

Tra storia e ragione

Usi e abusi narrativi della Resistenza nel dibattito pubblico

Roberto Rossi

Abstract

Il rapporto tra storia e discorso pubblico è un tema d'origine antica. Tuttavia, il saggio analizzerà un caso di studi attuale. Saranno infatti considerati alcuni usi narrativi dell'episodio della Resistenza nel dibattito pubblico italiano. L'analisi sarà inserita in un quadro normativo in grado di valutare le strutture narrative sia come "forme ragionevoli d'argomentazione" sia come "strumenti di abuso retorico". Nel dettaglio, lo studio farà ricorso ai dispositivi narrativi del "*grand récit*" lyotardiano e della "tradizione morale" macintyreana. Obiettivo dell'analisi è mostrare come una maggior consapevolezza dei nessi tra verità storica, strumenti narrativi e le loro implicazioni morali possa rendere più razionale la discussione pubblica.

The relationship between history and public discourse is a topic with ancient origins. However, in this paper I will analyze a contemporary case of studies. So, I will considerer some narratives of the historical episode of Italian Resistance employed in the current politic debate. I will develop this analysis within a normative framework to evaluate the narrative structures in two ways: narratives as "reasonable argumentations" and narratives as "instruments to make rhetorical abuses". In detail, I will resort to the narrative devices of Lyotardian "*grand récit*" and Macintyrean "moral tradition". My aim is to show how a better knowledge of the relation between historical truth, narrative tools and their respective moral implications can make our public discussion more rational.

Keywords: Narrative; Rhetoric; Past; Lyotard; Moral tradition

Se si pensa al rapporto tra materia storica e dibattito pubblico, si tocca un tema d'antica radice. Tuttavia, per affrontare la questione con strumenti filosofici più recenti e spendibili nell'attuale confronto politico prenderei le mosse da un caso di studio tratto dallo scenario italiano.

Nell'Aprile 2016, in prossimità della Festa della Liberazione e in concomitanza alle campagne referendarie divise tra la conferma e l'abrogazione della riforma costituzionale sostenuta dal governo, alcuni promotori della riforma misero in dubbio la connessione tra la Resistenza partigiana del '45 e i valori della Costituzione del '48. Lo scontro prese avvio da una frase di Fabrizio Rondolino che, rivolgendosi dalle colonne de *L'Unità* ai vertici dell'ANPI, invitò la storica associazione a non intromettersi nella disputa referendaria, sostenendo che: «Scomodare la Resistenza, l'antifascismo, i partigiani per criticare la riforma del Senato è prima di tutto, un insulto alla Resistenza, all'antifascismo, ai partigiani».¹

A rispondergli fu lo storico Luciano Canfora, il quale espresse le sue critiche in un articolo pubblicato su *Il Manifesto*.² L'argomentazione di Canfora in questo intervento presuppone la possibilità di rappresentare i valori di "libertà democratica" e di "giustizia sociale" che trovano «forma sapiente e durevole nella Costituzione»³ non come principi astratti, bensì in quanto valori insiti negli eventi del '45. La Resistenza e il momento costituente sono così inseriti da Canfora in un'unica cornice narrativa, facendo della guerra partigiana un vincolo storico imprescindibile per intendere la necessità dei contenuti teorici della Carta. Così facendo, lo storico barese conclude la sua polemica elencando tutti i tentativi di riforma che cercarono di alterare l'equilibrio tra questi due principi, invitando implicitamente il lettore presente a impegnarsi ancora in quella che egli definisce «una doverosa lotta»⁴ in difesa dei valori della Resistenza.

Da una prospettiva filosofica, la disputa può essere riformulata nella seguente domanda: perché parlare di fatti storici, se l'oggetto della questione sono delle opinioni su valori politici?

1. Due atteggiamenti normativi

Rimanendo nell'ambito filosofico, di fronte a questo dubbio si potrebbero assumere due atteggiamenti opposti.

