È chiaro che, in tal modo, l’antifascismo esistenziale diventa un elemento caratteristico dell’ethos popolare, viene radicato profondamente a livello antropologico, sottraendolo ai mutamenti politici o al passare del tempo. Tuttavia, concependo la società come strutturalmente conflittuale e divisa in maniera irriducibile fino a livello antropologico, si finisce per perdere di vista qualunque possibilità di fondazione unitaria: l’antifascismo non può pretendere di rappresentare tutti (bisogna schierarsi), anche se è in grado di operare a vantaggio di tutti.

De Luna ritiene che l’antifascismo abbia dato (e sia tuttora in grado di dare) un contributo importante alla cultura nazionale, ma evidentemente riesce a farlo solo se rimane parte, se non rinnega sé stesso, se continua a mantenere la sua funzione di sentinella. È evidente che per De Luna l’identità di classe prevale sempre sulla più ampia e composita identità nazionale. Questa concezione pone un problema: una cultura che teorizza l’esistenza di una divisione costituita nel paese, può essere posta a fondamento di una identità collettiva? Evidentemente De Luna pensa che non possa esistere una identità collettiva a fondamento della nazione: avere una identità in termini di antifascismo esistenziale significa dividere sé dagli altri. De Luna tenta in altri termini di recuperare un antifascismo originario, allo stato puro; finisce effettivamente per trovarlo in un complesso di atteggiamenti esistenziali non generalizzati, radicatissimi, ma piuttosto evanescenti.

Da parte sua Revelli, nell’altro saggio contenuto nello stesso libro, conduce la sua analisi seguendo un’impostazione alquanto diversa affrontando, per quello che ci interessa in questa sede, due problemi: la questione della definizione dell’antifascismo e la questione del rapporto tra antifascismo e democrazia.

Per quanto concerne la prima questione, la definizione dell’antifascismo, Revelli mette in evidenza tre livelli diversi di “antifascismo”. I primi due avrebbero ormai un interesse soltanto storico, solo il terzo avrebbe ancora oggi un significato di attualità.

Un **primo livello** è costituito dall’antifascismo di tipo militare: l’antifascismo così inteso consisterebbe cioè in uno schieramento di forze nella lotta armata contro il comune nemico: “Esso costituisce il fugace punto di incontro delle culture liberale, cattolica, socialista e comunista...” (G. De Luna, M. Revelli, 1995: 12). Aggiunge Revelli: “Così definito, in sostanza, l’antifascismo finirebbe per coincidere con il progetto di breve termine dei vincitori della seconda guerra mondiale; e per svanire con il raggiungimento dell’unico obiettivo che li teneva insieme - la sconfitta militare del fascismo...” (G. De Luna, M. Revelli, 1995: 13).

Un **secondo livello** è costituito dal “patto sui fondamenti”, concretizzatosi nella Costituzione: quello antifascista sarebbe stato l’unico “paradigma della legittimazione” proponibile in Italia nel vuoto istituzionale seguito alla caduta congiunta del fascismo e della monarchia sabauda. L’esperienza della collaborazione resistenziale tra forze assai diverse tra loro avrebbe determinato un sostanziale accordo sulle procedure e il carattere parlamentare dell’assetto istituzionale. In base a questo patto sui fondamenti, questo tipo di antifascismo estenderebbe la sua influenza a tutti gli anni ’70 e avrebbe dato origine sostanzialmente a quello che è stato chiamato “arco costituzionale”. Aggiunge Revelli: “Unico modello di legittimazione, questo, praticabile in un paese in cui nessuna delle forze politiche in campo (nella loro differenza e conflittualità) era in grado di farsi di per sé portatrice di valori esclusivi legittimanti, ed in cui, dunque, era inevitabile porre in essere meccanismi istituzionali che permettessero una legittimazione reciproca tra le principali forze politiche” (G. De Luna, M. Revelli, 1995).

Un **terzo livello** sarebbe costituito dal paradigma culturale antifascista, ovvero dall’antifascismo in quanto prospettiva culturale complessiva d’opposizione al fascismo. A questo proposito Revelli analizza il profilo ideologico del fascismo e identifica - rifacendosi a un noto lavoro di N. Bobbio - una serie di caratteristiche tipiche del fascismo (il fascismo sarebbe stato antirazionalistico, antiprogressivo, antimaterialistico, antiindividualistico ...). A partire dalle caratteristiche culturali di fondo del fascismo Revelli, rovesciando il discorso in positivo¹³, ricava le caratteristiche della

¹³ Il procedimento è invero alquanto discutibile, non trattandosi di entità omogenee; può forse essere più plausibile se si confronta una personalità fascista con una antifascista (o, meglio, democratica); strategie del genere non sono nuove e risalgono ai noti lavori di Horkheimer e Adorno intorno alla personalità autoritaria.

cultura antifascista. Poiché il fascismo è un insieme di tratti culturali che possono anche ripresentarsi, l'antifascismo, ovvero la negazione di quelle caratteristiche, sarebbe quanto mai attuale¹⁴.

In altri termini, se abbiamo ben compreso, Revelli, preso atto del superamento dell'antifascismo come pratica contingente di alleanza politica legato all'arco costituzionale, tenta di definire un antifascismo in quanto positiva reazione culturale ai tratti barbarici e regressivi tipici della cultura fascista. Tuttavia Revelli sembra dimenticare che l'antifascismo non è stato semplicemente reattivo: ha sviluppato proposte sociali e culturali ben specifiche. Il problema è costituito proprio dalla obiettiva intrinseca differenza tra le culture che si sono opposte al fascismo: il paradigma liberale e quello marxista, ad esempio, paiono oggi avere sempre meno in comune. Si presenterebbe così il rischio, dopo aver definito un fronte culturale antifascista, di assistere immediatamente alla sua spaccatura.

Per quanto concerne la seconda questione, ovvero la questione del rapporto tra antifascismo e democrazia, Revelli a questo punto si domanda se antifascismo e democrazia non coincidano: cosa possiede di più, o di meno, l'antifascismo rispetto alla democrazia? Secondo Revelli, per il quale l'antifascismo è qualcosa di più della democrazia, l'antifascismo garantisce “quel radicato equilibrio di valori che altrimenti si troverebbero distribuiti lungo un arco eterogeneo, e per molti versi conflittuale, di forze e che invece qui si trovano organicamente sintetizzati in un'unica cultura politica...”; la conclusione è che “Il paradigma antifascista può essere considerato allora, da questo punto di vista, come una sorta di “paradigma democratico” potenziato, integrato dall'elaborazione che le diverse componenti della cultura democratica hanno compiuto circa la propria sconfitta e il proprio fallimento storico” (G. De Luna, M. Revelli, 1995: 31).

