

INDICE

<i>Prefazione</i>	IX
<i>Valori, coscienza e libero arbitrio: approcci a confronto</i> di Claudia Portioli	
<i>Filosofia e psicoanalisi in Italia: l'apoteosi dell'antinaturalismo</i>	1
di Alessandro Pagnini	
<i>Filosofia e scienza: quale rapporto?</i>	
<i>Una replica ad Alessandro Pagnini</i>	29
di Mario De Caro	
<i>Una difesa (debole?) dello "scientismo".</i>	
<i>In risposta a Mario De Caro</i>	39
di Alessandro Pagnini	
<i>Prima l'intenzionalità, poi la coscienza</i>	49
di Massimo Marraffa	
<i>Libertà e pluralismo</i>	67
di Mario Ricciardi	

<i>Valori non soggettivi, opacità e cooperazione sociale</i> di Valeria Ottonelli	107
<i>Determinismo, libertà e compatibilismo</i> di Sergio Filippo Magni	125
<i>La naturalizzazione della libertà</i> di Arnaldo Benini	143
<i>Natura o libertà?</i> di Elena Esposito	159
Indice dei nomi	163
Gli Autori	175

PREFAZIONE
VALORI, COSCIENZA E LIBERO ARBITRIO:
APPROCCI A CONFRONTO

CLAUDIA PORTIOLI

Quanto siamo determinati biologicamente, socialmente e culturalmente, e quanto, invece, possiamo dirci realmente liberi nelle nostre attività psichiche, nelle nostre decisioni quotidiane, nella formulazione dei giudizi di valore? Su quali basi possiamo individuare criteri di giustizia che possano essere a fondamento di una società politica equa e stabile? Quanto, nelle nostre scelte, siamo determinati da componenti naturali? Quale tipo di rapporto e/o di collaborazione può darsi tra psicopatologia e filosofia? Disponiamo realmente di un libero arbitrio o si tratta di un'autoillusione legata ai meccanismi del nostro cervello? E in che misura la libertà, nelle sue diverse forme, si concilia con l'esigenza di individuare fondamenti universali, unanimemente condivisi su basi non soggettive che, secondo diverse correnti di filosofia del diritto e della politica, dovrebbero garantire le "basi giuridiche" a partire dalle quali costruire un terreno di confronto comune tra i vari modelli di organizzazione sociale e politica esistente? L'insieme degli interventi proposti in questo volume, muovendo da prospettive diverse e spesso dialogando e confrontandosi fra loro, analizzano diverse declinazioni del rapporto natura/libertà offrendo, attraverso i loro specifici approcci, risposte ai quesiti sollevati in apertura che guardano alle più recenti acquisizioni teoriche e scientifiche nei più diversi campi della conoscenza. Le principali linee tematiche sviluppate dai contributi raccolti in questo volume, la cui progettazione ha avuto origine dal Convegno "Natura e libertà", organiz-

zato dall'Istituto Banfi nei giorni 20-21 gennaio 2006 presso la sede di Reggio Emilia dell'Università di Modena e Reggio Emilia, sono i seguenti: la ricostruzione storica del rapporto tra filosofia e psicoanalisi in Italia e le possibili prospettive agli inizi del XXI secolo; un confronto sulle recenti correnti del pensiero filosofico relative al rapporto tra filosofia, scienza e fonti della conoscenza (naturalismo "forte" e naturalismo "liberalizzato" o "debole"); la possibilità di individuare fonti non soggettive del valore, comunicabili intersoggettivamente, sulle quali fondare la dimensione normativa dei giudizi di valore; i modelli di spiegazione della coscienza e della soggettività elaborati dalle scienze cognitive; la questione del libero arbitrio affrontata da due diverse prospettive, quella di una particolare versione di compatibilismo, e quella che, pur ammettendo l'imprescindibilità dai condizionamenti psicofisici cui è sottoposto l'esercizio del libero arbitrio da parte dell'uomo, mette in evidenza i problemi epistemologici derivanti dall'autoreferenzialità del cervello; infine, il problema dell'inadeguatezza e dei limiti della tradizionale definizione della libertà come assenza di costrizione, e la questione della possibilità di giungere o meno ad una definizione "oggettiva" di libertà.