¹ F. Rondolino, *Scomodare la Resistenza contro la riforma Boschi fa torto alla Resistenza*, in «L'Unità», 31 marzo 2016.

² L. Canfora, *Attacco alla Costituzione, una lunga storia*, in «Il Manifesto», 24 aprile 2016.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

Il primo è quello di considerare la questione come la riproposizione nel dibattito pubblico di una mentalità irrimediabilmente “mitica”, dando a quest’aggettivo un aperto connotato di irrazionalità. Così facendo, parlare di Resistenza nel dibattito referendario diventerebbe un’azione che, anziché sciogliere ragionevolmente nodi squisitamente concettuali, conserverebbe lo *status quo* narrando un “racconto delle origini”. La questione storica del rapporto tra Costituzione e Resistenza non andrebbe ad aggiungere alcun argomento al dibattito politico su una possibile riforma della Carta. Ben conscio dell’oggetto storico-fattuale del primo discorso e di quello giuridico-teorico del secondo, il filosofo dovrebbe giudicare qualsiasi assunzione teorica sulla base di un avvenimento passato come una mera questione di gusto personale. La storia sarebbe un argomento illecito all’interno di dibattiti volti a riflettere sui valori condivisi da una comunità politica, poiché le cose “sarebbero potute andare diversamente”. Chiamerò questo primo atteggiamento *escludente*, in quanto con esso si rinuncia a sondare la ragionevolezza di particolari istanze del dibattito pubblico liquidandole pregiudizialmente come “irrazionali”, prescindendo dalla relazione di coerenza tra le loro strutture discorsive e gli scopi retorici che spingono alla loro formulazione.⁵

Il secondo atteggiamento, al contrario, è quello di considerare la questione come prettamente filosofica, dal momento ch’essa contiene al proprio interno elementi valoriali tra loro articolati secondo forme non radicalmente arbitrarie. Questo atteggiamento, che definirò *integrativo*, non va tuttavia assunto per giustificare ogni struttura discorsiva presente nel dibattito pubblico; esso deve comunque essere affiancato da una teoria normativa capace di distinguere tra usi leciti e abusi degli strumenti retorici analizzati. In tal modo, a differenza della teoria normativa dell’atteggiamento escludente, la normativa integrativa non opererà presupponendo che: “alcune strutture discorsive sono razionali” e che: “ogni altra struttura discorsiva è irrazionale”. Essa invece, ammettendo un criterio di “razionalità” per ciascuna struttura discorsiva, la valuterà come tale sulla base del rapporto che intercorre tra essa e gli scopi per cui è impiegata all’interno di specifici generi retorici.

Assumere una normativa di tipo integrativo per analizzare il caso di partenza permette dunque di valutare la liceità con cui Canfora impiega il suo argomento storico. Nel dettaglio, la domanda dunque diventa: la narrazione che rappresenta la Resistenza e i contenuti valoriali della Costituzione come un’inscindibile unità di

⁵ Termini che ricalcano la distinzione tra «*mezzi discorsivi*» e «*generi oratori*» di Perelman nel trattare le possibilità d’adesione di un uditorio al discorso (Perelman, Olbrechts-Tycha, *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica* (1958), intr. di N. Bobbio, tr. it. di C. Schik, M. Mayer, E. Barassi, Einaudi, Torino 2013, pp.10; 24).

significato può diventare un vincolo a cui attenersi nel nostro discutere razionalmente sui contenuti della Carta?

2. Valori, storia e narrazioni.

Per rispondere alla domanda seguendo la normativa integrativa appena esposta, occorre dunque specificare come sia possibile pensare l'adeguatezza di una narrazione nel difendere particolari visioni valoriali rappresentando eventi tratti dal passato. A rendere plausibile una forma di "bontà" delle narrazioni v'è infatti un'ampia letteratura che teorizza la stretta relazione tra valori politico-morali, materia storica e narrazioni, pensandola non solo nell'ambito di un generico rapporto con il passato, ma anzitutto all'interno di quella pratica conoscitiva ed epistemicamente disciplinata che è la storiografia.