Revelli aggiunge due elementi secondo lui significativi, di tipo “esistenziale” che possono caratterizzare positivamente l'antifascismo rispetto alla democrazia:

- a) “**una concezione attiva o attivistica della democrazia**, intesa quest'ultima non solo come forma di governo, ma come modo di vivere la politica sulla base di un principio di responsabilità personale, di un “impegno” assorbente e totale” (G. De Luna, M. Revelli, 1995: 31).. e
- b) **la cultura del conflitto**. Osserva a questo proposito Revelli che “È naturale che l'antifascismo abbia risposto con una concezione ... “pacificata” sul piano della politica estera, e “conflittualista” su quello della politica interna. Facendo del contrasto, del dualismo delle posizioni e della libera competizione tra di esse un fattore di sviluppo della vita civile. Di più: una condizione di esistenza della democrazia, la quale vive di posizioni nette, di soggettività collettive liberamente organizzate e liberamente competitive.” (G. De Luna, M. Revelli, 1995: 33). Assistiamo qui in altri termini a una sfumata riproposizione della concezione conflittuale della storia che diventa dialettica democratica.

A questi due elementi Revelli aggiunge ulteriormente una caratterizzazione in senso rivoluzionario e progressivo dell'antifascismo considerato nel suo complesso: “Resta il fatto che l'antifascismo, in tutte le sue componenti, si concepì e si visse come portatore di un modello di “**rivoluzione democratica**”: quella che nel processo di formazione nazionale italiano era strutturalmente mancata, e dalla cui assenza erano derivate le debolezze storiche della nostra fragile liberaldemocrazia” (G. De Luna, M. Revelli, 1995: 34). In altri termini, l'antifascismo come completamento della rivoluzione democratica italiana (concezione non dissimile tuttavia dalle concezioni che avevano visto la Resistenza come completamento del Risorgimento nazionale). Secondo Revelli, in questo senso, “È possibile, dunque, identificare un paradigma unitario antifascista - un insieme di valori politici, cementati fra loro da un comune atteggiamento esistenziale -, profondamente radicato nella storia nazionale e capace di esercitarvi di per sé un'azione di lunga durata: di “organizzare” identità e pratiche politiche lungo un arco temporale che trascende ampiamente lo specifico contesto storico in cui esso si definì e si strutturò per contrapposizione; e insieme di offrire risposte via via “attuali” ai problemi radicali che la nostra fragile democrazia è venuta ponendo nel suo accidentato percorso” (G. De Luna, M. Revelli, 1995: 36).

Revelli fa seguire a queste considerazioni un'analisi delle diverse anime dell'antifascismo; secondo la sua interpretazione, tutta giocata sulla politica, l'antifascismo sarebbe costituito da varie componenti: a) **una componente liberale** (secondo la teoria della parentesi) cui corrisponde l'antifascismo intellettuale, b) **una componente radicaldemocratica** (secondo una teoria della rivelazione) cui corrisponderebbe un antifascismo etico (Gobetti) e c) **una componente socialcomunista** (secondo una teoria della reazione di classe) cui corrisponde un antifascismo sociale..

In altri termini Revelli ripropone una specie di paradigma antifascista che mostra uno stretto apparentamento alla tradizione democratico - giacobina rivoluzionaria. L'antifascismo come continua mobilitazione, come continua ri-

¹⁴ U. Eco, partendo da un punto di vista probabilmente diverso da quello di Revelli, giunge a conclusioni analoghe. In un suo articolo (Eco, 1997: 25) identifica 14 tratti fondamentali della cultura fascista che egli chiama “Ur-Fascismo”: 1) il culto della tradizione; 2) il rifiuto della modernità; 3) il culto dell'azione per l'azione; 4) il rifiuto della critica; 5) la paura della differenza e il razzismo implicito; 6) una base sociale presso i ceti medi frustrati; 7) l'ossessione del complotto; 8) incapacità di valutare obiettivamente il nemico; 9) la vita come guerra permanente; 10) elitismo di massa; 11) culto dell'eroismo e della morte; 12) machismo; 13) populismo qualitativo e 14) lessico povero e sintassi elementare.

voluzione democratica. Un antifascismo quindi che dimentica la propria natura preponderantemente “contro” e che si decide a impegnarsi “per”, anche se la realizzazione dell’obiettivo viene continuamente posticipata: in altri termini una specie di “rivoluzione permanente” nell’ambito della democrazia (questa è condizione necessaria per poter stabilire un terreno comune tra le varie interpretazioni della democrazia, quella liberaldemocratica e quella di tipo marxista).

Questa impostazione conduce tuttavia alla domanda: siamo oggi un paese dove è ancora necessaria una rivoluzione democratica? Chi sono oggi i nemici del popolo e della democrazia? Quando diventeremo un “paese normale”? Oppure si deve essere sempre in una simile condizione di mobilitazione contro il fascismo? È chiaro che una componente di mobilitazione permanente può prestarsi a compiti fondativi, anche se non spiega con chiarezza quale debba essere poi il rapporto tra il momento della mobilitazione e il momento istituzionale (questa concezione sembra anzi trascurare abbastanza la componente istituzionale). Che dire di quelle situazioni in cui una grande mobilitazione popolare realizza poi istituzioni disastrose? Pare che la mobilitazione cui pensa Revelli sia soprattutto una mobilitazione in difesa della democrazia, in situazioni eccezionali, non per rendere la democrazia più efficace sul piano istituzionale.

Renzo De Felice e Galli Della Loggia: l’8 settembre e la “morte della patria”

Renzo De Felice, in un suo libretto - intervista¹⁵ intitolato “Il Rosso e il Nero che ha fatto molto discutere, ha riassunto le sue interpretazioni intorno al fascismo e all’antifascismo e alla questione - recentemente sollevata - concernente la perdita del senso di identità nazionale degli italiani. Le sue argomentazioni sono piuttosto complesse e derivano dalla sua lunga attività storiografica intorno fascismo; le riassumeremo per punti, per quanto attiene al nostro discorso.

a) Secondo De Felice, con l’8 settembre 1943 si sarebbe consumata, nella coscienza popolare degli italiani, una catastrofe ideale, la perdita dell’idea di nazione che avrebbe “minato per sempre la memoria collettiva nazionale” (R. De Felice, 1995: 33). De Felice non lo dice esplicitamente nella sua intervista, ma il lettore finisce per intendere che, secondo lui, sotto il fascismo, gli italiani avessero effettivamente maturato un qualche senso della nazione (forse proprio per merito del fascismo?). Lo si inferisce da argomentazioni di questo genere: “il sentimento comune degli italiani, alla fine degli anni Trenta, era di totale fiducia per Mussolini; controllando bene le cifre, si scopre che la partecipazione volontaria alla seconda guerra mondiale fu maggiore che nella Grande Guerra” (R. De Felice, 1995: 35).

b) La Resistenza fu principalmente opera di una minoranza (ed ebbe oltretutto scarso valore militare). De Felice a questo proposito entra nel merito delle cifre: “...ho pensato di fare un conto, approssimativo ma significativo, poter delimitare il numero degli individui coinvolti dall’una o dall’altra parte: sono arrivato a 3 milioni e mezzo - 4 milioni, mettendo insieme familiari stretti e parenti lontani, amici vicini. Pochi rispetto a quei 44 milioni di persone che abitavano allora l’Italia” (R. De Felice, 1995: 54). Questa argomentazione viene usata per contestare il fatto che la Resistenza possa avere compensato (o riscattato) la disfatta morale dell’8 settembre e per sostenere collateralmente che la retorica della Resistenza è stata creata dai partiti “antifascisti” del dopoguerra.

