

CULTURA

Qui accanto, Hans Jonas Sotto, il filosofo con la moglie alla Fiera del libro di Francoforte nel 1987



Hans Jonas, eroe inquieto della filosofia del Novecento

Hans Jonas è nato nel 1903. Allievo di Husserl, Heidegger e Bultmann, compagno di studi ed amico di Hannah Arendt e di suo marito Günther Stern (alias Anders), sin da

giovannissimo partecipa attivamente al movimento sionista tedesco. Nel 1933 all'avvento del nazismo emigra in Palestina dove lavora all'Accademia di Gerusalemme. Durante la seconda guerra mondiale presta servizio nell'esercito inglese combattendo tra l'altro in Italia. Trasferitosi a New York dove ancora oggi vive, ha a lungo insegnato alla New School for Social Research. Benché la sua opera sia stata scoperta molto tardi nel nostro paese, si può dire che oggi

quasi tutti i suoi scritti più importanti siano stati tradotti in italiano. Il primo libro pubblicato è "Einaudi" (1990), il concetto di Dio dopo Auschwitz (Il Melangolo 1989). Presso la Sei è stato tradotto il volume "Lo gnosticismo" e infine il Mulino ha pubblicato "Dalla fede antica all'uomo tecnologico". Nel prossimo numero di "Micromega" che apparirà ai primi di ottobre è annunciata la traduzione di un inedito intitolato: "Peso e benedizione della mortalità".

**Intervista ad Hans Jonas: «Heidegger, il mio maestro, era personalmente un miserabile»
Il comunismo? «È irrevocabilmente fallito, ma il libero mercato non è il toccasana»
«Alla prospezione futurologica del marxismo contrappongo il principio-responsabilità»
I grandi temi dell'oggi: la sopravvivenza del pianeta e dell'umanità. Una nuova etica**

«La mia controtopia»

■ TERGERNSEE. «E allora ebbi la conferma di quanto sospettavo. Heidegger era un grande pensatore ma personalmente un miserabile. Ho atteso, ho sperato per tutta la durata del nostro incontro che avesse il coraggio di esprimermi il suo dolore per la morte ad Auschwitz di mia madre. E questo lui non poteva non saperlo giacché stava scritto nella dedica che precedeva il secondo volume della mia ricerca sulla gnosi. Niente». Per la prima ed unica volta nel corso del nostro colloquio Hans Jonas si è commosso profondamente fino a sfiorare le lacrime. Dolore, rabbia. La madre e l'antico maestro degli anni dell'università prima del nazismo. Hans Georg Gadamer. «Ma lo sa che è più vecchio di me di quasi tre anni, è del 1900, ed è sempre in viaggio tra la Germania e Capri?». Hannah Arendt. «Erano tutti innamorati di lei. Ma lei è stata l'amante di Martin, che amava corteggiare le donne-alieve». Karl Lowith: «Apparteneva alla generazione precedente alla mia. E poi io ero diventato sionista sin da giovane. Lui, invece, era il classico esempio di intellettuale ebreo-tedesco integrato al quale Hitler ricordò le sue origini chiedendogli il certificato di nascita».

Ancora più ripiegato su se stesso di quanto non lo fosse quando lo avevo incontrato due anni orsono, Jonas mi riceve nella sua stanza dell'albergo-clinica dove trascorre le vacanze di fronte allo splendido scenario del più famoso lago delle Prealpi bavaresi.

E allora professor Jonas come avvenne che dopo tutto quello che era successo decise di rivedere il suo antico maestro Martin Heidegger?

Fui lo stesso a rendere possibile l'incontro. Si avvicinava il suo ottantesimo compleanno (1969) e benché mi fossi sempre rifiutato di rivederlo, alla fine pensai che forse era giusto riparlare con colui che aveva avuto un ruolo tanto decisivo nella mia vita e nella mia formazione. Mi trovavo in Germania e avevo saputo che Heidegger era molto arrabbiato per le critiche filosofiche che gli avevo rivolto in una conferenza. Così presi carta e penna. «So bene», gli scrissi nella lettera «che la presente forse non avrà buona accoglienza da parte sua, giacché mi è stato detto che è molto risentito per le mie critiche. D'altra parte so anche che ciò che ci divide non potrà mai essere cancellato. E tuttavia memore dell'umana finitezza, avrei molto piacere di poterla rivedere». Mi rispose di esser ben lieto di ricevermi. Parlammo a lungo di filosofia. Si fece raccontare, giacché non ne aveva neppure la più pallida idea, quello che filosoficamente accadeva nel mondo anglosassone. Gli dissi che in fondo lo ritenevo un continuatore della tradizione dell'idealismo tedesco. Eccetera eccetera. Il resto gliel'ho raccontato all'inizio