Nel secondo Novecento, si distinguono a riguardo le ricerche postmoderne nate dalle riflessioni di Roland Barthes, il quale arrivò a concepire l'intera produzione storiografica come un artefatto letterario dotato di un «effetto di realtà» in grado di illudere i propri destinatari della propria referenzialità obiettiva.⁶ Questa «svolta linguistica»⁷ della storiografia trovò uno dei suoi più importanti esponenti nel recentemente scomparso Hayden White.⁸ Egli infatti, nell'introduzione metodologica alla sua opera *Metahistory* (1973)⁹, integrò la lettura di Barthes a una rilettura retorica di Gianbattista Vico, elaborando una «teoria dei tropi» volta a correlare particolari raffigurazioni linguistiche con ciò che egli definisce veri e propri «stili storiografici», la cui coerenza strutturale è determinabile attraverso la compatibilità tra le loro variabili di intreccio narrativo, paradigma esplicativo e implicazione ideologica.¹⁰

Inizialmente, i contributi della svolta linguistica sollevarono non poche polemiche tra gli storici di professione. L'enfasi sui costituenti immaginativi e linguistico-letterari del campo d'indagine storica, nonché sul relativismo morale che ne era fatto conseguire, si scontrò con l'obiettivismo assunto da molti difensori della critica delle fonti in quanto principale fattore di scientificità della storiografia.

⁶ R. J. Evans, *In difesa della storia* (1997), intr. di L. Canfora, tr. it. di M. Premoli, Sellerio, Palermo 2001, pp. 117-124.

⁷ Ivi, p. 27.

⁸ Ivi, pp. 123-125.

⁹ H. White, *Retorica e storia*, 2 voll., trad. it. di P. Vitulano, Guida, Napoli 1978.

¹⁰ Cfr. ivi, vol.I pp. 9-56.

Accettando queste riflessioni sul piano strutturale, il rischio era di legittimare con esse anche le più bieche operazioni di revisionismo storico.¹¹

Tuttavia, l'opposizione antitetica tra l'esigenza costruttiva dei sostenitori dell'immaginazione storica e quella referenziale dei difensori della critica delle fonti può oggi essere considerata superabile. Ad esempio, pur additando molti prodotti storiografici postmoderni come espressione di «uno scetticismo estremo che nega del tutto la possibilità della conoscenza storica»¹², uno storico non relativista come Richard J. Evans è propenso a integrare le osservazioni di White come utili al piano congetturale su cui secondo lui, pur senza negare l'importanza di una preliminare componente filologica, la disciplina storica si trova a operare.¹³ Nel commentare tali osservazioni, lo stesso Canfora si allinea allo storico inglese osservando che: «[...] il *pathos* narrativo (la partecipazione emotiva e non il volgare patetismo) non è un cascame del lavoro storiografico ma al contrario l'indizio della “durevolezza nel presente” del passato».¹⁴

Si possono dunque adottare strumenti critici elaborati da autori della “svolta linguistica” senza sposare gli esiti scettici verso cui è orientata la loro riflessione. In generale, la concezione della storiografia così assunta non è più quella descrittiva che vede i suoi prodotti di ricerca come un elenco denso degli accadimenti passati, bensì come una loro rappresentazione discreta e prospettica, capace però di rispondere non solo alla domanda: “Che cosa è avvenuto?”, ma anche a interrogativi quali: “Perché è avvenuto?” e: “Qual è il suo significato?”.