c) Secondo De Felice l’attendismo fu la reazione più diffusa degli italiani nel periodo compreso tra l’8 settembre e il 25 aprile, dando così luogo alla formazione di una ampia “zona grigia”: l’obiettivo prevalente di costoro era quello di salvare la pelle e aspettare la pace. De Felice usa il termine “opportunità” invece di opportunismo (R. De Felice, 1995: 59). Scrive lo storico: “La gran massa degli italiani, sebbene pochi furono coloro che riuscirono a non essere coinvolti, non solo evitò di prendere una chiara posizione per la Resistenza, ma si guardò bene dallo schierarsi a favore della Rsi” (R. De Felice, 1995: 59). Persa la fede nella patria, gli italiani sembrano ora, nella visione di De Felice, una massa informe dalla corta prospettiva morale, pronti per essere ulteriormente ingannati dai partiti antifascisti.

d) Lo scarso ruolo della Resistenza viene ulteriormente qualificato e in base agli esiti successivi: “Dopo il 25 aprile, non fu infatti la Resistenza ad andare al potere, bensì saranno “due partiti nuovi”, a conquistare il consenso delle masse. Dietro di loro due grandi potenze: la Russia di Stalin e il Vaticano di Pio XII” (R. De Felice, 1995: 68). Indubbiamente De Felice accusa gli storici dell’antifascismo di avere creato di sana pianta il mito della lotta di popolo.

e) Questo complesso di eventi avrebbe determinato la mancanza di senso della nazione negli italiani di ieri e di oggi.

In un certo senso anche De Felice concorda con l’insufficienza della forma giuridica nel determinare la fondazione del nuovo patto; afferma infatti “Il Patriottismo della nazione e il Patriottismo della Costituzione, per me non sono in contraddizione. Solo che senza la Nazione non ci può essere Costituzione, vale a dire i valori che danno corpo al Patriottismo della Costituzione sono dei valori espressi dalla storia, dalla cultura, dalle vicende di un determinato paese non da una astrazione giuridica” (R. De Felice, 1995: 104). De Felice in un certo senso difende la Costituzione repubblicana: ciò che è venuto a mancare in Italia - per gli eventi succintamente prima ricordati - è la nazione: “La Costituzio-

¹⁵ Cfr. R. De Felice (1995).

ne non ha infatti in sé i germi di quella democrazia bloccata, con le sue pratiche lottizzatrici e spartitorie, che ha ingessato la vita politica italiana degli ultimi cinquant'anni. Non sono d'accordo con chi vuole individuare nella politica dei costituenti gli esiti degenerati dell'etica politica della democrazia italiana di oggi. Non credo che tangentopoli sia un sottoprodotto degradato del consociativismo delle origini. **Se c'è colpa non è della Costituzione. È dello scarso patriottismo dei partiti italiani, da allora a oggi**" (R. De Felice, 1995: 108 - la sottolineatura è nostra). In sostanza De Felice lamenta la mancanza di un tessuto politico e culturale orientato alla nazione e imputa ciò, oltre che alla fatalità degli eventi storici, al prepotere dei grandi partiti dalla Liberazione a oggi (non se la prende con le carenze o lo scarso impegno degli intellettuali!).

Posizioni molto simili a quelle di De Felice sono state espresse da Ernesto Galli della Loggia, nel suo libro "La morte della patria". Con maggior consequenzialità, ma anche con maggiore veemenza polemica. Galli Della Loggia, anche se i termini patria e nazione gli sembrano intercambiabili, sostiene quanto segue: "L'espressione "morte della patria" mi sembra la più adatta per definire la profondità, la ricchezza di implicazioni, in una parola la qualità tutta particolare che ha avuto in Italia la crisi dell'idea di nazione in conseguenza della guerra mondiale" (Galli Della Loggia, 1996: 4). Si tratta dunque di una radicalizzazione della visione di De Felice: la "morte della patria" è un concetto appropriato "perché in essa molti italiani vedono e sentono coinvolto lo stesso vincolo di appartenenza ad una medesima comunità nazionale, nonché il senso di tale vincolo". Aggiunge l'autore: "Il sentimento di una vera e propria "morte della patria" fu, infatti ciò che soggettivamente provò, in quel biennio terribile e immediatamente dopo, chiunque nel proprio mondo etico-politico, o solo emotivo, custodisse - in una qualunque foggia - l'idea di nazione, e dentro di sé sentisse questa idea irrevocabilmente legata all'idea, e all'esistenza, di una nazione italiana" (Galli Della Loggia, 1996: 3).

Quali furono le cause e la dinamica della cosiddetta "morte della patria"? Galli della Loggia muove dalla premessa secondo cui, nella storia d'Italia, l'idea di nazione non si è sviluppata spontaneamente, ma è stata introdotta attraverso una sorta di nazionalizzazione delle masse prodotta dallo Stato nazionale, per cui "il concetto e il sentimento di patria" per gli italiani erano (e forse sono) sono ideologicamente strettamente intrecciati alla presenza dello Stato.

Due fenomeni convergono dunque nell'8 settembre:

- a) la crisi e la scomparsa dello Stato (in conseguenza delle modalità della sconfitta bellica);
- b) "la sensazione diffusa in moltissimi abitanti della penisola che la sconfitta, in realtà, è stata causa e insieme prodotto e manifestazione, di qualcosa di molto grave e profondo: di una paurosa debolezza etico-politica (...) degli italiani". In altri punti si parla di "intima gracilità dell'organismo e della tempra nazionali" (Galli Della Loggia, 1996: 5-6).

Emerge dunque un "dato nella sua sostanza pre o metapolitico, difficilmente collegabile in modo diretto e significativo al fascismo e ai guasti della dittatura" (Galli Della Loggia, 1996: 7). La crisi politico militare, in altri termini, non sarebbe del tutto spiegabile con le sole responsabilità del fascismo, ma sarebbe spiegabile solo facendo riferimento a un difetto nazionale di origine: "Qui la crisi politico - militare presenta un aspetto evidentissimo di crisi di capacità e di efficienza degli apparati amministrativi e tecnici, la quale riflette a propria volta un deficit di competenza unito a un vuoto spirituale, di carattere, che trascendono il regime e mettono in gioco, immediatamente e direttamente, la credibilità della sfera pubblico - statuale del paese..." (Galli Della Loggia, 1996: 7). Nel precipitare degli eventi fu determinante il comportamento delle Forze armate, di branche decisive dell'amministrazione e dei gruppi dirigenti. Galli Della Loggia ribadisce - andando contro tra l'altro alle posizioni di N. Bobbio (1998) - che la sconfitta non si spiega con la "guerra fascista": "... per l'intera durata della guerra il complesso dell'organismo militare italiano da un lato sembra incapace di prestazioni minimamente adeguate, e dall'altro sembra percorso fin dall'inizio da un sentimento di fatalità della sconfitta, così forte da divenire una sorta di profezia che si autoavvera e di fronte alla quale conviene rassegnarsi" (Galli Della Loggia, 1996: 9). Ma c'è di più: "...il nesso Stato - forza militare affonda le proprie radici nelle culture umane e nelle psicologie collettive..." (Galli Della Loggia, 1996: 15) "La virtù militare ha un posto di grande rilievo nella costruzione di questo sentimento di autostima perché essa testimonia in modo immediato di quelle qualità di carattere, legate al sentimento dell'onore e della libertà (intesa come il rifiuto di porsi volontariamente in balia altrui), nonché all'obbligo di difendere l'uno e l'altra, che da sempre sono state ritenute proprie ed essenziali di una compagine politica, di un "popolo" politicamente organizzato" (Galli Della Loggia, 1996: 16). In altri termini qui sembra di capire che anche lo stesso fascismo sia rimasto vittima della mancanza originaria di senso della patria.

