

MONDO OPERAIO

Direttore

Luciano Pellicani

Direttore responsabile

Luciano Vasconi

Redattore capo

Mauro Martini

Redazione

Mario Accolti Gil

Mario Baccianini

Giuliano Cazzola

Giorgio de Finis

Antonio Landolfi

Cesare Milanese

Mario Patrono

Giuseppe Pennisi

Cesare Pinelli

Segreteria di redazione

Nino Ferraiuolo

Gabriella Vannucci

Direzione, redazione,

amministrazione,

diffusione e pubblicità

00186 Roma

Via Tomacelli 146

tel. 6878638/6878831

fax 6873065

Progetto grafico

Paola Trucco

Impaginazione

Paola Trucco

Daniele Furchi

© MondOperaio

Edizioni Avanti!

Riproduzione vietata

senza l'autorizzazione

scritta dell'editore.

Il materiale ricevuto

anche se non pubblicato

non si restituisce

Questo numero

è stato chiuso

in tipografia

il 22 giugno

EDITORIALE

La questione morale / Luciano Pellicani / 2

ATTUALITÀ POLITICA

Risanare il sistema dei partiti / Gruppo MondOperaio / 4

Contributo a una legge sui partiti / Mario Patrono / 6

Concussione ambientale: materiali di riflessione / Cesare Pinelli / 11

Partiti: proposte di riforma di un dirigente pds / Enrico Morando / 14

Il lungo sonno del riformismo socialista / Fabrizio Cicchitto / 20

Un governo per il Centauro / Antonio Landolfi / 24

Per il Pds l'ora della verità / Giuliano Cazzola / 27

La cura da cavallo del governatore / Mauro Ridolfi / 30

Non diventare complici degli assassini di Falcone / Luciano Vasconi / 33

La crisi americana / intervista con Christopher Lasch di S. Benvenuto / 35

Il divorzio di velluto tra cechi e slovacchi / Mauro Martini / 39

Nato: il riposo del guerriero / Sergio Romano / 41

TACCUINO

La morale di Romiti / Paolo Danieli / 46

INCHIESTA

Due anni di legge antidroga: un primo bilancio / Domenico Bruno / 48

Un'emergenza nazionale da affrontare come tale / intervista con Francesco Cardella di D. Bruno / 51

DOCUMENTI

La proposta di legge sui partiti presentata da Spini nel 1987 / 55

SERVIZIO ILLUSTRATO

Né testimone né mandarino: Jacques Prévert / a cura di Mario Accolti Gil
con un'intervista con Maurizio Cucchi di A. Scarpellini / 59

SAGGIE DIBATTITI

Multiculturalismo e diritti umani / Ferenc Fejér / 76

L'utopia di una federazione europea / Jean Baechler / 83

Le spinte democratiche che partono dalle città / Renée Fregosi / 91

In Italia c'è ancora spazio per un radicalismo di sinistra / Roberto Toscano / 96

Raymond Aron: le disavventure di un francese in Italia / Francesco Sidoti / 104

• LO SPETTATORE

Il disagio ungherese / György Konrád, Péter Nádás, Paola Caridi, Ferenc Szénási,
Eva Serey, Ilona Fried, Miklós Mészöly / 110

RASSEGNE

Da Mori a Dalla Chiesa a Falcone / Antonio Jannazzo / 132

Le vittorie e le sconfitte di Parri / Guido Gerosa / 135

La seconda repubblica di Sartori / Cesare Pinelli / 137

I cattolici secondo Spadolini / Paolo Bonetti / 140

Questioni di etica: dal mondo della natura al mondo degli affari / Giampaolo Ferranti / 143

La società come relazione sociale / Carlo Mongardini / 147

ENCICLOPEDIA

Etica ambientale / Sergio Bartolommei / 151

BANCARELLA

«La grande didattica» / Ignazio Volpicelli / 155

SUPPLEMENTO

Mezzogiorno / a cura di Waleria Raupuk, testi di F. Jacono, F. Pellegrini, P. Diglio, G. Marsocci, L. Di Majo
G. Da Empoli, A. D'Amico, G. De Michelis / I-XL

IN ITALIA C'È ANCORA SPAZIO PER UN RADICALISMO DI SINISTRA

ROBERTO TOSCANO

Il radicalismo statal-autoritario, contrario ai diritti umani,
è un'impostura storica di cui dobbiamo sbarazzarci.

E' indispensabile che il radicalismo politico di sinistra tagli questo nodo
anche sul piano teorico, se non vuole che conservatori e centristi
si appropriino di una bandiera che dovrebbe appartenergli.

La caduta storica del comunismo ha chiarito i termini essenziali del problema
ma non basta affrontarlo in modo retrospettivo e per situazioni estranee:

occorre trasferire questa tematica al caso italiano, forse il più estremo
di Stato debole dove prevale la prepotenza della "famiglia" o del clan.

Da noi è politica radicale sostenere le ragioni della collettività nazionale,
si tratti di rispettare la legge penale o di pagare le tasse.

L'intransigenza morale contro la corruzione è parte integrante di tale politica

Il ventesimo secolo volge al termine con quella che appare essere la sconfitta storica delle opzioni politiche di tipo rivoluzionario. Certo, in concreto quello di cui siamo testimoni è la sconfitta di un sistema determinato - il cosiddetto «socialismo reale» di tipo sovietico - e non di una tendenza politica generale. E' anche vero che l'affermazione secondo cui ci troveremmo «alla fine della storia» non può esser presa sul serio. Eppure, sarebbe falsamente consolatorio, per chi si definisce progressista, ritenere di non aver nulla a che vedere con la crisi del sistema sovietico. Nonostante le evidenti specificità del comunismo russo, infatti, vi è qualcosa, nella sua caduta di credibilità e attrattiva, che si colloca in diretto rapporto con tutte le ipotesi rivoluzionarie del nostro secolo. Il fenomeno che ci troviamo di fronte è che, in vent'anni, quella che negli anni sessanta era l'egemonia ideologica del pensiero progressista radicale è stata completamente rovesciata. Tutta la sinistra, nella sua più vasta accezione, è sconcertata, quasi intimidita, e non sa far altro se non leccarsi le ferite, cercar di limitare i danni, sopravvivere per far fronte a un futuro molto problematico. E molti si chiedono se quello che oggi si sta verificando non sia per caso la giusta punizione per un colpevole *hybris* intellettuale. I ribelli di un tempo sembrano tornare, quali figli prodighi, alla casa delle tradizioni, del buonsenso, dell'efficienza capitalistica. Alcuni sono macchiati di non poco sangue, proprio e altrui. Tutti sono storicamente sconfitti.