Tale impostazione induce quindi a ribaltare il celebre passo in cui Aristotele sostiene la superiorità della sapienza poetica su quella storica. Nella *Poetica*, lo stagirita intende infatti la storia come una rappresentazione prosopopeica di meri accadimenti particolari, priva del significato universale di cui dovrebbe predicare una scienza.¹⁵ Per chi accetta la visione vichiana di White, invece, essa è considerata intelligibile alla luce delle interpretazioni narrative del passato; la storicità dei singoli eventi non è più ridotta alla puntualità del loro essere riconosciuti come “avvenuti”, ma include il loro inserimento all'interno di cornici diegetiche che Aristotele definirebbe il *mythos* [μῦθος] della rappresentazione drammatica – cioè l'insieme delle connessioni causal-esplicative che, intrecciando secondo vincoli di necessità il principio di un'azione al suo compimento, individuano in essa un motore unitario

¹¹ Come mostra il caso Abraham (Cfr. R. J. Evans, *In difesa della storia*, cit., pp. 139-151).

¹² Ivi, p. 262.

¹³ Cfr. ivi, pp.262-267; L. Canfora, *Grandezze e miserie del «castello di cartone del professor N.N.»*, in R. J. Evans, *In difesa della storia*, cit., pp.11-20.

¹⁴ Ivi, p. 19.

¹⁵ Aristotele, *Poetica*, a cura di P. Donini, Einaudi, Torino 2008, pp. 61; 63.

che ne costituisce la finalità ultima, nonché l'intrinseco senso universale di rilevanza etica.¹⁶

Le implicazioni morali che si è soliti attribuire alla finzione letteraria sono dunque resi propri anche della componente congetturale della storiografia. Tali strutture d'intreccio e la loro referenza a eventi storici non sono tuttavia da intendersi *à la* Barthes, cioè in quanto condizioni d'esistenza del passato, ma solo come elementi necessari all'intelligibilità dello stesso e a una significazione non arbitraria delle azioni che vi hanno avuto luogo.

3. "Grand récit" e tradizione morale: due strumenti narrativi.

Assumendo come ipotesi di lavoro il quadro appena delineato, per esaminare la disputa tra Rondolino e Canfora si possono analizzare due strumenti narrativi elaborati nell'ambito della ricerca filosofica tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta. Il primo strumento è tratto dal dibattito critico posteriore allo strutturalismo francese, mentre il secondo venne elaborato in seno a un progetto di riabilitazione dell'etica aristotelica, una volta integrate le sue componenti teleologiche con considerazioni narratologiche analoghe a quelle in precedenza definite "vichiane".

I due strumenti in questione sono:

- A. La grande narrazione [*grand récit*], per come teorizzata e criticata da Jean-François Lyotard ne *La condition postmoderne* (1979)¹⁷ e ne *Le différend* (1983);¹⁸
- B. la tradizione morale, per come proposta dal suo ideatore Alasdair MacIntyre nelle pagine di *After Virtue* (1981)¹⁹ e di *Whose Justice? Which Rationality?* (1988).²⁰

Al fine di valutare questi due dispositivi con una teoria normativa di tipo integrativo, si procederà considerando all'interno di ciascuno di essi il rapporto tra: a) le finalità retoriche di tali narrazioni; b) le strutture d'intreccio con cui sono

¹⁶ Dove per il greco *teleute* [τελευτή] adotto la traduzione "compimento" anziché "fine" dell'edizione di riferimento (ivi, VII, 1450b [ed. it. cit., p. 51]). Per l'universalità del senso del *mythos*, cfr. P. Donini, *Introduzione*, in Aristotele, *Poetica*, ed. it. cit., p. XL.

¹⁷ J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014.

¹⁸ J. F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985.

¹⁹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. II ed. (1983) di M. D'Avenia, Armando, Palermo 2007.

²⁰ A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità* (1988), 2 voll., trad. it. di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995.

articolate e; c) le modalità di referenza delle stesse agli eventi storici da esse raccontati.

Analizzato secondo questi criteri, il *grand récit* può perciò essere descritto nei seguenti termini.