1. Filosofia, psicoanalisi e scienze naturali. Naturalismi a confronto e fonti della conoscenza

Nell'affrontare il tema del rapporto tra filosofia e psicoanalisi, Pagnini rileva che fin dai suoi esordi la ricezione della psicoanalisi in Italia è stata caratterizzata da un atteggiamento di fondo che emerge tanto dalle posizioni di critica quanto dalle posizioni di adesione nei suoi confronti. In entrambi i casi il criterio in base al quale è stata motivata la "condanna" o la valorizzazione della psicoanalisi, è dipeso dalla possibilità di riconoscere o meno nella teoria psicoanalitica elementi naturalistici, materialistici o positivistic. La psicoanalisi, ricorda Pagnini, è stata criticata, ad esempio, da quelle interpretazioni di matrice cattolica, influenzate da letture spiritualistiche francesi, che vedevano in essa una base

materialistica alla quale occorre opporsi. Su un altro versante si collocano invece quelle interpretazioni che, a vario titolo, tendono a valorizzare la psicoanalisi per il suo contributo alla liberazione da una mentalità ancora positivista, naturalista e determinista. In generale, osserva Pagnini, in Italia l'accettazione della psicoanalisi è stata subordinata alla negazione del suo status di scienza naturale. Anche nella seconda metà del Ventesimo secolo, a differenza di quanto avvenuto negli Stati Uniti, dove si è prestata particolare attenzione alla componente naturalistica della teoria freudiana e dove, rileva Pagnini, negli anni '80 si è assistito a ricostruzioni storico-scientifiche (Sulloway) che hanno promosso un'immagine di Freud "criptobiologo", in Italia sono prevalse interpretazioni narrativistiche della sua opera (particolarmente significativo in tal senso è lo studio dell'italianista Lavagetto del 1985) che ne hanno proposto un'immagine di "criptoletterato". Nel proseguire il confronto fra la ricezione della psicoanalisi in Italia e in altre aree geografico-culturali, Pagnini sottolinea poi come attualmente sia soprattutto quella parte della fenomenologia che tende a confondersi con l'ermeneutica (raccogliendo eredità fra loro molto diverse) ad influenzare il tipo di interpretazione della psicoanalisi maggiormente diffusa in Italia (ne sarebbero esempi, tra gli altri, i lavori di Galimberti). Ancora una volta, i tratti comuni di tali interpretazioni sono rappresentati, secondo l'autore, dall'antiscientismo e dall'antinaturalismo: la teoria psicoanalitica viene criticata infatti nella misura in cui il suo ideale esplicativo appare inserito in una visione positivista della conoscenza in cui i fenomeni specificamente umani vengono ridotti a manifestazioni biologiche, mentre la prassi terapeutica, improntata all'ideale della comprensione umanistica, riceve una valutazione favorevole. La tendenza di fondo che Pagnini lamenta nel tipo di rapporto che in generale la filosofia italiana, ancora oggi, intrattiene con la psicoanalisi è quella per cui, in ottemperanza alla critica heideggeriana in base alla quale non debbono esservi legami tra filosofia (ontologica) e scienze positive (ontiche), della psicoanalisi vengono accolti e valorizzati solo quegli aspetti che precludono la possibilità di considerarla a

pieno una scienza naturale. Questo tipo di atteggiamento, per l'autore, è responsabile del mancato allargamento della ricezione filosofica della psicoanalisi verso direzioni già ampiamente perseguite, ad esempio, in paesi di lingua inglese che hanno posto, tra l'altro, le premesse per sviluppi di progetti di collaborazione interdisciplinare (come la "Philosophical Psychopathology" di George Graham a Oxford) in cui sono coinvolti contemporaneamente filosofi, neuroscienziati e psichiatri. Pagnini ritiene che, per attuare questa inversione di tendenza, occorrerebbe perseguire il progetto di una naturalizzazione della fenomenologia (già verificatasi nella letteratura inglese, francese e tedesca) che potrebbe passare per un recupero della fenomenologia di Merleau-Ponty al quale va riconosciuto il doppio merito di aver prospettato, da un lato, la possibilità di una riconciliazione tra trascendentale ed empirico e, dall'altro, di aver sostenuto la necessità di un dialogo tra fenomenologia e scienze naturali. L'autore mette, infine, in guardia rispetto al recente emergere, nel panorama italiano, di una corrente di naturalismo cosiddetto "debole" o "liberale" che, nonostante l'attenzione per i risultati delle scienze naturali, non riconosce queste ultime come le uniche o le più affidabili fonti di conoscenza. Secondo Pagnini, proprio il pluralismo epistemologico degli esponenti di tale corrente, la loro convinzione cioè che vi siano altre fonti di conoscenza oltre a quelle delle scienze esatte, potrebbe rappresentare – al di là dell'apparente apertura – un ulteriore ostacolo a quel tipo di ricezione volto ad individuare punti di contatto e a mettere in relazione la psicoanalisi con le scienze naturali, ricezione che Pagnini auspica avvenga anche in Italia quale premessa per una fruttuosa collaborazione tra filosofia e psicopatologia.