È interessante e il fatto che anche Galli Della Loggia tenta di radicare l'insufficienza identitaria italiana in una dimensione quasi antropologica, una dimensione profonda, non facilmente aggirabile: "Ciò che viene in primo piano (...) è un interrogativo radicale sull'identità; sulla propria identità di individui, e poi di popolo, e infine di comunità nazionale - statale. La domanda evocata è in un certo senso al di qua della politica" (Galli Della Loggia, 1996: 17). La posizione di Galli Della Loggia potrebbe essere probabilmente così sintetizzata: gli italiani, di fronte al dissolvimento dello Stato, hanno avuto una specie di "rivelazione" (quante rivelazioni nella storia d'Italia!): quello Stato prima liberale e poi fascista in cui avevano posto per necessità storica tutta la loro identità era in realtà un bluff (politico, amministrativo, militare, ecc...), per cui si sono ritrovati orfani e soli ad organizzare la sopravvivenza.

E poi? Della Loggia sembra seguire uno schema simile a quello di De Felice. Gli italiani traumatizzati dalla rivelazione della debolezza costitutiva sarebbero caduti nelle mani della partitocrazia che avrebbe costruito la retorica antifascista, ma non avrebbe posto rimedio alla debolezza.

Il libro di Galli Della Loggia, anche per la vis polemica che lo pervade e per un certo disordine argomentativo, si presta numerose osservazioni critiche. Non è del tutto chiaro se l'Autore afferma che le esperienze degli anni '43 - '45 (o forse il culminante 8 settembre) abbiano causato il senso della "morte della patria" [poiché, se la patria "muore", deve per lo meno essere dapprima viva]. Sembra che anche Galli Della Loggia pensi all'esigenza di una cultura comune che vitalizzi le istituzioni), anche se la sua teoria sembra spesso colorirsi di una venatura psicologista (solo così si spiega la sottolineatura "traumatica" dell'evento 8 settembre). Che dire di fraseggi di questo genere: "...[la morte della patria] ... si sarebbe depositata tuttavia nel fondo oscuro della memoria collettiva - dove è rimasta per decenni non rimossa e non rimovibile..." (Galli Della Loggia, 1996: 8). È davvero difficile comprendere quale sia lo statuto scientifico di una cosa come "il fondo oscuro della memoria collettiva"; evidentemente talvolta le esigenze dell'*audience* prendono il sopravvento su quelle del rigore concettuale!

Indubbiamente le teorie di De Felice e di Galli Della Loggia hanno il pregio di individuare un ben preciso evento come spartiacque della storia italiana e come causa della supposta successiva situazione di assenza del senso della patria. Tuttavia la scelta dell'8 settembre suscita non poche perplessità. Per lo meno non è del tutto chiaro se gli autori intendano affermare che prima dell'8 settembre gli italiani avessero il senso della patria; in tal caso non è chiaro se una parte del merito della presenza del senso della patria debba o meno essere attribuita al fascismo; oppure non è chiaro se l'8 settembre abbia costituito la dura presa di coscienza di qualcosa che si credeva di avere, ma che in effetti non c'era (ma se il senso della patria era solo una illusione, non si può certo poi criticare i partiti della Repubblica per averlo spento!). La spiegazione più probabile è che Galli Della Loggia e De Felice pensino a un senso della patria completamente slegato dall'assetto istituzionale (dittatoriale o repubblicano), un senso della patria che, in mancanza dell'8 settembre, avrebbe forse potuto essere traslato in maniera indolore dal fascismo alla Repubblica.

La scelta stessa della data del "trauma" è stata contestata. Ha affermato ad esempio Norberto Bobbio: "Quando mi è stato chiesto quale delle due date della storia d'Italia, il 10 giugno del 1940 e l'8 settembre del 1943, fosse per me la data più tragica, io ho risposto: la data del 10 giugno. L'8 settembre non è altro che una conseguenza del 10 giugno. Ciò dipende dal fatto che l'Italia si è lasciata coinvolgere nella guerra nazista. [...] L'8 settembre è la conseguenza per aver partecipato a una guerra dannata, ad una guerra che era destinata ad essere perduta."¹⁶

Scoppola: la democrazia oltre l'antifascismo

Lo storico Pietro Scoppola è intervenuto nel dibattito con un libretto dedicato alla ricorrenza del 25 aprile¹⁷, in cui ha affrontato vari problemi. Due ci interessano in modo particolare: la definizione dell'antifascismo e il problema della fondazione comune della Repubblica. Per quanto concerne il primo problema, Scoppola enuncia esplicitamente una tesi opposta a quella di De Luna e Revelli: sostiene cioè apertamente che non tutto l'antifascismo fosse democratico. L'antifascismo viene cioè inteso come l'alleanza storica tra forze democratiche e forze non democratiche (le forze comuniste) che in Europa ha permesso la sconfitta del fascismo. In questo senso, secondo Scoppola, l'antifascismo sarebbe qualcosa di meno della democrazia¹⁸: un'alleanza transitoria, una concessione dovuta alle contingenze storiche.

Per quanto concerne il secondo problema, Scoppola ritiene che il 25 aprile possa essere considerato come la data simbolica del ricongiungimento tra nazione e democrazia. Il ricongiungimento avrebbe avuto, Secondo Scoppola, un fondamento nell'esperienza vissuta (anche in questo caso si sottolinea un elemento di tipo "esistenziale") dalla maggior parte degli italiani nel periodo compreso tra il 1943 e il 1945. L'esperienza cui fa riferimento Scoppola non è quella dell'antifascismo militante, bensì l'esperienza del vissuto personale della tragedia della guerra, la volontà di resistere e di sopravvivere. In altri termini il collante sarebbe stato costituito dal complesso delle sofferenze attraversate. Come si comprende, quello di Scoppola rappresenta forse il tentativo più generoso di rivalutare il cosiddetto "attendismo", di dargli una sorta di dignità morale, facendone una sorta di Resistenza non armata.

Scoppola ritiene inoltre che la prima rifondazione de facto della nazione, avvenuta il 25 aprile 1945 nei termini di fondazione morale, abbia trovato poi una piena realizzazione nella Costituzione repubblicana.

Scoppola: la Repubblica dei partiti

¹⁶ Cfr. N. Bobbio, "Perché ricordare", in <http://www.avogadro.itis.torino.it/storia/bobbio.htm>, 1998.

¹⁷ Cfr. Scoppola (1995).

¹⁸ È utile ricordare che la parola democrazia è andata soggetta a torsioni di significato piuttosto ampie. È chiaro come minimo che taluni si riferiscono alla democrazia sostanziale, mentre altri, come nel caso di Scoppola, si riferiscono alla democrazia formale.