E allora visto che siamo tornati all'inizio della sua formazione filosofica, di cui è testimonia anche il suo ultimo libro «La fede antica e l'uomo tecnologico» (pubblicato in questi giorni in Italia da Il Mulino), perché non concludere proprio da quell'autore, Agostino, al quale lei ha dedicato il suo primo lavoro?

È una lunga storia difficile da riassumere in due parole. All'inizio il caso ha avuto un ruolo decisivo, si è trattato quasi di un incontro occasionale. In un seminario tenuto da Heidegger a Marburgo dedicato al problema della volontà, adesso non ricordo più quale fosse il titolo esatto, mi presi l'incarico di svolgere una relazione sul tema del «problema della libertà» in Agostino. Fu allora che lessi per la prima volta i testi agostiniani e in particolare quelli della polemica antipelagiana, sulla libertà della volontà. L'oggetto del contendere era «una questione capitale e cioè l'esatta interpretazione della dottrina di Paolo e in particolare del capitolo settimo della «lettera ai Romani» che esamina la capacità o l'incapacità dell'uomo di fare il bene basandosi solamente sulla propria forza. Agostino sostiene che senza la grazia di Cristo l'uomo non è capace di volere il bene. Certo egli è stato creato libero ma a causa del peccato originale ha perduto questa libertà: lasciato solo è capace solo di peccare. Per questo giudicava un oltraggio contro il fondamento cristiano ritenere che l'uomo fosse capace da solo, in base alle sue sole forze, di volere il bene. All'opposto Pelagio, un monaco irlandese molto influente nell'arera del Mediterraneo romano, sosteneva la «nobilitas naturae», l'innata nobiltà della natura umana che rende possibile all'uomo di essere libero. La mia conferenza piacque molto ad Heidegger che suggerì a Bultmann di accoglierla nelle sue ricerche attorno a religione e letteratura del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Anche Agostino rientra nella lunga, intricata vicenda dello gnosticismo?

Agostino era un manicheo.

Ma il manicheismo non è forse un capitolo della gnosi?

Sì, certo, ed occupa una posizione speciale. Infatti da un lato è erede della religione persiana, del dualismo iraniano di Zarathustra, dall'altro è intensamente influenzato dallo gnosticismo. A questo tema ho dedicato tutto un capitolo del primo volume di «Gnosis und spätantiker Geist» che apparve in Germania nel 1934 quando io ero già in esilio e senza che neppure lo sapessi. Sebbene nel frattempo siano stati scoperti nuovi, importanti testi ritengo che la mia ricostruzione sia ancora valida. Passo dopo passo dallo stato che precede la creazione il manicheismo esamina la nascita del mondo e il corso del mondo fino al suo annientamento. Atti di un grande dramma. Fantastico! Ci immette dapprima nel dualismo iraniano in un modo assolutamente inusuale: la lotta della luce contro le tenebre era un tema precedente, già presente in Zarathustra. Ma nuovo, inaudito, gnostico appunto, è che dapprima la luce venga sconfitta. Il nunzio di luce, il divino uomo primigeno scende in campo a difesa del regno della luce minacciato dall'attacco delle forze delle tenebre. Ma viene sconfitto. E i cinque elementi di cui era vestito come fossero una armatura vengono divorati dai figli del buio. Quello che in quell'istante ha inizio è una sto-

ria di redenzione di ciò che è andato perduto. Parti del regno della luce, e cioè le nostre anime, inghiottite e incorporate nel mondo che è sostanzialmente tenebra, debbono essere liberate e riunite al regno della luce. Quando questo processo di «estrazione» è compiuto il mondo crolla: allora il regno della luce è di nuovo completo nella sua pienezza originaria.

Si parla spesso di gnosi e di gnosticismo. Potrebbe tentare di definire il lineamento di una categoria e di un concetto che altrimenti rischiano di risultare troppo diffusi o addirittura indeterminati?