Nel proprio intervento, Mario De Caro sviluppa invece una replica alle principali argomentazioni attraverso le quali Pagnini critica le posizioni del "naturalismo liberalizzato". Innanzi tutto, l'autore obietta a Pagnini la lettura secondo la quale per Peirce l'unica conoscenza genuina proviene dalle scienze della natura. L'attenzione di Peirce all'empiricità e alla fallibilità, non gli ha infatti impedito di riconoscere altre fonti di conoscenza genuina tra

le quali la filosofia che, a suo avviso, non poteva ridursi alle scienze della natura. In questo senso Peirce può essere ritenuto un precursore del pluralismo delle fonti della conoscenza rivendicato dal naturalismo “liberalizzato”. Secondariamente, De Caro osserva che se, da un lato, è sicuramente vero che i sostenitori di movimenti quali l’antidarwinismo, i tardi epigoni dell’heideggerismo e i fautori del relativismo postmoderno, nelle sue varianti, sono senz’altro all’origine di un diffuso atteggiamento antiscientifico, dall’altro, si assiste ormai anche in Italia all’emergere di posizioni (non più minoritarie) che muovono in una direzione esattamente opposta, rappresentata dal tentativo ricorrente di naturalizzare nozioni tradizionali della filosofia (come ad esempio quella di intenzionalità) sulla base delle nuove acquisizioni neurofisiologiche o delle scoperte genetiche che trovano ampio spazio nelle pagine culturali di autorevoli quotidiani. Tra le obiezioni fondamentali che De Caro muove al naturalismo scientifico vi è l’esclusione a priori dell’esistenza di altre fonti di conoscenza al di fuori delle scienze della natura, esclusione rispetto alla quale non sono chiari, a suo avviso, le motivazioni e il criterio. Per poter dirimere la questione, occorre, a suo avviso, adottare una prospettiva neutra, esterna tanto alla filosofia e alle scienze umane che alle scienze della natura. Questo punto di vista può essere rappresentato solo dal senso comune, vale a dire da un punto di vista pre-filosofico. Il fatto che quest’ultimo sia influenzato dalle stesse acquisizioni scientifiche e che muti nel tempo, non impedisce che esso possa essere a sua volta fonte di conoscenza genuina come mostrerebbero alcuni esempi riportati da De Caro. Proprio da questo punto di vista, tanto i sociologi che gli psicologi (rispetto ai quali per Pagnini non è certo lo statuto scientifico delle discipline di appartenenza) sono considerati scienziati al pari dei fisici, anche se forse in modo meno «prototipico» degli ultimi. Infine, De Caro, rinviando agli argomenti anti-riduzionistici di Putnam, contesta il modo in cui i naturalisti scientifici affrontano la questione della normatività dell’epistemologia: i loro tentativi di naturalizzarla testimonierebbero il loro «orrore per il normativo». Lo stesso Quine, di fronte all’interrogativo se sia pos-

sibile dar conto del carattere normativo dell'epistemologia, afferma che essa è solo apparentemente tale, ma che in effetti è descrittiva. Secondo De Caro, quindi Pagnini, nel sostenere che l'epistemologia deve essere normativa, condividerebbe una posizione propria dei naturalisti liberali. L'autore conclude il proprio intervento con due ordini di osservazioni: da un lato, egli rinvia alla vasta letteratura relativa al pregiudizio ideologico alla base dell'esclusione di fonti di conoscenza alternative a quelle delle scienze della natura, dall'altro, invece, precisa che tra queste fonti non rientra la fede poiché, a differenza dell'arte o del senso comune, «per definizione, essa non è giustificata».

Nella sua risposta alla replica di De Caro, Pagnini chiarisce il tipo di naturalismo e di "scientismo" al quale aderisce, fissandone i caratteri e precisando al contempo l'accezione di scienza alla quale fa riferimento. Per illustrare le propria posizione, egli riprende alcuni passaggi centrali dell'analisi sviluppata da Giulio Preti, in *Retorica e logica*, relativa alla questione delle "due culture", all'opposizione letteratura/scienza. Esse vengono concepite da Preti come due tipi ideali, come due distinte *formae mentis*, come «forme della cultura o dello spirito oggettivo», proprie della cultura occidentale. In particolare, la scienza sarebbe costituita da un modello di discorso caratterizzato dalla dimostrazione, dalla logica e finalizzato al convincere; mentre la letteratura sarebbe costituita da un discorso caratterizzato dal persuadere e dalla retorica. Ciò che contraddistingue il pensiero logico-scientifico però, prosegue Pagnini attraverso il costante riferimento alle considerazioni di Preti, è che esso non può essere posto sullo stesso piano delle altre formazioni culturali: è infatti costituito da una dimensione trascendentale, da un telos immanente che porta all'«individuazione di strutture formali e di procedure di controllo che fungono da ideali regolativi»¹. Pagnini sottolinea poi il carattere fondante della razionalità scientifica e il suo primato rispetto al procedere «pragmatico», al «modo culturale di pensare» (stando alla terminologia di

1. A. Pagnini, *Una difesa (debole?) dello "scientismo"*. In risposta a Mario De Caro, in questo volume, p. 39.

Preti). Tale primato deriva da un'esigenza critica trascendentale insita nella razionalità scientifica la quale, kantianamente, fa appello a principi universali che, afferma Pagnini, vanno al di là dei singoli e concreti sistemi di concetti e giudizi «ricavabili per astrazione dalla realtà culturale o dalla storia di una tradizione»².