Scoppola tuttavia già nel 1991 aveva proposto una lettura complessiva della storia italiana¹⁹ che vale la pena di riprendere. Intanto Scoppola - a differenza di De felice e Della Loggia - ammette esplicitamente la pesante eredità del fascismo: ma questa consisterebbe non tanto nella "morte della patria" o in una caduta del senso della nazione, quanto in uno stravolgimento della cultura democratica. Il fascismo aveva realizzato in Italia una società di massa non democratica. Scoppola evidenzia il ruolo mediocre della classe dirigente e della borghesia italiana e ammette che negli anni del fascismo si sia verificato un consenso di massa. In altri termini, la giovane Italia repubblicana non poteva contare su una borghesia in quanto classe dirigente, non poteva contare su una diffusa capacità democratica.

Le uniche risorse disponibili erano costituite dalle culture sopravvissute al fascismo: una, la cultura liberaldemocratica, era di carattere elitario e non avrà seguito di rilievo; le altre due erano culture di massa ed avranno un rilievo importante nella storia della Repubblica: la cultura cattolica e la cultura social comunista. Purtroppo entrambe le culture dotate di una base di massa - osserva Scoppola - non avevano la democrazia al centro delle loro preoccupazioni politiche, o al centro delle loro elaborazioni teoriche. La cultura social comunista interpretava la democrazia come movimento legato alla rivoluzione e agli schieramenti internazionali: la cultura liberaldemocratica azionista era anch'essa attestata su una versione movimentista del liberalismo (la rivoluzione liberale). La cultura cattolica si preoccupava fondamentalmente di rendere compatibile l'adesione alla democrazia con la preservazione dei valori e della morale cattolica. Va osservato inoltre che i cattolici erano nuovi alla democrazia: la Chiesa, in nome di una visione organicistica della società, aveva sempre avversato i regimi liberali, aveva stipulato concordati con gli stati totalitari (e in Italia aveva finito per sconfessare le esperienze di impegno democratico dei cattolici come quella di Sturzo). La democrazia si apprestava ora a essere considerata non tanto come un valore quanto come uno strumento.

In altri termini nelle tre culture disponibili si mescolavano miti della rivoluzione, forti tensioni utopiche, concezioni organiche della società. Il tutto produceva una scarsa attenzione agli aspetti della tecnica democratica o ad una cultura democratica di per sé. L'esigenza che prevalse fu quella di una pacificazione o composizione tra le tre culture e questo avvenne attraverso la Costituzione della Repubblica. Essa infatti - come è stato più volte osservato - rappresenta più un compromesso tra le culture politiche che la costruzione di un apparato tecnico efficiente. In una situazione diversa, di maggiore omogeneità dal punto di vista della culture civiche e politiche, si sarebbe potuto insistere maggiormente sul lato tecnico del funzionamento costituzionale. È quanto si cerca di fare oggi, tramite il processo di revisione della seconda parte della Costituzione.

Tra il 1946 e il 1948 si ebbe, come è noto, la rottura tra i due partiti di massa elettoralmente sopravvissuti²⁰: ciò comportò una spaccatura verticale della società italiana nei due blocchi politico-ideologici. Si svilupparono le imponenti organizzazioni di massa socialcomunistiche e cattoliche che tendevano a riprodurre in Italia lo scontro che avveniva a livello mondiale nell'ambito della Guerra fredda. In questa situazione si ebbe una ulteriore degenerazione della cultura democratica: l'appartenenza a uno dei due blocchi politico ideologici è sempre venuta prima della cittadinanza!

La spiegazione che Scoppola fornisce è piuttosto illuminante: il fascismo aveva insegnato agli italiani a partecipare alla politica attraverso il partito unico, un partito capace di organizzare tutti gli aspetti della vita individuale e della società civile; gli italiani stavano forse inconsciamente ripetendo lo stesso rituale (l'unico rituale di cui avevano una qualche conoscenza) in una situazione di pluripartitismo. Gli italiani dunque non vennero organizzati dentro alle istituzioni democratiche, ma vennero organizzati nei partiti, intesi come corpi organici di valori, di esperienze, di senso di appartenenza: solo tramite i partiti si perveniva allo Stato: in altri termini si era realizzata una Repubblica dei partiti²¹.

La democrazia in Italia non nasce come patto tra i cittadini, bensì come patto tra i partiti; secondo questa interpretazione l'arco costituzionale sarebbe consistito essenzialmente di un arco dei partiti. La vita politica italiana è costituita allora di forti appartenenze partitiche e di mediazioni tra i partiti. Secondo Scoppola ciò si rivelò in un primo tempo come qualcosa di utile. Solo in un secondo tempo si ebbero le degenerazioni (clientelismo, separazione tra la base e il vertice, tangentopoli...). La situazione internazionale caratterizzata dai Blocchi determinò la fossilizzazione di questa fragile democrazia dei partiti; solo la sparizione dei Blocchi determinerà la crisi della Repubblica dei partiti.

È interessante il fatto che anche Scoppola in qualche modo faccia appello a una qualche entità più radicata e profonda rispetto alla pura formalità del patto: le culture politiche in fin dei conti rappresentano qualcosa di permanente, un retaggio che gli individui si ritrovano in un certo senso, più che scegliere deliberatamente e razionalmente.

Secondo la prospettiva di Scoppola, solo ora, con la crisi del sistema delle appartenenze organiche (e, quindi con la crisi delle due culture organiche, quella cattolica e quella comunista), diventa possibile riprendere in mano il problema della fondazione e ricostituire un nuovo patto (finalmente un patto stipulato direttamente tra i cittadini e non più tra i partiti mediatori).

¹⁹ Cfr. Scoppola (1991).

²⁰ Le cause della rottura furono sia interne che internazionali. Sul piano storiografico il problema è ancora aperto, anche se nella storiografia odierna appare evidente una eccessiva sottovalutazione delle cause internazionali.

²¹ Se si prende sul serio questa analisi, occorrerebbe concludere che la democrazia italiana sia stata nei fatti una "democrazia corporativa", ove i partiti avrebbero funzionato come corporazioni capaci di esprimere delle loro rappresentanze usando le regole del sistema democratico per i loro scopi. Lo sviluppo del sistema clientelare non farebbe altro che confermare questa tesi.

Rusconi e il patriottismo costituzionale repubblicano

G. E. Rusconi²² considera come in Italia - a differenza di altri paesi - non si sia affermata nella cultura popolare una radicata tradizione repubblicana. Invece della “morte della patria” sembra ci sia stato piuttosto il mancato sviluppo di una cultura repubblicana. In Italia - osserva Rusconi, ed è difficile dargli torto - la tradizione repubblicana è sempre stata minoritaria, a partire dalle rivoluzioni del 1796-99; nel Risorgimento il repubblicanesimo italiano venne sostanzialmente sconfitto e, nel secondo Ottocento, dovette subire la forte concorrenza del socialismo. Anche presso il fascismo, la tradizione repubblicana - dopo l’iniziale adesione - venne messa da parte, per essere poi superficialmente ripresa nel periodo di Salò. La tradizione repubblicana riprese nel secondo dopoguerra con l’azionismo, sotto la caratterizzazione della “rivoluzione democratica”. Secondo Rusconi, l’unico momento repubblicano effettivamente vitale nella storia del nostro paese si ebbe a ridosso della Costituzione, momento che egli descrive come effettivamente carico di pathos. Subito dopo la tematica repubblicana viene messa da parte e la nozione di “patria” venne abbandonata alla propaganda del MSI.