Stando all'oggetto in sé è problematico aspettarsi una definizione assolutamente chiara ed univoca se non altro per il semplicissimo motivo che abbiamo a che fare con un fenomeno culturale storicamente molto complesso nel quale sono confluiti e fusi assieme i motivi più disparati. Qualcosa di molto eclettico, un prodotto dell'ellenismo in cui si assommano elementi fondamentali a motivi orientali ed occidentali. Ma la gnosi di cui io per anni mi sono occupato aveva un profilo molto preciso sebbene le tradizioni alle quali si riferiva, i miti che utilizzava e infine anche la sua componente filosofica avevano origini disparate. A mio modo di vedere gnosi significa un determinato sapere religioso. È conoscenza della divinità e della storia del divino nel mondo. Ma lo specifico consiste nel fatto che la conoscenza del divino e della sua storia è già essa stessa uno strumento per mutare lo stato delle cose cioè per condurre alla redenzione. Dapprima della singola anima che perviene a questo sapere e poi di quella universale. Attraverso la crescita del sapere si cancella quanto era avvenuto nella originaria caduta del divino. Giacché l'Esserci come mondo in cui noi viviamo è la conseguenza di un «lapsus» originario a seguito del quale una parte del divino ha perso il vero sapere. Se il mondo è il prodotto dell'ignoranza allora l'acquisizione di un vero sapere rappresenta già un passo verso il superamento del mondo. Tutti questi temi formalmente classificabili come teologia, cosmologia, antropologia ed escatologia diventano specificamente gnostici perché guidati dal concetto di sapere-conoscenza. Il mondo viene definito attraverso la negazione del sapere originario. La materia è espressione di cieca ignoranza, sostanzializzazione, condensazione di un essere spirituale che ha smarrito se stesso.

Evidentemente hanno un ruolo di rilievo anche elementi di derivazione platonica.

Gli gnostici hanno usato tutto senza andare tanto per il sottile. Di un'unica cosa non sanno che farsene e cioè dell'Antico Testamento.

Perché?

Il dio della Bibbia che ha creato il mondo, il demiurgo, è secondo loro una forma «caduta» di divinità nella quale la gnosi vuole liberarsi. E conseguentemente vuole «liberare l'uomo dalla osservanza della Legge che questo dio ha imposto. In conclusione quello

gnostico rappresenta un movimento spirituale molto caratteristico dell'epoca ovviamente destinato a non diventare mai una religione ufficiale. Era troppo radicale, estremo. Non a caso si è sempre considerato come un messaggio destinato a minoranze di pochi eletti. Non è un caso che le eresie presentino quasi tutte aspetti gnostici.

Ma anche la religione cristiana presenta tratti gnostici.

Intanto dobbiamo ricordare che dobbiamo la conoscenza della tradizione gnostica ai padri della Chiesa che per combatterla fecero ricorso a quanto si definiva gnosi cristiana. Per lungo tempo si giudicò la gnosi come un movimento interno alla cristianità e che per questo andava superato ma restando nel suo ambito. La fraseologia e la metafora evangelica suonano talvolta molto gnostiche: basta leggere il prologo del vangelo secondo Giovanni: «E la luce risplende fra le tenebre ma le tenebre non l'hanno ricevuta...».

Il titolo stesso della sua opera più famosa, «Il principio responsabilità», rivela una evidente, polemica intenzione antitotalitaria. È l'opposto del «Prinzip Hoffnung», del «principio speranza» caro a Ernst Bloch.

Certo, è un titolo volutamente polemico. E se vogliamo anche molto «tedesco». Nel senso che il saggio di Bloch intitolato «Geist der Utopie» (Spirito dell'utopia), apparso nel 1918, non a caso si concludeva col capitolo dedicato a «Karl Marx. La morte e l'apocalisse» ha influenzato tutta la giovane generazione intellettuale della repubblica di Weimar. Dopo molti anni proprio ripensando ai dannosi errori provocati dalla «prospettiva futurologica» tipica dell'impostazione marxista ho elaborato la «controtopia» del principio responsabilità. Verso il presente che l'utopismo rivoluzionario sacrifica sempre in nome dei radiosi ideali del «sol dell'avvenire». Verso l'uomo concreto che si vorrebbe sostituire con «l'uomo nuovo». E infine verso la natura che si vorrebbe «umanizzare» spingendo oltre ogni limite la minaccia di sventura contenuta nell'ideale baconiano di suo dominio strumentale.