Da questa «difesa “debole”(?) dello scientismo» (come suggerisce provocatoriamente il titolo scelto dall'autore), sembra delinearsi, a nostro avviso, una sorta di terzo tipo di naturalismo che potremmo chiamare “trascendentalista” e che si configura come intermedio rispetto alle due forme (“scientifico” o “forte”, da un lato, e “liberale” o “debole”, dall'altro) precedentemente chiamate in causa sia da Pagnini che da De Caro. Pur mostrando una maggiore vicinanza alla posizione del naturalismo “forte”, la forma di naturalismo avanzata da Pagnini si distingue da quest'ultimo per una serie di tratti. Essa sembra infatti abbandonare, o per lo meno non ritenere un requisito fondamentale per la vera conoscenza, il carattere riduzionista o fisicalista della scienza. Ciò che contraddistingue lo “scientismo”, nella versione positiva sostenuta da Alessandro Pagnini, è rappresentato dal fatto di concepire quest'ultimo come una *forma mentis*, come una «“trama formale” che ognuno porta, strutturalmente, dentro di sé». Essa si caratterizza come tendenza alla razionalità scientifica, come «pretesa oggettività del pensiero logico-scientifico» che individua «strutture formali e procedure di controllo che fungono da ideali regolativi»³, anche se queste procedure, egli afferma, non sono rigidamente riconducibili ad un «decalogo di criteri»⁴. Occorre però rivedere, prosegue lo studioso, l'accezione corrente di “scienza” secondo la quale essa sarebbe tale solo se aspira a leggi generali. Pagnini ammette che “scientifico” non è solo ciò che aspira a leggi generali. Infine, osserva l'autore, se la scienza, intesa come atteggiamento conoscitivo, può senz'altro essere esemplificata dalle teorie della fisica e della biologia, non può tuttavia essere ridotta ad esse. Sulla base di tali

2. Ivi, p. 44.

3. Ivi, p. 43.

4. Ivi, p. 46.

argomentazioni, Pagnini, nell'ultima parte del proprio intervento cerca di dimostrare l'infondatezza delle critiche rivolte da Putnam nei confronti dello scientismo, poiché esse si baserebbero, a suo avviso, proprio su quella concezione riduttiva di scienza che egli contesta. Sulla scorta della lettura che Pagnini compie dell'opera di Preti, la *forma mentis* del pensiero logico-scientifico è però parte della cultura come insieme unitario al quale appartiene anche l'altra *forma mentis*, quella umanistico-letteraria che con la prima intrattiene per Preti un rapporto dialettico. Entrambe quindi, come emerge dalla stessa citazione di Preti riportata da Pagnini, sono «forme della cultura», sono formazioni culturali che si sviluppano come sfere indipendenti con propri criteri di valore e norme validi nei rispettivi ambiti. A partire da queste premesse, ci chiediamo se il primato rivendicato per la forma *mentis* logico-scientifica riposi su una scelta o su una forma di evidenza implicita della superiore validità attribuita a questo tipo di atteggiamento conoscitivo.

2. Processi decisionali e giudizi di valore: alla ricerca della normatività

Nel suo contributo, Mario Ricciardi propone una riformulazione della tesi di Berlin relativa alla pluralità dei valori in termini di pluralità dei beni. Tale riformulazione consentirebbe di mantenere il rapporto della tesi di Berlin con la libertà, ma al contempo la sottrarrebbe al rischio di essere confusa con il relativismo dei valori. Ricciardi propone un superamento dell'opacità dei giudizi di valore fondati su fonti soggettive, attraverso l'ammissibilità dell'esistenza di un modo impersonale di valutare sia le proprie che le altrui preferenze. Egli fonda tale modalità sulla considerazione della presenza o meno, nei processi decisionali che portano ad una determinata deliberazione, di ragioni costituite da fonti non soggettive di valore. Secondo l'autore, infatti, ciò che può essere non soggettivo sono non tanto i valori, ma le fonti su cui essi si basano. Queste ultime, in particolare, dipenderebbero da una stretta connessione con la realtà, come accade, ad esempio, quando ven-