Giunti a questo punto, il nostro primo compito è quello di vedere quali sono stati gli errori fondamentali (al di là

dei concreti fatti storici, con la loro miscela di caso e necessità) capaci di darci ragione della presente sconfitta del progressismo radicale. Perché sarebbe una patetica consolazione dichiarare, o far finta di credere, che solo il modello sovietico sia stato sconfitto. L'aspetto fondamentale della presente situazione è che ad esser in crisi è lo stesso marxismo (senza alcun dubbio la forma dominante del radicalismo politico nell'ultimo secolo). Anzi, ovunque si guardi nel mondo si riscontra che tutte le ipotesi radicali sembrano essersi drammaticamente indebolite, ridotte a un livello puramente testimoniale. Nel mondo sviluppato domina un consenso filocapitalistico che si estende anche a partiti che si chiamano socialisti, mentre nel Terzo mondo a opporsi agli ultimi residui di capitalismo non democratico sono, nella maggioranza dei casi, formule dirigenti politici populistici di assai dubbia sostanza progressista, mentre la sinistra o si emargina trasformandosi in gruppuscolo o tende a confluire senza un orizzonte proprio in un progetto politico liberaldemocratico. La ricerca di perché richiederà uno sforzo di analisi protratto nel tempo ma è utile cominciarla formulando alcune prime ipotesi.

Non è certo discutibile che l'evidente incapacità del «modello socialista sovietico» di garantire livelli di vita simili a quelli dell'Occidente sviluppato abbia molto a che vedere con la sua perdita di attrattiva, e con la parallela crescita dell'egemonia dei modelli liberal-capitalistici. Eppure, un'interpretazione condotta sul solo terreno economico lascia aperti troppi interrogativi. In effetti, presenza di un Terzo mondo capitalistico e di aspe-

«terzomondisti» negli stessi paesi capitalistici sviluppati dovrebbe indurre alla riflessione, o quanto meno ad attenuare i peana al trionfante sistema occidentale. Ma in pratica questo non accade. In pratica i popoli che realizzano la fuoriuscita dal sistema del «socialismo reale» appaiono animati da un entusiasmo nei confronti di tutto ciò che è occidentale, «nostro», che lascia talora imbarazzati quelli che in Occidente criticano lo *status quo* e ricercano alternative politiche: un disagio che naturalmente la destra rileva con compiacimento. Ma che cosa vogliono, oltre a un più alto standard di vita, i popoli che oggi escono - con frustrazione e rabbia - dal fallito esperimento rivoluzionario sovietico? Comprimerlo potrebbe aiutarci a interpretare correttamente le ragioni del fallimento, e soprattutto a verificare se un pensiero e una proposta politica di «sinistra radicale» continuino a esser possibili.

E' estremamente significativo che gl'individui i quali in Europa orientale escono dall'esperienza di alcuni decenni di «socialismo reale» reclamino soprattutto «una vita normale». Dobbiamo ammetterlo: si tratta di un'espressione che, con gli schemi della cultura politica di sinistra, evoca immagini di limitatezza piccolo-borghese, di rifiuto egoistico di qualsiasi progetto d'impegno e trasformazione sociale. Eppure, come non mancano di ricordarci aspramente gl'intellettuali dissidenti dell'Est, si tratta di una posizione astratta, ignorante e ingiusta. Quelli che hanno sperimentato non nella teoria ma in carne propria la realtà del più grande esperimento di trasformazione sociale del nostro secolo chiedono una vita normale perché non gli si è mai permesso di viverla. Le loro vite concrete sono state limitate, mutilate, vissute nell'alienazione (Gorbačëv ha detto esplicitamente, con il grande coraggio politico che gli è proprio, che anche nel socialismo vi può essere - anzi vi è - alienazione [1]), in nome di un progetto politico di trasformazione radicale della società. Come ha detto il presidente (ex dissidente) Václav Havel, questi popoli hanno sperimentato «una gamma infinita di sofferenza umana, una profonda decadenza economica e, soprattutto, un'immensa umiliazione umana» [2]. Non ne possono più di slogan, parole d'ordine, obiettivi, compiti, lotte, fronti, di futuro promesso. Vogliono vivere adesso. E vogliono farlo in una società «normale», quella che pensano esista nell'altro sistema, il nostro.

Certo, potremmo definire quest'atteggiamento «conservatore», e in effetti non sono pochi gl'indizi che, sulla base dei tradizionali parametri della sinistra, si possono interpretare in questo senso, dal rilancio dei nazionalismi al maggioritario consenso filocapitalistico. Sarebbe un'interpretazione comprensibile, ma superficiale e sbagliata. Bisogna invece capire che la crisi del sistema del «socialismo reale» ha un significato profondamente radicale, sotto il duplice profilo delle sue radici storiche e delle prospettive che con essa si possono aprire.

Intendo dire, con questo, che le opzioni politiche rivoluzionarie di progressismo radicale appaiono oggi (e sono) storicamente sconfitte in quanto e nella misura in cui si sono poste in contraddizione con i diritti umani. In altre parole, l'esigenza di vivere una vita «normale», che con tanta forza si sta imponendo nei paesi dell'Europa orientale, non è se non l'affermazione, la rivendicazione dei diritti umani come esigenza politica primaria. L'uomo vuol essere semplicemente uomo, e respinge gli effetti

disumanizzanti dei progetti rivoluzionari che gli sono stati imposti.

Se non saremo capaci di comprendere questo profondo e autentico messaggio, se dovessimo rifiutarlo con la cecità dogmatica di cui purtroppo la sinistra si è spesso dimostrata capace, allora sì il nostro secolo si chiuderebbe davvero su un orizzonte privo di prospettive sul piano delle idee e dell'azione politica. La domanda che dobbiamo porci è molto precisa: assieme alla forma storica assunta dal marxismo nello Stato sovietico (e nei sistemi derivati - e imposti - in Europa orientale), che cos'è che è stato storicamente sconfitto, rifiutato dalla grande maggioranza degli esseri umani che han vissuto tale esperienza?