Karl Lowith ha sostenuto l'intima connessione tra filosofia della storia e religione ebraica, tra attesa dell'avvento del Messia e quella dell'avvento della perfetta società comunista.

Questa tesi può darsi che sia corretta. Vorrei solo osservare che tuttavia non si può negare l'esistenza di una differenza. Secondo la religione ebraica l'avvento del Messia non viene inteso come realizzazione di misure atte a facilitare l'avvento. La vera e sola preparazione alla venuta del Messia è nel miglioramento etico dell'uomo, nell'accrescimento della sua bontà e non nel completamento delle materiali condizioni di vita dell'uomo. È un completamento del cuore e non del mondo. Il messianismo giudaico non ci invita a lavorare alla costruzione di un regno che rende

superfluo persino il Messia. È tuttavia indiscutibile la presenza in alcuni profeti, soprattutto in Isaia, di forti elementi di utopismo circa il futuro.

Lei parla di «esserci già dell'uomo autentico» e rovesciando la tradizionale impostazione utopistica che pensa di «usare» il presente in nome del futuro, sostiene che l'unica difesa possibile del futuro è nella conservazione del presente.

Qui è insito l'errore fondamentale dell'intera ontologia del non-essere-ancora e del primato della speranza che vi è legato. A suscitare in noi un senso di dovere è la semplice verità, né esaltante né sconcertante, che l'uomo autentico è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa. In breve, in tutta l'«ambiguità» che gli è connotata. Voleva eliminare significa voler eliminare l'uomo e la sua incommensurabile libertà. Per questo penso che è assolutamente necessario liberare le sacrate richieste di giustizia, di bontà e ragione dall'«esca dell'utopia». Le si dovranno perseguire per se stesse, senza pessimismo né ottimismo, bensì con realismo, senza lasciarsi trascinare da aspettative eccessive e senza cadere nella tentazione di pagare quel prezzo esorbitante che il chiliasmo, il millennarismo, per sua natura «totalitario» è pronto a far pagare a coloro che vivono alla vigilia di quell'avvento. Allo spietato ottimismo si deve contrapporre un sano scetticismo. Dobbiamo definitivamente abbandonare l'idea di una «preistoria» che precede la «vera storia», il fine definitivo per raggiungere il quale gli uomini diventano mezzi. E non solo perché tale fine non esiste (o se esiste non ci è dato di conoscerlo) ma anche perché ogni presente dell'umanità rappresenta un fine in se stesso. A ragione Ranke afferma, contro Hegel, che ogni epoca storica è «in rapporto diretto con Dio».

Lei ha polemicamente sostenuto che l'uomo faber ha sostituito l'uomo sapiens: la volontà di potenza della tecnica minaccerebbe la fondamentale stessa dell'essere. La prospettiva dell'apocalisse richiede per questo una nuova morale. I dieci comandamenti non ci aiutano a rispondere ai nuovi dilemmi etici.

In certo qual modo l'uomo ha sempre «vulnerato» la natura. Ma la cosa cambia radicalmente e da qui nasce il brivido che forma la coscienza ecologica, quando ci si accorge che l'uomo è in grado di provocare «vulnerazioni» irreversibili. Solo un coscienza può sostenere che tra il solco dell'aratro e il cratere di Hiroshima esista solo una differenza quantitativa. Se possiamo distruggere la biosfera? Una scelta enorme responsabilità impone una nuova etica. Nel Coro dell'«Antigone» di Sofocle si esprime angoscia di fronte all'«enormità», alla stupefacente capacità dell'uomo («Molte cose tremende, ma di tutte più tremenda l'uomo») e si invoca come rimedio il