gono presi in considerazione aspetti estrinseci, proprietà naturali di un oggetto ecc. Attraverso il ricorso ad argomenti che chiamano in causa, tra gli altri, elementi della logica delle preferenze di von Wright e della teoria del valore di Marx, Ricciardi cerca di dimostrare come il rischio di relativismo dei giudizi di valore possa essere evitato attraverso la connessione delle loro fonti (le ragioni di una scelta, di una decisione) con aspetti e qualità della realtà che facciano riferimento a caratteristiche del mondo. È attraverso il legame tra aspetti della realtà, caratteristiche dei beni e fonti del valore che queste ultime, coincidenti con le ragioni della scelta, possono essere non soggettive. Attraverso questo percorso argomentativo, egli sostiene quindi un nesso tra valore e realtà e normatività. L'autore, per proprietà transitiva, sembra così trasporre il carattere di non soggettività dalle fonti non soggettive di valore ai giudizi di valore che da esse derivano. A suo avviso, la base appropriata per poter attuare confronti interpersonali tra membri di una società che vogliano verificare la conformità o meno delle loro azioni con i requisiti di giustizia, può essere individuata proprio nel ricorso alle fonti non soggettive come criterio discriminante per decidere quali decisioni e quali valori ammettere come condivisibili da tutti. In questo modo, sostituendo il concetto di "pluralismo dei valori" con quello di "pluralismo dei beni", viene scongiurato, a suo avviso, il rischio di confondere il "pluralismo dei valori", sostenuto da Berlin, con un relativismo dei valori. A questo tipo di processo decisionale, fondato su fonti non soggettive, i membri di una società liberale dovrebbero pervenire attraverso lo sviluppo di un atteggiamento di sensibilità e di attenzione alle ragioni che dovrebbe essere sviluppato attraverso il ruolo fondamentale dell'educazione. Sulla base di quanto osservato, secondo Ricciardi, occorrerebbe infine procedere ad una riformulazione dei principi del liberismo. Essi dovrebbero, infatti, considerare, oltre ai requisiti istituzionali di una teoria della giustizia, anche un diverso atteggiamento che i membri di una comunità politica dovrebbero avere.

A nostro avviso, nel percorso argomentativo del saggio di Ricciardi, vi sono dei presupposti impliciti la cui ammissibilità potreb-

be però essere messa in discussione o non essere unanimemente condivisa. Innanzi tutto, l'autore sembra dare per acquisita (ritiene che non si possa non ammetterla), l'esistenza di una dimensione normativa nei giudizi di valore. Egli sostiene che il fondamento della riconoscibilità interpersonale della non soggettività dei valori, che rientrano nella sfera delle normatività, risieda nella presenza di caratteristiche e qualità dei beni e degli aspetti della realtà che ogni soggetto nelle medesime condizioni – se adeguatamente educato all'affinamento della sensibilità verso le ragioni – sarebbe in grado di riconoscere e condividere tanto da poter pervenire a giudizi di valore e a scelte non arbitrarie e non soggettive. A suo avviso, tutti, in situazioni analoghe, adottando lo stesso atteggiamento valutativo (approccio fondato sull'analisi razionale dei fattori per i quali si dovrebbe decidere in un modo piuttosto che in un altro), giungerebbero agli stessi giudizi di valore. Alcuni dei presupposti alla base del saggio di Riccardi rispetto ai quali ci chiediamo se siano davvero immediatamente ammissibili, sono i seguenti: l'idea che vi sia un soggetto conoscente (e morale?) universale, al di là delle differenti culture, delle diverse forme sociali o delle distinzioni di genere in cui ogni singolo individuo è situato; l'adozione di una concezione di intercultura⁵ intesa come possibilità di individuare una serie di valori e ragioni comuni, indipendenti dalle differenze culturali, a partire dall'esercizio della razionalità e ragionevolezza (posti come criteri di valutazione validi di per sé che chiunque, con un'adeguata educazione, sarebbe in grado di riconoscere), assunti come valori universalmente condivisibili, per così dire a priori. Infine, nell'articolata prospettiva delineata da Mario Ricciardi, ci chiediamo quale peso o ruolo sia riservato alle differenze culturali. Rappresentano, a suo avviso, semplici ostacoli da superare per giungere al riconoscimento di ragioni non soggettive comuni o accessibili, in linea di principio, a tutti nello stesso modo? O ammette la possibilità che si diano valori e criteri di valutazione diversi,

5. Sulle diverse concezioni di intercultura, cfr., tra gli altri, G. Mantovani, *Intercultura*, Il Mulino, Bologna 2004; G. Favaro-L. Luatti, *L'intercultura dalla A alla Z*, Franco Angeli, Milano 2004.