Il dibattito su fini e mezzi è antico come la politica, e non c'è dubbio che gl'interrogativi etici sollevati nel suo ambito costituiscano un elemento centrale del discorso sulle possibili opzioni politiche. In concreto, una delle caratteristiche che ha storicamente contraddistinto il progressismo radicale dal progressismo moderato è stato il diverso modo d'impostare il rapporto fini-mezzi. Esser radicali ha quasi inevitabilmente significato accettare la necessità della violenza come mezzo non solo per vincere le resistenze (anch'esse di solito violente) delle forze reazionarie, ma anche per conseguire rapidamente risultati sul piano dello sviluppo economico e dell'edificazione di un sistema politico.

I progressisti si sono sempre drammaticamente divisi su questo tema fondamentale. In uno straordinario scambio di lettere avvenuto negli anni 1869-1870, il grande pensatore rivoluzionario russo Aleksandr Herzen e l'anarchico Bakunin assunsero posizioni contrapposte che rimangono attuali. A Herzen, che gli chiedeva perché «l'incivilimento con lo *kenut* e la liberazione con la ghigliottina costituiscono la necessità di ogni passo avanti» [3], ed esprimeva la convinzione che bisognasse invece «avere pietà non solo degli uomini, ma anche delle cose» [4], Bakunin rispondeva che solo una distruzione radicale del vecchio ordine poteva aprire la via al futuro, e in una lettera al terrorista Nečaev scriveva: «Qui non c'è da fare gli schizzinosi. Chi vuole conservare la sua purezza ideale e virginale resti nel suo studio a sognare e pensare e scriva teorie o poesie. Chi





invece vuole essere un autentico militante rivoluzionario in Russia deve togliersi i guanti, perché non ci sono guanti che possano proteggerlo dall'infinito e universale fango russo. Il mondo russo, statale, privilegiato e popolare, è un mondo orribile. La rivoluzione russa sarà indubbiamente una rivoluzione orribile. Chi ha paura degli orrori è del fango si allontani da questo mondo e da questa rivoluzione; ma chi vuole servire quest'ultima, costui, sapendo a cosa va incontro, fortifichi i suoi nervi e sia pronto a tutto» [5].

E' molto importante ricordare che nelle sue fasi iniziali il marxismo si pose il problema del rapporto fini-mezzi in termini herzeniani e non bakuniniani. Il concetto della necessità di un previo sviluppo della struttura - del superamento dei vecchi modi di produzione visto come esaurimento della loro funzione storica piuttosto che come distruzione violenta - collocava il marxismo pre-leninista in un'ottica di radicalismo di fini e non di radicalismo di mezzi. In tale contesto, la rivoluzione veniva concepita come una sorta di constatazione a livello politico delle profonde trasformazioni già verificatesi a livello strutturale, di modo che la violenza risultava un aspetto marginale ed eventuale, necessaria unicamente a superare eventuali resistenze residue di quanti non volessero rendersi conto dei mutamenti già intervenuti nella società.

La versione leninista del marxismo capovolge completamente questo discorso mezzi-fini. Se la rivoluzione, come scrisse Lenin nella sua nota replica al menscevico Suchanov, non si limita a «constatare» ma «crea», non è il riflesso politico di una trasformazione già avvenuta nel sistema di produzione bensì l'imposizione di tale trasformazione attraverso l'uso del potere politico, tutto cambia. Allora esser radicali significa - con Bakunin e contro Herzen - non rispettare quello che quest'ultimo definiva «il passo umano» [6], ma invece cercar di plasmare a viva forza una nuova società che ancora non esiste applicando un disegno rivoluzionario concepito da una minoranza «di avanguardia».

E in effetti, nel nostro secolo, il pensiero politico rivoluzionario si schiera in modo categorico a favore della necessaria accettazione dei «costi» della rivoluzione in termini di utilizzo di mezzi che di per sé ripugnano alla morale e alla sensibilità comune. Soprattutto a partire dal 1917, tutto o quasi tutto il progressismo radicale (compreso quello che non si riconosce nel marxismo-leninismo) s'incammina in questa direzione altamente autoritaria e potenzialmente violenta. Parallelamente, si riscontra che uno degli aspetti qualificanti del radicalismo politico è la polemica contro la «democrazia borghese», in cui vediamo

uniti bolscevichi, anarchici e rivoluzionari di ogni tendenza. In altre parole, durante tutto il nostro secolo nessuno che voglia considerarsi «progressista radicale» (evitando ogni aspetto di moderatismo) può pronunciarsi a favore della cosiddetta democrazia formale, e nemmeno del concetto dei diritti umani, che trovano appunto nelle garanzie giuridiche e politiche formali la loro unica possibilità reale di protezione.

Il radicalismo leninista ha misconosciuto fin dagli inizi la legittimità politica di tali esigenze, e ha anzi considerato qualsiasi discorso sui diritti umani come pretestuoso, ostile e reazionario. In un altro scambio epistolare di grande significato storico (come riconoscono oggi i sovietici, che nell'ottobre 1988 sono tornati a pubblicare le lettere, per la prima volta dopo il 1922) uno scrittore di grande prestigio, più volte sceso in campo in difesa di cause progressiste, Vladimir Korolenko, si rivolgeva nel 1920 a Lunačarskij, intellettuale e dirigente rivoluzionario, per denunciare le degenerazioni politiche nel campo di quelli che oggi definiamo diritti umani, evidenti nei primi anni di regime bolscevico: «Io credo - scriveva Korolenko - che non tutti i mezzi possano esser utilizzati in nome degli interessi del popolo», e respingeva il concetto bolscevico secondo cui «la rivoluzione ha le proprie leggi», facendo invece appello a esercitare «umanità anche nei confronti degli avversari». Korolenko - che sulla scorta dei luoghi comuni del radicalismo politico dovrebbe esser definito un moderato nei confronti del radicale Lenin - scriveva anche: «Cose come la libertà di pensiero, di riunione, di parola e di stampa non sono soltanto pregiudizi borghesi, bensì strumenti indispensabili per costruire il futuro» [7].

Un intellettuale comunista, Bertolt Brecht, scrisse negli anni venti versi che non lasciano adito a dubbi: «Immergiti nella immondizia / Abbraccia il boia, ma / Cambia il mondo: ne ha bisogno» [8]. Orbene, dopo molte immondizie e non pochi boia i popoli che hanno vissuto l'esperienza storica del «marxismo al potere» dicono basta. Dicono che gli esseri umani concreti non possono esser trattati come mattoni per la costruzione dell'edificio della Storia.