La Resistenza non era riuscita effettivamente a recuperare in toto l’ideale repubblicano: “L’antifascismo militante porta con sé alcuni motivi del repubblicanesimo storico e del suo patriottismo repubblicano; ma le profonde divergenze politico ideologiche al suo interno e le differenti priorità, anche ideali, delle sue componenti partitiche sono troppo profonde per poter svolgere con convinzione quella funzione” (G. E. Rusconi, 1997: 14). Infatti - prosegue l’autore - “Privo di attrazione per le grandi formazioni politico ideologiche popolari di sinistra (che si proclamano orgogliosamente “marxiste”) e in latente antagonismo con la cultura cattolica - democristiana, il repubblicanesimo si riduce a identikit ideologico di una modesta parte dello schieramento politico... su questo sfondo si verifica ... l’obsolescenza e la perdita di rilevanza dei motivi repubblicani coincide con la rimozione della tematica della patria /nazione nella cultura politica italiana, che da allora rimane riserva ideologica della destra monarchica e neofascista” (G. E. Rusconi, 1997: 13). Il riferimento dominante delle forze antifasciste non sarà in effetti il repubblicanesimo, bensì il Risorgimento; sarà proprio Giustizia e Libertà a interpretare la resistenza come un Secondo Risorgimento. Il secondo Risorgimento tuttavia si disgregherà e con esso ogni motivo profondamente repubblicano. Conclude l’autore che, al suo parere, “Nessuno dei grandi protagonisti sociali e politici della vicenda 1943 - ‘48 possiede i requisiti culturali e politici in grado di proporre un’idea e una solida pratica democratica che sappia nel contempo ridare vita a una nuova identità nazionale - secondo i criteri di una “nazione civica democratica” che noi oggi esigiamo. Ma facciamo questa constatazione retrospettiva senza alcuna arroganza, perché siamo consapevoli che le premesse per un maturo nesso tra democrazia e nazione sono state poste in quel periodo” (G. E. Rusconi, 1997: 54).

Cosa occorre allora? Rusconi ha il merito di non limitarsi a una diagnosi della situazione storico politica e di tentare una serie di proposte di cambiamento. Sul piano formale l’Italia è stata retta da un patto repubblicano; tuttavia è constatazione diffusa che questo patto non si sia radicato nella coscienza comune; il compito non ancora assolto è dunque quello di riconciliare la forma della democrazia repubblicana (le istituzioni) con il comune modo di sentire, ovvero con la “nazione storica”, così come si è venuta costituendo. Se la Costituzione ha rappresentato, nella storia recente, il solo momento effettivamente fondativo, questa va “culturalizzata” ovvero radicata nella cultura comune. La proposta di Rusconi è quella di cercare di favorire lo sviluppo di un rinnovato patriottismo costituzionale - repubblicano, definito in questi termini: “Chiamo patriottismo repubblicano il senso di lealtà e di affetto verso la forma politico - istituzionale democratica del nostro paese: in essa riconosciamo un pezzo importante della nostra stessa identità e l’espressione della comunità cui storicamente apparteniamo - e alla quale vogliamo continuare ad appartenere” (G. E. Rusconi, 1997: 9)

A questo proposito Rusconi si dilunga intorno a tre concetti chiave, capaci a suo parere di ricostruire in un certo senso l’anello mancante tra la cultura dei cittadini e le istituzioni repubblicane:

- 1) le virtù repubblicane²³
- 2) la religione civile²⁴
- 3) il patriottismo espiativo²⁵

L’analisi di Rusconi si rifà alle recenti teorie comunitaristiche: in sostanza si ritiene che le istituzioni non possano sussistere di per sé, indipendentemente dalla cultura civica che alberga nella società civile: “Abbiamo una repub-

²² Cfr. G. E. Rusconi (1977).

²³ Osserva Rusconi: “la lealtà, il civismo, in una parola, il vincolo della cittadinanza, senza il quale una democrazia non funziona, sono risorse che attingono a fonti diverse dal contratto politico democratico. Ne sono per molti aspetti il requisito storico, culturale, comunicativo. “Patria / nazione” è l’espressione sintetica e tradizionale per indicare la somma di queste risorse collettive cui deve attingere necessariamente la democrazia” (G. E. Rusconi, 1997: 35). Rusconi elenca diverse virtù: virtù generali (coraggio civile, ottemperanza alle leggi, lealtà); virtù sociali (indipendenza di giudizio, apertura mentale); virtù economiche (etica del lavoro, differimento dell’autogratificazione, adattabilità al cambiamento economico e tecnologico); virtù politiche (rispetto dei diritti altrui, disponibilità a chiedere ciò per cui si è in grado di pagare, capacità di giudicare le prestazioni di chi ricopre le cariche pubbliche, disponibilità a impegnarsi in discorsi pubblici).

²⁴ “Per “religione civile” si intende qui l’insieme dei discorsi e degli atteggiamenti pubblici, con valore e intento normativo, dotati di simbolismo e di codice religioso che si riferiscono alla formazione e affermazione della comunità nazionale. La nazione è un evento terrestre ma carico di senso trascendente. È un dato politico che pretende tuttavia un consenso metapolitico” (G. E. Rusconi, 1997: 20).

²⁵ Il concetto di “patriottismo espiativo” rappresenta evidentemente una risposta a Galli Della Loggia (1996).

blica, ma non abbiamo una cultura repubblicana che sappia ispirare uno schietto affetto per le istituzioni democratiche.” (G. E. Rusconi, 1997: 7). Rusconi mette l’accento sull’importanza della consapevolezza storica per l’integrazione della nazione: “consideriamo dunque la nazione democratica come un vincolo di cittadinanza che trae forza dalla memoria riflessiva, ricostruttiva di una storia vissuta insieme, che a un certo punto ha portato alla forma politico - istituzionale repubblicana. Questo processo è considerato fondante (anche se non in modo esclusivo) della identità politica di coloro che vi si riconoscono. La ”repubblica” diventa così sinonimo di “nazione dei cittadini” nella loro piena consapevolezza politica.” (G. E. Rusconi, 1997: 39).

Non ci si può aspettare tuttavia che la convergenza tra istituzioni formali e cittadini nasca spontaneamente, occorre rielaborare le motivazioni profonde dei cittadini. Egli assegna un ruolo importante agli intellettuali (che egli ha ripetutamente e pubblicamente criticato per il loro tendenziale disimpegno). Afferma infatti: “...per rispondere a queste attese manca a tutt’oggi un presupposto indispensabile: manca una classe politica e un ceto intellettuale che siano convinti della urgenza dei problemi evocati e soprattutto che abbiano gli strumenti culturali per affrontarli in modo efficace” (G. E. Rusconi, 1997: 33). E ancora: “Di fatto la coscienza nazionale in Italia vive in una condizione di subcultura tra le carenze della educazione scolastica e la latitanza della grande cultura sterile su questa tematica” (G. E. Rusconi, 1997: 34).