A.a) Anzitutto, a livello di genere retorico esso è pensato da Lyotard come un discorso di legittimazione, cioè un artefatto argomentativo volto a creare vincoli di obbligo sociale mediante le regole strutturali della significazione linguistica. Infatti, stando allo schema lyotardiano, la filosofia in senso moderno può essere pensata proprio come un discorso che affermi un criterio univoco di ragione. Si farebbe perciò filosofia rinvenendo un valore ultimo capace di giudicare gli scopi ideali propri di qualunque altro discorso, rendendo obbliganti le loro inferenze linguistiche in vista del loro essere giudicate “razionali”. In generale, la filosofia andrebbe perciò intesa come un metadiscorso onnicomprensivo, capace di risolvere ogni controversia argomentativa includendola nel proprio sistema di regole linguistiche.²¹

A.b) Osservando il *grand récit* dal punto di vista della sua struttura d'intreccio, esso può essere inteso come l'unione tra l'universalismo metalinguistico della filosofia e la forma narrativa del sapere tipica del mito e della tradizione popolare. Il *grand récit* è infatti pensato da Lyotard come una struttura d'intreccio formale che, seguendo la trama propria del genere della “formazione” [*Bildung*], ambisce a raccontare l'insieme di tutti gli eventi possibili, rappresentandolo come l'epopea di un eroe astratto e collettivo (il “Popolo”, l’“Umanità”, il “Soggetto”) mosso da un intento unitario (la “Libertà”, i “Diritti”, la “Conoscenza”). La realizzazione di tale fine, in virtù del genere della *Bildung*, è pensato non solo come senso e scopo di tutti accadimenti storici così narrati, ma anche posto come loro ultimo compimento diegetico. La fine della Storia (con la S maiuscola) è adottabile così come metro di giudizio univoco della “razionalità” di ogni possibile discorso o azione.²²

A.c) Sul piano della referenza storica, gli eventi passati rappresentati dal *grand récit* sono inseriti in una cornice narrativa unitotalizzante che li considera “storici” solo nella misura in cui essi possono assumere, anche senza riscontrare un'intenzionalità consapevole al loro interno, un ruolo di “avvicinamento” o di “ostacolo” al compimento del racconto. Grazie all'intreccio della *Bildung*, la storia nella sua interezza è così trasformata in un intrigo che muoverebbe l'insieme delle azioni umane verso la realizzazione di uno scopo legittimato come “necessario” dalle regole di significazione del genere narrativo che lo rappresenta come tale.

²¹ Cfr. J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit. p. 5.

²² Cfr. *ivi*, pp.40; 56-58; J. F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 195.

Lyotard afferma però che un simile dispositivo non legittimi alcunché, poiché non è possibile sottoporre a un'unica idea meta-discorsiva i diversi scopi che regolano ciascun genere di discorso, assumendo di contro la loro incommensurabilità normativa.²³ Ad esempio, criticando le pretese prescrittive di un documento come la *Dichiarazione dei diritti dell'Uomo e del Cittadino*, Lyotard osserva che non c'è alcun criterio ragionevole per cui, al fine di risolvere un genere deliberativo volto a determinare la natura del vincolo politico dei Francesi, l'Assemblea Nazionale dei Francesi possa rivendicare per sé la prerogativa di affermare uno scopo ideale universalmente valido per ogni popolo dell'Umanità. Il *gran récit* è allora impiegato al fine di mascherare l'impossibilità logica di compiere una dimostrazione vincolante che, procedendo dalle regole linguistiche della speculazione etico-astratta (l'Umanità, la Libertà), passi per quelle del processo giuridico-deliberativo (l'Assemblea Nazionale dei Francesi) per giungere infine a quelle della prescrizione pratica (l'ordinamento dei Francesi in ogni campo della vita politica, dalla guerra all'istruzione).²⁴ Il *gran récit* della Libertà risulta credibile solo qualora i cittadini francesi assumano preliminarmente l'idea di libertà come unico principio di ragione delle azioni umane, a prescindere che il resto degli uomini sia, sia stato, o mai sarà dello stesso avviso.²⁵

Il risultato è dunque quello di usare per argomento una rappresentazione ideologizzata della storia. Difatti, in un *grand récit* essa risulta un racconto unitario solo finché al suo interno è posta un'idealità impersonale che orienti *apriori* le azioni rappresentate, includendole in una cornice che però rende i propri spettatori ciechi rispetto agli intenti particolari che le persone ivi narrate hanno realmente creduto di perseguire nel compiere le proprie gesta.