Nelle file del progressismo radicale questo atteggiamento di difesa dell'individuo contro la Storia e contro la Rivoluzione è stato tradizionalmente classificato come «moralista» e «borghese», e sempre se ne sono sottolineate le implicazioni moderate se non conservatrici. Secondo questa visione tradizionale della sinistra rivoluzionaria, si tratterebbe in ogni caso di posizioni incompatibili con una politica di stampo radicale. Penso invece si debba ritenere che una corretta impostazione del rapporto fini-mezzi non

indebolisca, ma anzi rafforzi un'opzione politica radicale. Quello che i conservatori stanno cercando di fare nella presente fase storica (che definiscono quella del loro trionfo) è annodare in un solo «pacchetto» i mezzi usati storicamente dallo sconfitto avversario marxista e la finalità di un cambiamento sociale radicale. Se i progressisti non saranno capaci di sciogliere questo nodo, la loro sconfitta sarà reale e difficilmente reversibile, almeno nel nostro orizzonte storico.

Oggi è venuto il momento in cui il radicalismo politico dovrà tornare ad appropriarsi, dopo l'obnubilazione leninista, del discorso sui diritti umani. E' venuto il momento di rivendicare che Herzen e Korolenko, e non Bakunin e Lenin, erano i veri radicali.

Per farlo dovremo soffermarci a riflettere sulle definizioni. Se è vero che essere «progressisti radicali» vuol dire esser fautori del cambiamento, della soddisfazione a livello politico delle esigenze di giustizia, come può sfuggirci, dopo il tragico apprendistato fornitoci dalla storia, che senza diritti umani non vi sono né cambiamento né progresso?

Nei paesi dell'Europa dell'est il socialismo come fine è stato squalificato dai «mezzi del socialismo»: violenza per conseguire la pace; ingiustizia per la giustizia; oppressione per la libertà; privilegio per l'uguaglianza; miseria per l'abbondanza. L'abisso fra questi due livelli è stato di tali proporzioni che i dirigenti han dovuto fondare il proprio potere sulla menzogna, producendo una demoralizzazione dei governati e un cinismo dei governanti che sono la più grande vergogna e la più decisiva fonte di debolezza del sistema. Lo ha compreso con grande lucidità Gorbačëv che prima di affrontare il suo tentativo di ristrutturazione si è posto come compito preliminare quello di combattere, con la *glasnost*, questo sfasamento patologico.

Non è vero, come affermano oggi i conservatori, che esista ormai un consenso generalizzato sui fini: che, dopo la sconfitta del modello sovietico, si sia raggiunta una sorta di «soluzione finale» della questione politica. Interessi materiali, divisioni di classe e principi ideologici, differenze nazionali e culturali continueranno a dar origine a una pluralità di opzioni e progetti politici. Quello che sembra oggi concretarsi su scala planetaria è invece un emergente consenso sui mezzi. Dire diritti umani significa infatti, prima di tutto, affermare che esistono mezzi non ammissibili nel perseguimento di finalità politiche. Cominciando dai casi più estremi – come genocidio e tortura – nel nostro tempo sta emergendo una coscienza sempre più universale di un vero e proprio «patto fondamentale fra esseri umani» che dovrà in futuro estendersi anche a terreni che oggi continuano a esser controversi, come ad esempio quello del conflitto fra nazioni. Ma il concetto di diritti umani si estende anche oltre l'ambito di una definizione puramente negativa. Assieme all'esclusione di alcuni mezzi, infatti, vediamo che si sta anche producendo l'affermazione in positivo di altri mezzi. Non vi è dubbio, ad esempio, del fatto che in misura rapidamente crescente le libertà che la sinistra rivoluzionaria ha tradizionalmente definito con il termine dispregiativo di «libertà borghesi» tendono a esser considerate, e vissute, come componente fondamentale dei diritti umani. Se consideriamo qual è stata negli ultimi tempi la reazione delle grandi masse nei confronti di libere elezioni (dal Cile all'Ungheria), ben difficilmente possiamo

ignorare questo fenomeno, che sta comportando a tutte le latitudini (compreso il lontano ed esotico Nepal) implicazioni politiche davvero rivoluzionarie.

Ma che farà il progressismo radicale di fronte a questo fenomeno? Continuerà a parlare in termini antagonisti e polemici di «democrazia formale» e «democrazia sostanziale»? O comprenderà invece, una volta per tutte, che pur lottando perché la democrazia non sia una frode o una farsa plutocratica non potrà comunque prescindere dalle forme democratiche (dalle elezioni al pluripartitismo) che la coscienza stessa dei popoli rende sempre più universali, sempre più una componente necessaria dei diritti umani? Il progressismo radicale può e deve respingere la delegittimazione dei propri fini – deve rivendicare la legittimità della sua scelta ideologica e della sua lotta –, ma potrà farlo solo se prenderà coscienza senza reticenze né riserve mentali del fatto che la sua azione politica dovrà rapportarsi a una strumentazione di mezzi compatibile con il crescente consenso sui diritti umani, sia in termini negativi (no alla violenza politica) che positivi (sì alla democrazia anche «formale»).

Se il problema del radicalismo politico consistesse soltanto nel rapporto fini-mezzi, la sua crisi attuale sarebbe meno grave. In effetti, il tentativo di assumere in una politica di sinistra la componente dei diritti umani è stato intrapreso da tempo, grazie a contributi quali quello delle correnti rivoluzionarie cristiane o dei partiti comunisti occidentali che non avevano atteso la comparsa di Gorbačëv per prendere le distanze dal modello sovietico. Ma se il pensiero politico radicale vuol dimostrare di esser rilevante nel nostro tempo dovrà pervenire a chiarimenti e conclusioni nette anche sul terreno dei fini.

Ancora una volta è opportuno far riferimento alle ragioni del tragico fallimento del progetto rivoluzionario di tipo sovietico. Un fallimento che sarebbe errato attribuire unicamente a una perversione antiumanista dei mezzi impiegati per raggiungere finalità di per sé radicalmente umaniste. Dopo aver attribuito tutto il necessario peso negativo all'identificazione fra radicalismo politico e mezzi incompatibili con i diritti umani, dovremo fare un altro passo, e chiederci se non vi sia negli stessi fini della rivoluzione marxista-leninista qualcosa che ci spiega il fondo della sua tragedia storica. Bisognerà per questo tornare alle definizioni, e in primo luogo discutere sull'identificazione, generalmente considerata ovvia, fra radicalismo politico del nostro secolo e marxismo-leninismo.