storicamente e culturalmente formatisi, aventi la stessa dignità, anche se non unanimemente condivisi, di quelli la cui normatività si fonda sull'esercizio della ragionevolezza e della razionalità? Il carattere di universalità di queste ultime potrebbe, infatti, essere forse messo in discussione sulla base della seguente considerazione: esse potrebbero essere, a loro volta, interpretate come criteri frutto di una "decisione", o meglio di un processo di selezione derivante da un percorso storico (proprio della nostra cultura) che ci avrebbe portato a scegliere e a ritenere indubitabili tali criteri. Essi quindi potrebbero essere letti come il prodotto di una costruzione socio-culturale, e come tali non sarebbero immediatamente estendibili alle altre culture, se non attraverso una decisione unilaterale o attraverso un processo di negoziazione. Potrebbe cioè darsi la seguente ipotesi: all'esercizio della razionalità e della ragionevolezza noi avremmo attribuito, a posteriori, un carattere di universalità e normatività considerandole elementi connaturati al soggetto, mentre in realtà potremmo soltanto averne dimenticato la genesi storica. Se si ammettesse questo tipo di interpretazione, in ultima analisi, ne deriverebbe che esse varrebbero limitatamente o prioritariamente per una cultura, quella occidentale, che le ha scelte e adottate a criteri di valore e che vorrebbe estenderle e far valere al di là dei propri confini, senza accorgersi che anch'esse derivano da fonti e modalità "sogettive" o "parziali", per quanto legittime, di attribuzione di valore.

Pur senza giungere a tali esiti estremi, Valeria Ottonelli, muovendo dalla cornice concettuale del saggio di Ricciardi, critica la prima tesi di fondo attorno alla quale ruotano le argomentazioni attraverso le quali l'autore sostiene che i valori non soggettivi, in quanto fondati sulla ponderazione, non opachi e comunicabili intersoggettivamente, sarebbero da preferire a quelli soggettivi quale base per la costruzione di una società equa, giusta, basata sulla cooperazione sociale. L'autrice contesta tale tesi attraverso una serie di controargomentazioni che la portano a sostenere una posizione molto diversa da quella di Ricciardi. Innanzi tutto, Ottonelli critica l'argomentazione in base alla quale la differenza tra i primi e i

secondi dipende dal fatto che solo i giudizi fondati su valori non soggettivi deriverebbero da una ponderazione e da una descrizione delle ragioni della scelta. Ottonelli illustra come la ponderazione agisca in entrambi i tipi di giudizi e precisa che l'idea di preferenza intrinseca è il prodotto di un'astrazione, poiché quando scegliamo, «scegliamo sempre piani di azione, oggetti, mete o fini concreti e specifici»⁶. Infatti, anche nel caso di preferenze soggettive, prosegue Ottonelli, «è necessario che lo sceglitore sappia riconoscere un oggetto come adeguato ai propri canoni, e che sappia ponderare e bilanciare le diverse dimensioni e i diversi parametri valutativi che dirigono la sua scelta». Ciò che, a suo avviso, consente di distinguere i valori non soggettivi da quelli soggettivi, entrambi basati su proprietà relazionali legate a proprietà intrinseche dell'oggetto della valutazione, è che, nel caso dei valori non soggettivi, le proprietà relazionali hanno a che fare essenzialmente con le proprietà intrinseche dell'oggetto, mentre, nel secondo caso, esse sono connesse alle proprietà intrinseche solo in modo accidentale (dipendono cioè dalla biografia della persona che esprime il giudizio). La seconda controargomentazione di Ottonelli mira, invece, a mettere in discussione il legame sostenuto da Ricciardi tra opacità e valori soggettivi, da un lato, e tra trasparenza, vale a dire comunicabilità intersoggettiva, e valori non soggettivi dall'altro. Proprio in virtù di quest'ultimo nesso i valori non soggettivi, per Ricciardi, dovrebbero costituire il fondamento della cooperazione sociale all'interno di una società equa. Ottonelli mostra però i limiti e le implicazioni derivanti dalla convinzione che un «rapporto dialogico» fondato sulla condivisione e sulla comunicabilità intersoggettiva di valori non soggettivi, rappresenti l'unica condizione per costruire e mantenere in vita una società politica. A suo avviso, affinché si dia questo rapporto, occorre solo che le relazioni fra le persone non siano puramente strumentali, è sufficiente che esse si rispettino come degne di godere pari considerazione. Ottonelli evidenzia, inoltre,

6. Dove non diversamente specificato, le citazioni che seguono sono tratte dal saggio, raccolto in questo volume, di V. Ottonelli, *Valori non soggettivi, opacità e cooperazione sociale*, p. 107.