In questo senso grande importanza dovrebbero avere gli intellettuali nel ricostruire una memoria storica condivisa. Rusconi giunge ad affermare che esisterebbero nella società civile italiana le risorse civiche su cui basarsi per un risveglio del “patriottismo delle istituzioni”, mancherebbe tuttavia un progetto e una volontà culturale e politica. Commentando i risultati di un sondaggio egli afferma che “Della nazione - Italia esce un’immagine giustamente ambivalente, ma non priva di potenziali di identificazione positiva. Questi potenziali sono bloccati dal rammarico per gli evidenti difetti del funzionamento del sistema democratico; ma sono frenati soprattutto dall’assenza di un grande progetto politico - culturale che valorizzi in senso civico - democratico il sentirsi parte di una grande storia comune” (G. E. Rusconi, 1997: 35). In sostanza, pur intravedendo una via d’uscita, Rusconi non manca di segnalare un certo pessimismo, soprattutto nei confronti delle forze politiche e intellettuali odierne.

La prospettiva di Rusconi pone una serie di problemi della massima rilevanza: quali sono i rapporti tra il patto politico originario e la dimensione della società civile? Ci sono casi in cui la forma istituzionale repubblicana è stata calata su una società civile non matura... Nel caso si ritenga rilevante la sussistenza di una dimensione societaria di base, si pone immediatamente il problema se questa dimensione sia inevitabilmente un prodotto storico antropologico (e quindi non facilmente modificabile) oppure se sia un prodotto storico intenzionale di intellettuali o di organizzazioni politiche (e quindi modificabile con relativa facilità, poiché se ne abbia l’intenzione).

Concetti

Nell’ambito del dibattito che si è tentato di sintetizzare per sommi capi sono stati usati, non sempre con omogeneità di significato, vari concetti relativamente nuovi nella problematica storiografica del nostro paese. Proprio perché di concetti nuovi si tratta, può essere utile tentarne una rapida ricostruzione.

Il patto costitutivo e i contraenti. Nella tradizione giusnaturalistica, il patto costitutivo è un atto esplicito, razionale, mediante cui una comunità politica si costituisce e manifesta il proprio intendimento di aderire alle istituzioni liberamente scelte. È evidente che gli italiani hanno ripreso a interrogarsi sul patto costitutivo dopo che questo è stato messo in discussione dalla Lega e dopo che si è accettata l’idea di una revisione, anche profonda, della Costituzione.

Sul piano formale è difficile sostenere che nel processo costituente non sia avvenuto tutto quanto è solitamente ritenuto necessario per la costituzione di un patto formalmente valido. Nel recente dibattito, nessuno ha negato la legittimità formale del patto. Sono state tuttavia segnalate varie insufficienze di tipo sostanziale. Anzitutto è stata segnalata l’estraneità morale di una parte. Si è in altri termini suggerito che si sia trattato di una Costituzione intrisa dell’ideologia dei vincitori; proprio per questo è stata sottolineata l’esigenza di un nuovo patto costitutivo. In secondo luogo è stata sottolineata da più parti l’insufficienza della legittimità formale del patto, per cui si è invocata l’esigenza di elementi più espressivi, più radicati nella coscienza (o nell’inconscio) dei singoli (si veda oltre). In terzo luogo è stato messo in dubbio che il patto sia stato sostanzialmente stipulato tra i cittadini. Ci riferiamo all’analisi di Scoppola, il quale, come si è visto, ha sostenuto che il patto del 1948 sia stato di fatto un patto tra partiti e non tra cittadini. Se questo concetto venisse preso alla lettera, ne deriverebbe l’esigenza di sviluppare per la prima volta un effettivo patto costitutivo tra i cittadini intesi come singoli e non in quanto facenti parte di qualche aggregazione partitica.

Fondazione. Oltre alla questione della formale validità del patto, il dibattito ha evidenziato un concetto relativamente nuovo, cui si è fatto riferimento, con diversa terminologia, attraverso termini come esperienza fondativa, moto di fondazione, ecc... Con ciò non pare si voglia sottolineare l’inutilità di un patto costitutivo formale, razionale, bensì pare si voglia sottolineare l’esigenza che il patto costitutivo sia accompagnato (o rafforzato) da un elemento sacrale, affettivo, irrazionale, capace di segnare nel profondo i contraenti, capace per ciò stesso di legarli gli uni agli altri. Il problema è decisamente complesso e riguarda la possibile autonomia della sfera tecnico - giuridica dagli aspetti più profondi della cultura, della storia e della società. Le istituzioni giuridiche rappresentano solo la forma superficiale di un et-

hos profondo, senza il quale non avrebbero alcun senso, oppure le istituzioni giuridiche formali vanno al di là dell'ethos, e sono in grado in taluni casi addirittura di razionalizzare o ricostruire un ethos? Dalla storia non si ricavano leggi assolute: si è dato il caso di comunanze radicate e profonde che abbiano favorito l'instaurazione di istituzioni formali, ma si è dato anche il contrario: l'introduzione di istituzioni formali è riuscita a ristrutturare la società civile.

Nel dibattito che abbiamo riassunto il problema teorico è stato appena sfiorato e ci si è accontentati di alcune vaghe generalizzazioni empiriche. In sostanza si afferma: se gli italiani si sono dati con una procedura formalmente valida una Costituzione formale e se questa non è tuttavia bastata a renderli uniti (tanto da rendere possibile la ripresa della tematica della divisione del Paese), allora dovevano aver bisogno di un atto fondativo più profondo, viscerale; in altri termini, quando il collante delle istituzioni pare essere debole, si tende a invocare collanti ben più robusti (una necessità di tipo emotivo... fino a vincoli che appaiono indistruttibili come il senso della patria, o, magari, il sangue e il suolo).

È comunque interessante, e piuttosto insolito per un dibattito storiografico, il fatto che la dimensione fondativa di ordine psicologico sia stata ripresa più volte. Secondo De felice - Della Loggia una esperienza psicologica negativa: la "morte della patria" sarebbe bastata a privare la Repubblica della partecipazione attiva dei cittadini; secondo Scoppola l'esperienza fondativa capace di accomunare tutti gli italiani sarebbe stata costituita dalle sofferenze attraversate e dalla riconquistata libertà. Una specie di trauma collettivo che avrebbe visto la fine con il 25 aprile. Nel dibattito politico odierno sembra emergere anche un'altra ipotesi, in termini di conflittualità psicosociale: se l'Italia repubblicana è nata per opera di una parte, dei vincitori della guerra civile, allora oggi, per dare a tutti la sensazione della comune appartenenza occorre giungere a una pacificazione di quella guerra civile... È inevitabile, una volta imboccata una simile prospettiva, che nell'ansia della pacificazione oggi si tenda ad accomunare tutti i combattenti, tutti i punti di vista in una specie di "notte in cui tutte le vacche sono nere".

È stato segnalato anche un consistente rischio: che con la ricerca di un mancato momento fondativo nel passato si stia tentando di misconoscere le cause attuali (assai più rimovibili) e le responsabilità (spesso inconfessate) della disunione nazionale. Una simile posizione è stata adombrata in Sciolla (1997).