La tradizione morale invece, per quanto somigli al dispositivo narrativo appena presentato, si distingue da esso tanto nelle componenti narratologiche quanto negli usi retorici. Per come è pensata da MacIntyre, infatti, una tradizione morale può essere descritta nei seguenti termini.

B.a) Anzitutto, la tradizione morale non è uno strumento di legittimazione, ma di giustificazione. Essa è volta infatti a rendere intelligibili particolari azioni intenzionali, dagli atti politici all'assunzione di posizioni filosofiche. Così facendo, questi atti non risultano più esclusivamente arbitrari, poiché il loro agente è in grado di rivendicare quali vincoli condivisibili lo abbiano spinto a ragionare secondo certe

²³ Cfr. J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., pp. 69-76.

²⁴ Per l'esempio della *Dichiarazione* e la "fragile" struttura del genere deliberativo nella teoria del linguaggio lyotardiano, vedi J. F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., pp. 183-189.

²⁵ In altre parole, il *grand récit* non è un discorso di genere dimostrativo, ma solo una raffinata forma di genere epidittico (Cfr. *ivi*, pp.136-139).

scelte piuttosto che altre. All'interno di questo genere retorico, un'opinione espressa nel dibattito pubblico infatti è sostenibile "secondo ragione" solo se essa, oltre alla sua articolazione secondo regole formali logicamente valide, mostra anche le condizioni contestuali nelle quali l'assunzione di un particolare gruppo di principi primi del ragionamento morale risulti più persuasiva della scelta di altre opzioni concorrenti.²⁶

B.b) Per fare ciò la tradizione morale non rappresenta ogni evento storico possibile ricorrendo all'intreccio della *Bildung*. Il fine posto dalla sua struttura narrativa non è aprioristico rispetto alle azioni che contestualizza. Essa raccorda particolari avvenimenti costitutivi dell'identità dell'agente responsabile seguendo il genere narrativo della "cerca" [*quest*], per cui l'eroe si muove ponendo da sé un fine che il mutare degli eventi porta però a continua ridefinizione.²⁷ In tal modo, lo scopo che muove l'intero racconto non solo è sempre correlato a un'intenzionalità cosciente che lo pone in essere, ma è anche rappresentato nel suo processo di continua chiarificazione alla luce delle scelte e degli accidenti che compongono l'intera narrazione. Il fine definito da questo artefatto narrativo non è dunque stabilito *apriori* per renderlo obbligante nel determinare le scelte future che ne seguiranno; il racconto risulta invece un vincolo retrospettivo di significazione per il suo momento conclusivo, cioè il presente dell'agente cosciente che prende decisioni in vista di un qualche orizzonte d'aspettativa. La cerca narrata dalla tradizione morale non pone perciò vincoli che costringano ad agire univocamente in un determinato modo, ma risulta un elemento costitutivo delle alternative sensate tra cui si è chiamati a deliberare quando si opera una scelta attraverso atti intenzionali di ordine riflessivo.²⁸

B.c) La tradizione morale dunque non si riferisce alla storia intesa come "l'insieme di ogni azione umana possibile", bensì considerandola come quella particolare porzione di eventi passati che riguarda l'identità morale presente delle coscienze chiamate a deliberare secondo atti assiologicamente orientati. Essa tiene dunque conto tanto delle storie personali dei singoli agenti razionali quanto della storia dei loro contesti sociali e delle loro comunità di appartenenza. In tal senso, la tradizione di un cittadino bianco statunitense non può escludere dal proprio arco narrativo lo schiavismo razzista dei propri avi. Tuttavia, essa non lo costringe affatto a essere razzista a sua volta; piuttosto, lo vincola a prendere posizione sulla

²⁶ Cfr. A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, cit., vol.I pp. 19; ivi, vol.II, pp. 173-197.