che, ad esempio l'idea di poter valutare e deliberare su richieste provenienti da minoranze culturali sulla base di motivazioni non opache, cioè perfettamente comunicabili in termini non soggettivi, può nascondere l'esistenza di un rapporto asimmetrico tra le parti in causa o può generare gerarchie di potere. Le minoranze culturali, nell'esempio considerato, dovrebbero infatti rendere trasparenti le proprie motivazioni in termini non soggettivi alla parte di società chiamata a decidere, che però non si trova nella stessa condizione di accesso epistemico rispetto alle ragioni della prima. Questo tipo di atteggiamento presuppone che vi sia una parte che chiede di «acquisire una perfetta conoscenza delle ragioni non soggettive delle richieste altrui prima di poterle prendere in considerazione». In tal modo non si riconosce a membri di una società «il diritto di giudicare del merito della questione in base a standard che possono non essere comunicabili intersoggettivamente». Pur riconoscendo casi (come la decisione di una società di entrare in guerra) in cui un tale criterio ha una propria utilità, Ottonelli ritiene che non sia possibile estenderlo a criterio universale valido in tutti i casi in cui occorre deliberare su questioni politiche o sociali. In particolare, un simile atteggiamento, adottato come criterio guida per tutte le decisioni interne ad una società politica che voglia proporsi come equa, potrebbe costituire una mancanza di rispetto nei confronti, ad esempio, delle richieste avanzate da minoranze svantaggiate che, per cultura o per condizione, hanno un diverso accesso epistemico alle questioni in gioco rispetto alla maggioranza della società, o a quella parte che può decidere se accogliere o meno le loro richieste. A titolo di esempio, la studiosa menziona il caso della richiesta di determinate forme di sussidio piuttosto di altre da parte di una madre single disoccupata, che risultano difficilmente comprensibili per chi non condivide quella medesima situazione. Ottonelli conclude il proprio intervento affermando che, affinché vi sia cooperazione e accordo fra le parti all'interno di una società politica, non è necessario che ci sia accordo sulle ragioni delle valutazioni, ma occorre che vi sia rispetto delle ragioni altrui e della loro capacità di valutare. In proposito, ci chiediamo se sia

possibile intravedere in queste considerazioni un'apertura di Ottonelli al relativismo culturale. A nostro avviso, la seguente citazione mette in rilievo il superamento di un atteggiamento epistemologico etnocentrico: «Perché il nostro placet dovrebbe essere dirimente, se esiste già, evidentemente, un giudizio positivo su quelle letterature sconosciute alla maggior parte di noi, giudizio che è dato da persone che sono membri a pieno titolo della nostra stessa società politica, sono riconosciute come ragionevoli e razionali, e conoscono già l'oggetto da valutare in modo approfondito?»

All'interno di questo passaggio, rimane tuttavia un interrogativo (simile peraltro a quelli sollevati nei confronti del saggio di Ricciardi) rispetto al fatto che per Valeria Ottonelli ragionevolezza e razionalità sono ritenuti dei prerequisiti per accettare, ad esempio, le valutazioni di minoranze culturali che avanzano richieste. La questione che ci poniamo può essere formulata nei seguenti termini: se comprendiamo bene, qualcuno (ci si chiede chi, quale maggioranza) avrebbe già deciso e sulla base di quali criteri che quelle persone, appartenenti ad una minoranza, siano anche parte di una più ampia società politica. Ma in questo caso, ci domandiamo, il rapporto di potere di un gruppo rispetto ad un altro, l'asimmetria che l'autrice voleva scongiurare, non ha comunque già agito, anche se a monte o implicitamente, in una sfera diversa da quella in cui si propone di accogliere le loro valutazioni soggettive, senza richieste di trasparenza? O, più precisamente, razionalità e ragionevolezza, quali criteri decisionali sviluppati e fatti propri dalla cultura occidentale, non presuppongono già un'assimilazione richiesta, o data per acquisita, di certi valori, appartenenti ad essa, presso le minoranze inserite in quella società? E, in questo caso non rappresentano esse stesse dei prerequisiti che il gruppo maggioritario (o più semplicemente chi detiene il potere decisionale indipendentemente dalla sua estensione quantitativa) comunque esige come basi di partenza o come premesse per poter accogliere le richieste delle minoranze culturali? In generale, ci sembra che la linea argomentativa di Ottonelli, a differenza di quella di Ricciardi, lasci aperta la possibilità di motivazioni alla base di richieste di

minoranze culturali che non siano necessariamente spiegabili in termini razionali.