Partiti e formazione della coscienza nazionale. Il dibattito cui stiamo facendo riferimento è avvenuto in un periodo di forte ristrutturazione del sistema politico italiano e di crisi dei partiti del vecchio "arco costituzionale". Era d'uopo interrogarsi sul ruolo dei partiti. Storicamente, nei comuni medievali, i partiti erano nati come fazioni disgregatrici dell'ordine, rappresentanti di interessi particolari. Nell'Italia contemporanea il regime dei partiti di massa ha avuto il suo sviluppo, in concomitanza con la nazionalizzazione delle masse, nel partito unico di stampo fascista. È un problema aperto quanto abbia contribuito il partito unico fascista all'integrazione della comunità nazionale. Pressoché tutti gli autori che sono intervenuti nel dibattito, e che sono stati considerati in questa relazione, hanno messo sotto accusa i partiti post fascisti; il più generoso, Scoppola, ne riconosce il ruolo positivo, anche se riconosce che la presenza dei partiti di massa abbiano ritardato lo sviluppo di un moderno senso di cittadinanza fondato sull'individualità. Gli altri intervenuti hanno accusato i partiti di avere scientemente prodotto una ideologia e una storiografia illusoria intorno al mito dell'antifascismo, di aver irreggimentato il movimento di democratizzazione in una sorta di pluripartitismo corporativo. Più recentemente il partito "pigliatutto" e il partito come comitato di affari avrebbero preso atto della disgregazione delle vecchie culture politiche ma non avrebbero saputo produrre un progetto culturale autentico di sviluppo del patriottismo repubblicano.

Coscienza nazionale e forma di governo. Dal dibattito è emerso, come si è visto, che non è sufficiente l'elemento giuridico formale..., ovvero che non è sufficiente una buona Costituzione per costituire effettivamente uno stato nazionale se manca la dimensione civile, il senso della nazione, oppure quella che potremmo chiamare la cultura civica. Ciò che non è stato chiarito sufficientemente è il rapporto tra gli elementi interni di questa cultura civica. In effetti la terminologia usata è assai varia e confusa: patria, nazione, ethos, idea di nazione, senso dello stato, senso civico, identità, coscienza civile, coscienza collettiva,... Mettere ordine in questa terminologia è senz'altro un compito arduo (e non affrontabile in questa sede). Alcuni punti di discriminazione potrebbero tuttavia essere questi: sullo sfondo sembra si possa collocare anzitutto l'eredità storica, l'ethos comune costruito dalla storia (cfr. Bodei e Schiavone). Questo non è altro se non il deposito delle esperienze storiche... assai difficile da definire, ma la cui influenza sembra essere non del tutto indifferente, come appare da Putnam (1993). In secondo luogo abbiamo l'aspetto legato alla nazione intesa tradizionalmente come comunità di lingua, costumi, ecc... ovvero l'identificazione con la nazione. In terzo luogo abbiamo il livello della forma politica che la nazione si dà (che dovrebbe corrispondere ovviamente - nelle società democratiche - alla cultura politica media). Ora la domanda essenziale sembra essere questa: è ipotizzabile una coscienza nazionale slegata da una forma politica precisa? Storicamente le nazioni si sono formate in relazione a forme politico istituzionali assai precise, ma non certo democratiche: le prime nazioni si sono formate come monarchie feudali, poi come stati assoluti, solo molto tardi alcune si sono definite come stati costituzionali e finalmente come stati democratici. È possibile distinguere, ad esempio, nel fascismo un elemento sano di coscienza nazionale (di nazionalizzazione delle masse) da un elemento nazionalistico negativo, da attribuire al fascismo stesso? Il fascismo non era di per sé il modo specifico di vivere la nazione di quel periodo? In effetti in De Felice e Della Loggia non si opera la distinzione all'interno del senso della nazione o della patria, tra la componente generica e la componente specificatamente politica.

Se la distinzione fosse legittima, avrebbe dunque ragione Rusconi a pretendere sì un patriottismo, ma di tipo repubblicano e costituzionale! Forse un simile oggetto potrebbe essere più opportunamente definito come "coscienza civica" piuttosto che come coscienza nazionale. Se fosse vero questo legame tra il senso della nazione (storicamente dato)

e la forma istituzionale (altrettanto storicamente data), allora sarebbe assai facile attribuire la scarsa identità nazionale degli italiani non tanto a difetti storici fondativi, a traumi improvvisati o a colpi di mano partitici, quanto a un difetto di funzionamento delle stesse istituzioni repubblicane e della cultura politica che hanno saputo o non hanno saputo promuovere fra i cittadini (in altri termini: date agli italiani dei motivi per essere orgogliosi di sé e del proprio governo e lo saranno!)

Bibliografia

- 1963 Almond, G. A. & Verba, S.
The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Princeton University Press, Princeton.
- 1958 Banfield, E. C.
The moral Basis of a Backward Society, Free Press, Chicago. Tr. it.: *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna, 1976.
- 1998 N. Bobbio,
“*Perché ricordare*”, intervento riportato in <http://www.avogadro.itis.torino.it/storia/bobbio.htm>.
- 1998 Bodei, R.
Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana, Einaudi, Torino.
- 1995 De Felice, Renzo
Rosso e Nero, Baldini & Castoldi, Milano.
- 1995 De Luna, G. & Revelli, M.
Fascismo e Antifascismo. Le idee, le identità, La Nuova Italia, Firenze.
- 1997 Eco, U.
Cinque scritti morali, Bompiani, Milano.
- 1996 Galli Della Loggia, E.
La morte della patria, Laterza, Bari.
- 1989 Ginsborg, Paul
Storia d'Italia dal dopoguerra ad oggi. Società e politica 1943-1988, Einaudi, Torino.
- 1962 Kuhn, T. S.
The Structure of Scientific Revolutions, The University of Chicago, Chicago. Tr. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1969.
- 1997 Lepre, Aurelio
L'anticomunismo e l'antifascismo in Italia, Il Mulino, Bologna.
- 1991 Pavone, C.
Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza, Bollati Boringhieri, Torino.
- 1993 Putnam, R. D.
Making Democracy Work. Civic Tradition in Modern Italy, Princeton University Press, Princeton. Tr. it.: *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano, 1993.
- 1991 Romanelli, R.
“*Le radici storiche del localismo italiano*”, in *Il Mulino*, 4, pp. 711-720.
- 1995 Rusconi, G. E.
Resistenza e Postfascismo, Il Mulino, Bologna.
- 1997 Rusconi, G. E.
Patria e repubblica, Il Mulino, Bologna.
- 1993 Rusconi, G. E.
Se cessiamo di essere una nazione, Il Mulino, Bologna.
- 1998 Schiavone, A.
Italiani senza Italia, Einaudi, Torino.
- 1997 Sciolla, Loredana
Italiani. Stereotipi di casa nostra, Il Mulino, Bologna.
- 1995 Scoppola, P.
25 Aprile. Liberazione, Einaudi, Torino.
- 1998 Scoppola, Pietro
La Costituzione contesa, Einaudi, Torino.
- 1991 Scoppola, Pietro
La repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia, Il Mulino, Bologna.
- 1996 Tranfaglia, N.
Un passato scomodo. Fascismo e postfascismo, Laterza, Bari.