rispetto «delle leggi e della giustizia degli dei». Ma le incursioni dell'uomo nella natura erano ancora essenzialmente superficiali. Al fondo le molestie dell'uomo potevano solo scalfire il tutto. Il carattere fondamentale immutabile della natura in quanto ordine cosmico era lo sfondo di tutte le imprese dell'uomo mortale. La vita dell'uomo oscillava tra ciò che perdura, la natura, e ciò che muta, le sue opere. Tutto questo è decisamente cambiato. La portata, gli obiettivi e le conseguenze dell'azione determinati dalla tecnologia moderna sono così nuovi che l'etica precedente non è più in grado di abbracciarli. Certo le vecchie prescrizioni dell'etica del «prossimo» - sulla giustizia, la carità, l'onestà e così via - sono ancora valide, per la loro immediatezza, quella più prossima, quella quotidiana dell'interazione tra gli uomini. Ma questa sfera è eclissata dall'estendersi dell'ambito dell'agire collettivo, in cui l'attore, l'azione e l'effetto non sono più gli stessi. La natura come responsabilità umana è certamente un «novum» su cui riflettere nell'ambito dell'etica. Che genere di obbligo agisce in essa? La limitazione dell'agire alla prossimità e alla contemporaneità non è più possibile, spazzata via dall'espansione spaziale e temporale delle sequenze di causa ed effetto che la tecnica stabilisce via via, anche quando vengono avviate per fini immediate. Nasce un nuovo obbligo verso una sconosciuta umanità futura cui nulla né spazio-temporalmente né affettivamente ci lega. «Noi» qui ed oggi dovremmo rinunciare a fare per difendere il diritto alla vita futura «loro» sconosciuti. Nessuna etica precedente doveva tener conto della condizione globale della vita umana e del lontano futuro, addirittura della sopravvivenza della specie. Il fatto che ora questi costituiscono dei problemi esige una nuova concezione dei diritti e dei doveri per cui l'etica e la metafisica tradizionali non forniscono nemmeno i principi, e tantomeno una dottrina compiuta.

Quali sono allora i limiti etici del «fattibile»?

Il quesito qui rispondere è drammaticamente semplice: deve sopravvivere l'umanità? Il mondo che della vita umana è l'ambiente deve continuare ad esistere? Non si tratta di domande retoriche. Prendiamo il caso della manipolazione genetica. Scoprire come e se è possibile cambiare la costituzione genetica degli uomini o raggiungere un controllo su questo campo è in sé un obiettivo certamente legittimo. Ma subito sorge una difficoltà. Giacché se non si limiterà a verificare teoricamente la possibilità ma cercherà di realizzare la manipolazione del patrimonio genetico. D'altra parte possiamo bloccare la ricerca scientifica perché sappiamo che essa inevitabilmente avrà delle conseguenze pratiche moralmente discutibili? «Sapere aude», certo. Ma forse bisogna avere altrettanto coraggio per tirare il freno d'emergenza dell'etica. Di fronte a noi si aprono orizzonti e dimensioni del sapere che muovono verso rischi incalcolabili. Viviamo in quella che un brillante so-

ciologo tedesco ha definito «Risikogesellschaft», la società a rischio. D'altra parte non è affatto scontato che si possa pretendere dall'uomo attuale, tormentato ancora da mille bisogni, mosso da desideri e dalle sue necessità, di autodisciplinarsi per garantire l'esistenza di esseri futuri della sua specie e la sopravvivenza della natura. Il che non è solo un grido d'angoscia su quello che potrà accadere tra 100 anni ma anche il tentativo di fondare metafisicamente un obbligo morale che imponga di salvare l'Essere.

Di recente è apparso in italiano un suo testo dedicato al «Diritto di morire». Questo tema cui lei ha dedicato negli ultimi anni tutte le sue forze esprime forse l'angoscia di un individuo che lucidamente si sta avvicinando alla fine della sua esistenza?

Guardi, per quanto mi riguarda personalmente vedo nella morte una cosa assolutamente sensata cui vado incontro con assoluta serenità. Quello che veramente temo, invece, è una morte molto dolorosa, nessuno ama il dolore, o una morte dopo una lunga malattia a causa della quale mi rimbacillisco diventando una caricatura di me stesso. Per questo giudico in sé molto discutibile lo sforzo della moderna medicina di tenere in vita il più a lungo possibile anche chi è irrimediabilmente malato. Si pone così un dilemma etico fondamentale: è lecito aiutare il morente a cercare una morte che rispetti la sua dignità e gli eviti sofferenze e umiliazioni? La mia risposta è che mai un medico può arrogarsi il diritto di provocare attivamente la fine di una vita. Sono dunque contro l'eutanasia attiva ma a favore, invece, di quella passiva.

Che cosa vuol dire?