Non vi è dubbio che il marxismo costituisca la forma dominante del pensiero e dell'azione rivoluzionari del ventesimo secolo. Un secolo in cui è stato molto difficile esser rivoluzionari o progressisti radicali senza essere – per lo meno – «anche» marxisti, nel senso di utilizzare gli strumenti elaborati da Marx per la critica della società. Ma ciò non vuol dire che tutti i radicali debbano essere «solo» marxisti, o – più importante ancora – che i marxisti e il marxismo siano necessariamente radicali. Al contrario, è necessario soffermarsi sul fatto che alle stesse radici filosofiche del marxismo, in Hegel, è possibile rintracciare una componente essenzialmente antiradicale.

Non si tratta di un paradosso: la dialettica hegeliana riflette una «nostalgia di unità», un'aspirazione alla

ricomposizione dei contrari che, tradotte in termini politici, contribuiscono a spiegare quello che altrimenti sarebbe l'incomprensibile trasformazione del sistema «più rivoluzionario della storia» (quello emerso dalla rivoluzione dei bolscevichi) in uno dei più conservatori e antiradicali. Si tratta di un modo di essere mentale prima che politico, e che ha radici profonde anteriori allo stesso Hegel. Come ha scritto Isaiah Berlin, «uno dei più profondi desideri dell'uomo è quello di trovare uno schema unitario nel cui ambito tutta l'esperienza - passata, presente e futura, attuale, possibile e non realizzata - risulti simmetricamente ordinata» [9]. Un altro filosofo, Stuart Hampshire, così descrive il corollario politico di quest'aspirazione all'unità: «Il mattatoio della storia riceverà finalmente la sua redenzione quando una sola vera moralità (cristiana, giacobina, comunista) regni ovunque, e tutte le eresie e deviazioni siano soppresse» [10]. Non ammettere di essere «parte» (come partito politico, come scelta religiosa o etica) bensì pretendere di assumere in sé le ragioni e il valore del Tutto; dire, come Robespierre, «*notre volonté c'est la volonté générale*» [11]: è questa la radice di ogni antiradicalismo, e nello stesso tempo della violazione dei diritti umani.

Un'opzione politica radicale può invece basarsi, sul piano filosofico, soltanto sul rifiuto di ogni «sintesi» finale. Il radicalismo politico presuppone l'abbandono di ogni utopismo, e soprattutto del sogno dell'*«ut unum sint»* su cui si fonda anche la visione del comunismo come «fase finale» dello sviluppo politico dell'umanità. Nel parlare dei «monisti filosofici che esigono soluzioni finali», Isaiah Berlin ha descritto con insuperabile chiarezza le perverse conseguenze di questo sogno: «Una fede, più di qualsiasi altra, è responsabile del massacro di individui sull'altare dei grandi ideali storici - giustizia o progresso, o la felicità delle future generazioni, la sacra missione dell'emancipazione di una nazione o una classe, o persino la libertà stessa che esige il sacrificio degli individui per la libertà della società. Si tratta della fede che in qualche posto, nel passato o nel futuro, nella rivelazione divina o nella mente di un singolo pensatore, nei verdetti della storia o nel cuore semplice di un incorrotto uomo buono, esista una soluzione finale» [12].

Esser radicali significa al contrario riconoscere che il sogno dell'unità dovremo lasciarlo per un altro mondo, diverso da quello nostro, umano. Significa accettare il dato permanente della tensione fra polarità opposte non eliminabili. Il rispetto per i diritti umani, nella concezione radicale, non si fonda soltanto sulla decisione di scartare alcuni mezzi considerati non accettabili nel perseguimento delle finalità di trasformazione sociale, e nemmeno riflette una semplice tolleranza delle «deviazioni», bensì dipende da una visione della società che implica una tensione continua e non risolvibile fra opposte polarità sociali, politiche e anche morali. Che non nega né reprime il conflitto, ma lo considera necessario, limitandosi a cercare che si sviluppino nell'ambito di «regole del gioco» riconosciute. Quindi l'imposizione dei principi e schemi raggiunti in una determinata fase, a livello di una determinata «sintesi», è antiradicale in sé, quali che siano i mezzi utilizzati. Nella concezione radicale, democrazia e libertà sono una dimensione necessaria in quanto unica garanzia che le polarità di cui è composta la realtà sociale non siano ignorate, o peggio negate e represses con il conseguente

danno sostanziale alla capacità di trasformazione di qualsiasi sistema e qualsiasi società.

E' innegabile che il concetto dei diritti umani abbia una forte connotazione etica. Ma nello stesso tempo sarebbe errato ridurlo al solo campo morale. Credere nei diritti umani implica una precisa scelta politica con implicazioni profondamente radicali. E lo stesso si può dire del contrario: misconoscere i diritti umani non è soltanto una mostruosità etica, ma costituisce una deformazione politica di segno sempre antiradicale, quali ne siano i presupposti ideologici specifici. I diritti umani costituiscono, più che un limite a un'azione politica radicale, il suo contenuto sostanziale e indispensabile. Come denunciava Korolenko a soli tre anni dalla Rivoluzione d'ottobre, il mancato rispetto dei diritti umani svuota di contenuto reale, capacità di radicamento nelle masse e durata storica, qualsiasi «conquista» radical-rivoluzionaria. In asserza d'una libera accettazione di tali conquiste - che si può comprovare solo sulla base di istituzioni democratiche anche formali - tutto diviene effimero, superficiale, e dura (come stanno dimostrando gli eventi odierni dell'Europa orientale) solo finché la forza autoritaria di uno Stato controllato dal partito sia capace d'imporsi. Al debilitarsi di questa forza autoritaria, tutto si scioglie come neve al sole. Non resta assolutamente niente.

Il fatto è che il radicalismo non democratico, il radicalismo contrario ai diritti umani, non è radicalismo, bensì un'illusione spesso sanguinosa, un'esasperazione, profondamente conservatrice se non reazionario, degli strumenti di controllo autoritario sulla società e i suoi impulsi creativi. Il radicalismo statale-autoritario costituisce - oggi non possiamo fingere di non saperlo - una vera impostura storica.