²⁷ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la Virtù*, cit., pp. 265-269.

²⁸ Per sostenere la compatibilità tra tradizione e attività riflessiva, MacIntyre parla di «tradizioni viventi» (ivi, pp. 268-269).

questione.²⁹ In conclusione, le tradizioni morali sono narrazioni che individuano quello che potrebbe essere definito il «passato pratico» [*practical past*]³⁰ costitutivo della cognizione eticamente rilevante che gli agenti razionali hanno di sé e del proprio contesto d'azione.

Perciò, se per Lyotard il *grand récit* è l'abuso retorico operato ricorrendo a una particolare struttura narrativa di tipo formale per affermare il proprio orizzonte morale come l'unico possibile, per MacIntyre la tradizione è invece lo strumento principe per impegnarsi nel dibattito pubblico offrendo le condizioni mediate di commensurabilità della propria posizione rispetto a quelle di tradizioni rivali. In tal modo però, anche queste sono considerate opinioni ragionevoli, sebbene senza essere autenticamente assumibili per vere. Così, per difendere una concezione della “giustizia” intesa non come idea, ma come virtù, per il filosofo scozzese è doveroso presentare tale posizione narrando la successione storica delle condizioni teorico-contestuali di quelle riflessioni sulla “giustizia” senza le quali la propria teoria nel proprio contesto presente non avrebbe senso d'essere formulata.³¹ La sua teoria morale non risulta perciò obbligatoria a dispetto di altre in quanto ne è dimostrato un carattere “razionale” assoluto; al più, essa può essere più persuasiva di altre posizioni rivali una volta chiarite le proprie condizioni di “ragionevolezza”.³²

La tradizione morale può dunque essere intesa come uno strumento narrativo ragionevole nel dibattito pubblico se usato allo scopo di rendere confrontabili i contesti storici di significazione tra posizioni teoriche che, egualmente coerenti nella propria formulazione interna ma logicamente incompatibili tra loro, siano affermate con una pretesa di verità.³³

4. Applicazione dell'analisi e conclusioni.

Assumendo per corrette le valutazioni appena esposte, procederò applicando i rispettivi strumenti narrativi al caso di studio proposto dapprincipio per presentare alcune problematiche del ricorso ad argomenti storici nel dibattito pubblico.

Anzitutto, ricorrendo al dispositivo della tradizione morale si trova un argomento per sostenere l'illegittimità della richiesta di Rondolino all'ANPI. Perché

²⁹ Ivi, pp. 266-267.

³⁰ Espressione in origine di Michael Oakshott (H. White, *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2014, p. 9)

³¹ Cfr. A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, cit.

³² Per mostrare non di essere l'unica teoria vera, ma di essere «la migliore tra quelle disponibili» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., pp. 323-329)

³³ Per la pretesa di verità di una tradizione, la sua incompatibilità logica e la sua commensurabilità mediata con tradizioni rivali, cfr. A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, cit., vol.II, pp. 177; 198-220

dovrebbe infatti avere senso pretendere che un'associazione rinunci a esprimere un'opinione pertinente ai temi storicamente connessi alla sua stessa fondazione? In questo senso, la narrazione con cui Canfora connette Resistenza e Costituzione non è altro che una rivendicazione della tradizione “partigiana” che l'ANPI condivide con il testo del '48. Perciò, se la Prima Sezione del testo costituzionale rispecchia parte del patrimonio valoriale da cui l'ANPI trae la propria identità, è superfluo osservare che, al mutare degli articoli applicativi della Seconda Sezione, l'Associazione Partigiana è moralmente vincolata a riflettere sulla conformità di tale mutamento all'orientamento assiologico che caratterizza la propria tradizione, nonché a esprimere pubblicamente le proprie conclusioni rifacendosi dichiaratamente a quest'ultima.