La mia idea è che bisogna lasciare libero corso alla natura. Se un paziente è irrimediabilmente ridotto allo stato vegetativo e la sua vita può essere prolungata artificialmente solo grazie a dei macchinari, allora essendo ragionevole presumere che anche questo sia il desiderio dell'ammalato, è moralmente lecito che il medico interrompa, tramite determinate pratiche. Dunque nessuno può stabilire che qualcun altro non abbia il diritto di vivere, come pensarono i nazisti. Ma dev'essere possibile che un medico preso atto della irrimediabilità di una cosa decida di non prolungare la tortura. Una casa è interompere una vita, un'altra interompere una tecnica che prolunga artificialmente una vita puramente vegetativa.

D'verso mi pare sia il suo giudizio sui casi di «eutanasia attiva praticati nell'ambito familiare».

Ovviamente. Come individuo posso sempre decidere proprio in nome dell'amore che mi lega ad un altro ad un figlio, ad una moglie, ad un fratello di assumermi la colpa di porre fine alla sua vita. Naturalmente questa pratica non potrà né dovrà mai essere «legalizzata». Anzi proprio predisponendomi a sopportare le conseguenze anche penali del proprio gesto si offre una prova ulteriore della pietas amorosa che ha spinto a compiere un atto tanto doloroso.

Mi crede davvero che l'individuo potrà mai accettare l'indicibile assurdità della propria morte?

L'umanità ha sentito da sempre come una moltiplicazione la sua finitezza. Ha visto la morte come il male peggiore che ci attende, di fronte al quale tremiamo al punto da inventarci una vita eterna nell'aldilà. Ma lo specifico umano a differenza della coltella che si autoriproduce per divisione all'infinito, è la differenziazione dei sessi, la riproduzione quindi della morte. Il senso della morte è l'autorinnoveramento della vita e quindi l'ulteriore autoridifferenziazione, lo sviluppo. Noi, io e lei, siamo stati possibili grazie all'amore di chi ci ha generato ma anche grazie alla morte di chi ci ha preceduto. Nessun accumulato di esperienza potrà mai sostituire l'originalità, l'immediatezza e l'entusiasmo della fanciullezza, di chi vede il mondo per la prima volta. Questo come il «sempre-di-novo» possibile solo al prezzo del finire-sempre-di-novo rappresenta una speranza per l'umanità, una sorta di meccanismo di salvaguardia di fronte al pericolo di sprofondare in una condizione di noia eterna, in una routine infinita.

Un'ultima domanda: è possibile coniugare il «principio responsabilità» con i principi dello stato di diritto? Come vanno d'accordo ecologia e democrazia?

Debbio onestamente fare autocritica. I fatti cui abbiamo assistito a partire dal 1989, la fine del «comunismo reale» e la scoperta che quei regimi nonostante l'assenza delle libertà democratiche abbiano provocato delle vere e proprie catastrofi ambientali, smentisce quanto da me sostenuto in precedenza. Il mio ragionamento si basava sul confronto tra sistemi liberal-democratici ma basati sulla logica del profitto privato e quelli totalitari di ispirazione marxista (esclusivo in via di principio quelli teocratico-autoritari come l'Iran) assolutamente antidecristici ma secondo la loro autodefinizione orientati materialisticamente. Purvendo così all'errata conclusione che nei sistemi dittatoriali il monopolio assoluto del potere da parte del regime semi-brava rendere più semplice l'adozione e l'attuazione di misure impopolari volte a salvaguardare l'ambiente. Pensavo, infatti che nei sistemi democratici la ricerca del profitto privato e la logica che domina il mercato politico rendessero assolutamente impossibile affrontare i tagli necessari nei consumi. Nel frattempo ho appreso che nelle società che si ispirano ai principi del marxismo l'efficienza economica ha provocato non solo fame ma anche inquinamento in una misura sconvolgentemente inattesa. Dopo 70 anni, la vita di due generazioni, il fallimento del tentativo comunista è irrevocabile. Questo non vuol dire ovviamente che di per sé il sistema di libero mercato sia necessariamente l'unico e il migliore anche da un punto di vista ecologico. Non so dunque quale possa essere la soluzione. So però che la mancanza di libertà oltreché eticamente insopportabile è anche praticamente controproducente.



ANGELO BOLAFFI