Il concetto di tensione fra opposte e non eliminabili polarità ci permette, concretamente, di comprendere che quello che si sta verificando in Unione sovietica e nei paesi dell'Europa non si può interpretare con il semplicistico schema della «controrivoluzione». Dopo gli insegnamenti della storia di questo secolo, dovremmo avere ormai capito che la difesa autoritaria, contro il cambiamento, di una «sintesi» che pretende esser radicale è quanto di più antiradicale si possa concepire, nella misura in cui riflette la pretesa di cristallizzare una determinata realtà, perpetuarla. L'utopia si trasforma in difesa dello *status quo*, e dato che la realtà ovviamente resiste a questo sogno astratto di poter eliminare tensione e mutamento, il potere «rivoluzionario» si trasforma, di fatto, in reazionario.

Nella riluttanza a riconoscere la necessità di mettere in discussione quelle che si considerano «conquiste» troviamo la radice della contraddizione fra potere rivoluzionario e diritti umani. Storicamente, per i rivoluzionari, le campagne in favore dei diritti umani sono interessanti e utili sul piano politico solo in quanto parte di una più ampia lotta contro una destra repressiva, ma perdono la loro ragion d'essere dal momento in cui la rivoluzione, insediata al potere, garantisce «per definizione» il godimento di diritti non formali e abbia raggiunto una «sintesi» storica che non può essere considerata reversibile. Ciò spiega perché fino ad oggi la sinistra più radicale abbia guardato al tema dei diritti umani con interesse strumentale e sospetto ideologico, e soprattutto in un'ottica relativista. L'idea che i diritti umani costituiscono una dimensione permanente e univer-

sale dell'azione politica è stata finora sostenuta non dalla sinistra radicale, bensì da liberali e cristiani. Ad esempio, i marxisti-leninisti hanno collaborato in certi casi - e in certi paesi - con *Amnesty International*, ma non accettavano che i principi di quest'associazione si applicassero a qualsiasi regime, compresi quelli d'ispirazione marxista. Ci siamo trovati - e ci troviamo ancora - di fronte a un limite teorico che si sta trasformando in un vero *handicap* politico nella misura in cui cresce in tutto il mondo il consenso sull'universalità dei diritti umani. E' indispensabile che il radicalismo politico tagli questo nodo, se non vuole che conservatori e centristi si appropriino di una bandiera che dovrebbe essere anche (e credo soprattutto) sua.

Gorbačëv e i riformatori sovietici sembrano essersi resi conto dell'importanza di questa svolta ideologica, e hanno preso coscienza del fatto che non possono esistere «punti di arrivo» nella difesa dei diritti umani. Nel 1989, nella sua commemorazione del duecentesimo anniversario della Rivoluzione francese, Aleksandr Jakovlev, allora braccio destro di Gorbačëv, ha detto a questo proposito: «Non verrà mai il tempo in cui si potrà dire: i diritti e le libertà dell'individuo hanno raggiunto la perfezione e pertanto si può metter fine al loro ulteriore sviluppo. In questo senso, il problema dei diritti umani è eterno» [13].

Esser radicali significa essere a favore del cambiamento, non di una determinata e contingente struttura di potere (per quanto «rivoluzionario»). E la libertà individuale e collettiva garantita dalla dimensione «diritti umani» costituisce il presupposto necessario di qualsiasi cambiamento, proprio come la negazione dei diritti umani comporta inevitabilmente - come dimostra l'esperienza

dell'Unione sovietica - un ristagno conservatore non soltanto economico, ma anche politico e persino morale.

Il radicalismo non solo non può mai pretendere di fermare il cambiamento, ma non concepisce la stessa possibilità di fissare *in aeternum* i contenuti di una politica di trasformazioni progressiste. Anche su questo punto l'esperienza dell'Est europeo ci può aiutare a comprendere molte cose e a sottoporre a revisione alcuni luoghi comuni della sinistra. E' falso, ad esempio, che esser progressisti radicali significhi schierarsi sempre e ovunque in favore dello Stato e contro la società, persino per quanto concerne l'economia. Nei paesi in cui la creatività individuale è stata soffocata sotto un apparato burocratico di controllo statale, esser radicali significa oggi appoggiare la crescita della società civile in tutti i suoi aspetti, compreso quello dell'iniziativa economica.

In effetti, nonostante le apparenze, è proprio il radicalismo a caratterizzare il più importante fenomeno politico del nostro tempo: anche se la sua *perestrojka* è fallita, resta comunque che Michail Gorbačëv è stato per alcuni anni un radicale, il più straordinario «radicale al potere» del nostro secolo. Se non saremo capaci di comprendere questo fatto, non ci resterà che unirci al coro di quelli che proclamano la fine di ogni radicalismo politico. Ma, se vogliamo comprendere fino in fondo l'essenza radicale di quello che è stato il «fenomeno Gorbačëv», dovremo liberarci del pesante fardello dei luoghi comuni della sinistra. E proprio a questo punto si constata che il nodo da sciogliere (o meglio, tagliare) è quello del leninismo. Perché se pensiamo che il sistema leninista del marxismo al potere è quanto di più radicale si sia visto nella storia, non ci resta se non concludere - con Fidel Castro - che Gorbačëv incarna una deviazione di destra di segno antiradicale. Sono stati in pochi ad aver il coraggio di sostenere apertamente questa tesi, ma sembra che nel più profondo sentire di molti della sinistra radicale si celi un inquietante, inconfessabile sospetto: che il leader sovietico sia stato in realtà un liquidatore, l'artefice della resa del socialismo (l'unico socialismo realmente esistente, quali ne fossero i «difetti») nei confronti del capitalismo trionfante.

Se l'esaminiamo in concreto e senza pregiudizi, l'azione di Gorbačëv in questi anni può al contrario permetterci di riformulare una definizione di radicalismo politico che si liberi, finalmente, dalle dogmatiche limitazioni in cui il concetto è stato così a lungo mantenuto distorcendone il più autentico significato. Gorbačëv ha dimostrato in concreto che esser radicali non significa scegliere il campo che appare ideologicamente come «il più a sinistra», assumerne le parole d'ordine e i contenuti politici codificati, e imporli a ogni costo alla società utilizzando il potere dello Stato qualora se ne disponga o impadronendosi in caso contrario. Esser radicali significa invece identificare in un preciso momento storico gli ostacoli concreti alla crescita economica, civile e morale di una società, e superarli attraverso l'applicazione di ricette politiche che sono inevitabilmente diverse in tempi e luoghi diversi. In una società in cui i presunti progressisti che controllano lo Stato hanno imposto il silenzio, esser radicali significa restituire la parola alla gente. In una società in cui si è falsificata la storia per «difendere la rivoluzione», esser radicali è accettare la verità - come ha scritto il direttore della rivista sovietica «Novyj Mir» nel



pubblicare *Arcipelago Gulag* - anche quando chi la enuncia è un nemico del socialismo [14]. Ed esser radicali vuol dir riconoscere che la tanto disprezzata democrazia borghese potrà essere una conquista imperfetta, ma non si può certo negarla o respingerla, bensì bisogna assumerla come un'indispensabile premessa per la costruzione del futuro.