Perciò in questo caso il nesso narrativo tra Resistenza e Costituzione non è dato dall'arbitrio autoriale di Canfora. Anzi, tale nesso è un'affermazione storica ragionevole, esplicativa di una tradizione morale indissolubilmente intrecciata alla stessa di cui è parte la Repubblica Italiana. È dunque a partire da questa narrazione che l'ANPI ha compiuto le proprie doverose quanto libere riflessioni politiche.

Per rimanere in un alveo di ragionevolezza, il genere retorico della tradizione morale dovrebbe però limitarsi a questo scopo di giustificazione. Si può osservare che, purtroppo, questo “dovrebbe” è da coniugare quanto mai al condizionale, se si guarda alla disputa referendaria del 2016.

Ricorrendo allo strumento del *grand récit*, si può infatti intendere l'infelice dichiarazione sulle pagine de *L'Unità* secondo un'accezione più sfaccettata. Pur sbagliando completamente bersaglio polemico, infatti, Rondolino tentò con tutta probabilità di esprimere un motivato timore del partito pro-riforma: la possibilità da parte dell'opposizione di forzare la cornice narrativa ereditata dal mito civile della Resistenza usandola per raccontare la contesa referendaria come uno scontro tra “partigiani” e “fascisti”, tra “resistenti” e “revisionisti”, tra “difensori” della Costituzione e “nemici” della stessa. L'arringa conclusiva di Canfora invece va proprio in questa direzione, rendendo perlomeno comprensibile la preoccupazione dei suoi avversari. Nel raccontare la posta referendaria come «una doverosa *lotta*»,³⁴ si ha infatti a che fare con un uso retorico dell'evento della Resistenza nella veste di un racconto il cui intreccio formale funge da metro di valutazione di ogni situazione politica possibile, dalla riforma costituzionale alla “lotta per la casa”. In questa maniera la Resistenza diviene però solo uno schema narrativo prefissato da evocare davanti alle occorrenze tra loro più disparate, misconoscendo *de facto* gli intenti particolari che vi sottostanno, sino a perder di vista il proprio obiettivo polemico

³⁴ L. Canfora, *Attacco alla Costituzione, una lunga storia*, cit. (corsivi miei).

effettivo per scagliarsi invece ogni volta contro il medesimo fantoccio. Se presentato attraverso questa struttura, il racconto di qualsiasi evento storico moralmente rilevante – nella fattispecie quello della Resistenza, ma non solo – andrebbe dunque inteso come una “grande narrazione” che, anziché essere elemento d’aiuto, è d’ostacolo alla pluralità e alla ragionevolezza del dibattito pubblico.

In generale, si può concludere che: (I) constata l’irresponsabilità etica e intellettuale d’ogni tentativo di rendere il racconto del passato non aderente a metodologie d’ordine referenziale; (II) pur sostenendo che la storia della propria identità, delle proprie comunità e delle proprie istituzioni è costitutiva di patrimoni valoriali a cui si è vincolati nel presente per orientare le proprie scelte; (III) sebbene si ammetta la pregnanza di una componente “patetica” delle narrazioni impiegate nel ricostruire responsabilmente il proprio passato pratico; (IV) non segue che la narrazione di tale passato determini un unico schema d’azione attraverso cui si è obbligati a interpretare l’agire presente. Simili analogie diegetiche assumono un valore ermeneutico imperativo soltanto all’interno di argomentazioni pubbliche viziate da inferenze ideologiche. Esse possiedono infatti un’efficacia dialettica perlopiù nell’ambito di generi retorici non riflessivi, come ad esempio quello epidittico, all’interno del quale l’uditore non deve essere persuaso di quanto un’opinione sia ragionevolmente condivisibile, bensì essere rinforzato nelle proprie stesse convinzioni o, al più, in quelle già credute vere dal suo gruppo di appartenenza,³⁵ rendendo così impossibile qualsiasi confronto critico con posizioni divergenti da queste.

³⁵ Cfr. Perelman, Olbrechts-Tycha, *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica*, cit., pp. 55-56; Lyotard, J. F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., pp. 136-139.