Ma l'essenza di questo discorso si può cogliere anche lasciando da parte il terreno della crisi del sistema sovietico. Nel mondo capitalistico vi sono nello stesso tempo situazioni di «società civile forte» e di «società civile debole». Una politica radicale nel primo caso non può essere dello stesso segno della politica radicale richiesta nel secondo. Concretamente, se prendiamo il caso dell'Italia - probabilmente il caso più estremo di società civile forte (e Stato debole) - non vi è dubbio che una politica radicale debba prender le mosse dalla constatazione che le resistenze conservatrici al cambiamento, e anche le ingiustizie, trovano il proprio terreno di supporto non nello Stato, sostanzialmente inefficace, bensì in una società civile altamente organizzata, con un potere diffuso e una forte capacità di autoaffermazione e autotutela che spesso deborda dai limiti della legalità. In Italia, pertanto, esser radicali deve significare in larga misura, in questa fase storica, appoggiare lo Stato democratico nei confronti della proliferazione incontrollata dei «poteri di fatto» sia economici che politici. Lo stesso non si può dire di un paese con una lunga tradizione di Stato forte come ad esempio la Spagna. Una politica radicale per la Spagna dovrebbe pertanto darsi come obiettivo la «vertebrazione» della società civile in termini «italiani» per far sì che possano svilupparsi sia l'iniziativa individuale che la trasformazione sociale.

Il concetto delle «polarità opposte» può fra l'altro spiegarci perché, ad esempio, è arbitrario conferire una connotazione sempre dello stesso segno politico alle posizioni che si possono assumere sulla questione del nazionalismo. Di fronte a una negazione (di tipo coloniale o imperialista) della realtà nazionale di un popolo, l'affermazione di valori nazionali può esser radicale, e non conservatrice o reazionaria. Assumere come punto di riferimento la comunità nazionale può, analogamente, formar parte di una politica di segno radicale soprattutto in momenti in cui sia richiesto uno sforzo collettivo per uscire da fasi di crisi sociali. Al contrario, in situazioni caratterizzate da un nazionalismo che nega gli altri livelli della realtà umana (il caso nazista è il più «puro») esser radicali vuol dire difendere la famiglia, la chiesa, le comunità locali, i gruppi sociali. Viceversa, in situazioni come quella che ha tradizionalmente caratterizzato la società del Mezzogiorno italiano (e che, con espressione che continua a esser valida, un sociologo descrisse negli anni cinquanta con la definizione «familismo amorale») è radicale, invece, opporsi alla prepotenza della «famiglia» o del clan e sostenere le ragioni della collettività nazionale, si tratti di rispettare la legge penale o di pagare le tasse. Il che a sua volta costituisce l'esatto opposto della situazione esistente nella Russia di Stalin, dove ai bambini veniva additato come modello il sinistro Pavlik Morozov, la cui gloria consisteva nell'aver denunciato come controrivoluzionari i propri genitori. Non vi è dubbio che in quel tempo e in quel luogo fosse radicale esser «familista».

Nello stesso modo, non è difficile vedere che la violazione dei diritti umani non è solo - come credevano gli illuministi del secolo XVIII - frutto dell'imposizione di schemi di potere o sistemi di valore retrogradi, ma nemmeno - come affermano i conservatori oggi - solo del totalitarismo ideologico della nostra epoca. In realtà la violazione dei diritti umani si produce alle due opposte polarità di tradizione e innovazione ogni volta che si nega l'esistenza di una tensione ineliminabile, ogni volta che si pretende escludere il conflitto e imporre l'unità: la donna africana sottoposta a mutilazioni sessuali e il dissidente sovietico rinchiuso in un ospedale psichiatrico sono due drammatici esempi che ci ha fornito contemporaneamente la storia del nostro tempo.

Esser radicali significa opporsi sul piano delle idee e dell'azione, in nome della libertà individuale e della trasformazione sociale, a questa pretesa di unità, sia essa di stampo tradizionalista o rivoluzionario. Esser radicali significa respingere il concetto di *societas perfecta*, la «utopizzazione delle strutture e lo schiacciamento del soggetto» [15]. Analogamente, possiamo dire che il concetto di diritti umani si fonda sul riconoscimento dell'esistenza di limiti, e non è compatibile con l'assolutizzazione di alcuna delle opposte polarità che caratterizzano la vita individuale e sociale dell'umanità.

Val la pena, nella nostra epoca di crisi della sinistra rivoluzionaria, tornar a leggere *L'homme révolté* di Albert Camus. Quello che più impressiona è che questo testo, dell'inizio degli anni cinquanta, non risulta per niente datato, mentre quelli dell'antagonista di Camus nella più importante contesa ideologica dell'epoca, Sartre, non si possono leggere oggi senza provare un acuto imbarazzo. Camus colloca al centro della sua riflessione etico-politica il concetto di limite, che s'intreccia con la necessità morale della ribellione formando una tensione irrisolvibile: la «dura tensione fra sì e no», come scrive Camus; il quale aggiunge che, qualora si abbandoni questa tensione, tanto «il sì assoluto» quanto «il no assoluto» nei confronti della realtà diventano omicidi. Inoltre, l'«uomo in rivolta» di Camus (noi potremmo dire «il radicale») sa di non poter giustificare con la falsa coscienza della necessità storica le trasgressioni contro la comune umanità. Talora, nella lotta politica, egli può assumere su di sé tali trasgressioni come tragica necessità, ma senza lo «scarico di coscienza» sul piano morale che gli hegeliani (di destra o di sinistra) ricavano dalla convinzione di essere «strumenti di un disegno «oggettivo», «storico». La morale politica di Camus si basa appunto sulla non eliminabilità della responsabilità morale, e si situa in tal modo esattamente agli antipodi dell'atteggiamento mentale che - come ha descritto con impressionante profondità Czeslaw Milosz nella sua *Mente prigioniera* - ha caratterizzato per decenni il «socialismo reale» nei paesi dell'Est europeo. Ma se si accettano i limiti (senza i quali c'è il crimine, individuale o collettivo), se non si giustifica lo scarico di coscienza ideologico di fronte alle trasgressioni etiche, allora il riconoscimento dei diritti umani come dimensione permanente dell'azione politica risulta un corollario inevitabile.

E tutto questo in un'ottica di cambiamento costante, di ribellione contro ingiustizie e oppressione che in nessun modo potrebbe venir considerata «di destra» o «quietista». Il fatto che la maggioranza della sinistra radicale fosse in

quel tempo sartriana e definisse Camus un «moralista borghese» di modesto livello intellettuale dovrebbe farci riflettere sulle dimensioni della perversione collettiva in cui per decenni si è smarrito il pensiero politico radicale.

Oggi finalmente - dopo le «dure repliche» che ci ha impartito la storia del nostro secolo - possiamo finalmente renderci conto, a sinistra, del fatto che Camus, e non Sartre, era il vero progressista radicale. Che il riconoscimento del limite contro qualsiasi assoluto e la difesa delle ragioni dell'etica non sono principi conservatori, bensì profondamente rivoluzionari, in quanto implicano, sovvertendo la base stessa di ogni formula conservatrice, «la relativizzazione delle istituzioni e, pertanto, della legge in funzione della vita» [16].

Sulla base di queste premesse teoriche si può affermare che la difesa dei diritti umani è possibile - anzi necessaria - in tutti i sistemi socio-politici. Si apre in tal modo un campo molto promettente per un'azione politica radicale nel nostro tempo: un nuovo radicalismo politico potrà trovare la sua ragion d'essere e il suo spazio d'azione se sarà capace di collocarsi su questo terreno molto vitale e molto attuale, abbandonando il falso radicalismo delle visioni totalizzanti e «unitarie». Può essere, tuttavia, che negli ambienti della sinistra occidentale il forte nesso che esiste fra diritti umani e possibilità di cambiamento radicale non sia ancora sufficientemente chiaro. Per questo è molto importante soffermarci sulla crisi del sistema sovietico. A nessuno che rifletta su tale esperienza può infatti sfuggire la realtà di questo nesso, quasi un'identità: «I diritti umani non sono, in questa visione, uno strumento politico che si può concedere come ricompensa o togliere come castigo, bensì un insieme di principi concepiti per permettere che la responsabilità individuale possa fiorire nella società, nella convinzione che solo attraverso tale fioritura il mondo può essere continuamente rivitalizzato» [17].

Vi sono già segnali dell'emergere di questo «nuovo radicalismo»: ad esempio, nella loro azione per smantellare le strutture di controllo politico del partito, il monopolio economico dello Stato, l'uniformità dell'informazione, gli ex dissidenti che si sono affacciati al potere nell'Est europeo hanno applicato nella pratica una politica radicale; sono comportati da radicali, altrettanto radicali di Nelson Mandela.

A questo punto, come scriveva Gianni Vattimo nel novembre '89, tocca a noi, nei paesi occidentali, dimostrare di essere capaci di cambiare radicalmente, di non lasciare che la democrazia si spenga, in modo indolore ma non per questo meno inesorabile, nel trionfo del cinismo, della sfiducia, della corruzione accettata come il minor male, comunque inevitabile» [18].

Il radicalismo politico non è sconfitto. Al contrario, liberati finalmente dal tragico equivoco utopistico e

totalitario in cui si erano smarriti nel secolo che sta per concludersi, il pensiero e l'azione politica radicali possono entrare nella nuova era che oggi si apre con nuovo vigore e nuove speranze. Falliti i modelli, crollati i miti, ridimensionate attraverso una lucida conoscenza della storia reale le grandi figure rivoluzionarie, dobbiamo arrivare ad accettare che il radicalismo politico è un metodo piuttosto che un preciso contenuto, un'inquietante esigenza di giustizia che sempre si rinnova piuttosto che una specifica ricetta ideologica. Continueremo a perseguire attraverso diverse formule politiche concrete i fini etici che si collocano alla radice del nostro radicalismo, però mantenendo una costante tensione fra lucidità politica e intransigenza morale. E non dovremo mai più lasciarci trascinare da formule dogmatiche che, oltre a risultare oggi fallite, hanno sempre contenuto in sé una non conciliabile contraddizione rispetto al senso più profondo della nostra azione politica.

Non vi è dubbio che abbandonare schemi e contenuti prestabiliti sia difficile. E' duro accettare che non vi siano risposte codificate sui contorni di una politica di progressismo radicale. Che non esistano né una Torah né un Talmud del radicalismo. Ma è proprio nell'accettare di esser orfani di parole d'ordine e autorità ideologiche, nella mancanza di formule prestabilite, che risiede uno degli aspetti essenziali dell'esser radicali. Solo se prenderemo coscienza di questo fatto fondamentale il radicalismo - libero finalmente dalle aberrazioni stataliste e totalitarie, e restituito alla sua essenza democratica e umanista - avrà un futuro politico.

[1] Incontro di Gorbačëv con i redattori della «Pravda», 25 ottobre 1989

[2] Discorso di Václav Havel di fronte alle Camere riunite del Congresso degli Stati Uniti, 21 febbraio 1990

[3] Aleksandr I. Herzen, *A un vecchio compagno*, Torino 1977, p. 15

[4] *Ibidem*, p. 25.

[5] *Ibidem*, p. 95.

[6] *Ibidem*, p. 16.

[7] Vladimir Korolenko, *Lettere a Lunačarskij*, «Novyj Mir» n. 10/1988, pp. 198-218.

[8] *Die Massnahme*, citato in Timothy Garton Ash, *The Uses of Adversity. Essays on the Fate of Central Europe*, New York 1989, p. 32

[9] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, London 1969, p. 106.

[10] Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge (Mass) 1989, p. 136.

[11] Jean Starobinski, *Rousseau in the Revolution*, «The New York Review of Books», April 12, 1990, pp. 47-50

[12] Berlin, op. cit., p. 167.

[13] «Pravda», 12 luglio 1989

[14] «Novyj Mir» n. 8/1989, p. 7.

[15] Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José (Costa Rica) 1989, p. 11.

[16] *Ibidem*, p. 53

[17] Paul Wilson, introduzione alle lettere scritte dal carcere da Václav Havel alla moglie: *Letters to Olga*, New York 1989

[18] «La Stampa», 7 novembre 1989