3. Soggetto, coscienza e scienze cognitive

Con il contributo di Massimo Marraffa ci spostiamo dal piano della filosofia morale, politica e del diritto a quello del rapporto tra le scienze cognitive e alcune delle nozioni più tradizionali della filosofia: soggettività e coscienza. Ciò che l'autore vuole indagare è la possibilità di applicare ad esse un tipo di spiegazione che si avvalga di un approccio bottom up (riduzionista) a partire dai modelli elaborati dalle scienze cognitive, superando al contempo le critiche formulate da Searle e da Strawson. Marraffa prende le mosse dall'analisi dell'approccio della scienza cognitiva al problema della coscienza e della soggettività. Il procedimento di quest'ultima, a suo avviso, appare conforme all'impostazione metodologica darwiniana, incluso il presupposto della continuità tra mente umana e animale, poiché muovendo dalle funzioni psicologiche più elementari ricostruisce il processo che porta a quelle più elevate. In particolare, la scienza cognitiva, adottando la strategia «prima il contenuto e poi la coscienza», svilupperebbe una critica del soggetto che giunge a metterne in discussione la presunta datità. Nello specifico, essa indaga la natura della soggettività superando l'ingenuo tentativo dei primi psicologi sperimentali che, influenzati dal positivismo, cercavano di "oggettivizzare" l'esperienza fenomenologica attraverso la scomposizione della coscienza in oggetti misurabili (sensazioni, ricordi e pensieri). Marraffa procede quindi alla critica della concezione fenomenica della coscienza che ripristina il primato della fenomenologia della prima persona. Tale posizione è rappresentata, ad esempio, delle concezioni di Searle e di Strawson i quali criticano l'approccio dal basso adottato dalla scienza cognitiva. In opposizione a quest'ultima, Searle asserisce infatti la coestensione della coscienza alla sfera del mentale, che sarebbe garantita dalla connessione tra coscienza e intenzionalità; a sua volta, Strawson sostiene che la coscienza è l'unica proprietà

distintiva del mentale. Uno dei principali elementi di criticità di queste teorie è rappresentato, per Marraffa, dal fatto che il loro approccio delegittima il tentativo di comprendere l'intenzionalità della mente umana dal basso, cioè a partire da sistemi più semplici ed elementari. Sulla base del principio di connessione, sul quale esse si reggono, l'intenzionalità risiederebbe nella coscienza che, a loro avviso, possiede un carattere primario e fondante per l'intera vita psichica. Secondo Marraffa, esistono però strategie che consentono di comprendere la coscienza attraverso un approccio bottom up (dal basso) e che al contempo rappresentano possibili risposte alle obiezioni che questi filosofi muovono al procedimento bottom up. Da un lato, è possibile negare l'esistenza della coscienza o delle sue proprietà che ne impediscono la naturalizzazione, dall'altro, vi sono invece teorie che ridefiniscono la coscienza in termini rappresentazionali e/o funzionali. Tra queste, Marraffa prende in considerazione le seguenti: la teoria della coscienza di William Lycan; il modello delle molteplici versioni di Dennett, teoria secondo la quale l'io ha un carattere virtuale che emerge come un «centro di gravità narrativa» dai contenuti che interagiscono all'interno del sistema cognitivo; e, infine, la teoria della coscienza come «spazio di lavoro virtuale» di Bernard Baars che sembra conciliarsi con il modello di Dennett. Merito particolare di quest'ultima teoria rappresentazionista della coscienza, al di là delle critiche che le sono state mosse, è per Marraffa quello di aver mostrato come la scienza cognitiva possa mettere in crisi «i meccanismi di autoillusione della soggettività autocosciente».

4. Libero arbitrio e definizioni di libertà: approcci teorici a confronto. Fisicalismo, compatibilismo e complessità socio-ambientale

Il problema dell'esistenza o meno del libero arbitrio rappresenta il tema centrale del contributo di Sergio Filippo Magni. L'autore muove dalla considerazione delle principali soluzioni teoriche relative alla compatibilità o meno del libero arbitrio con il carattere

deterministico della realtà naturale sintetizzabili nelle seguenti tre posizioni: il determinismo, il libertarismo e il compatibilismo. Il primo sostiene che libertà e determinismo siano incompatibili poiché alla base di ogni evento, inclusi quelli mentali, vi è una determinazione causale che impedisce che le nostre decisioni e il nostro modo di agire siano liberi. Nella versione del “determinismo duro”, sostenuta ad esempio da Sandro Nannini, il libero arbitrio, o meglio la sensazione di free agency è infatti considerata una pura illusione. Il libertarismo, a sua volta, nega che libertà e determinismo siano conciliabili, ma per motivi opposti alla precedente concezione: esso ritiene infatti che gli eventi mentali siano autodeterminati o accidentali. Infine, vi è la posizione del compatibilismo (del quale, precisa Magni, esistono più versioni) che sostiene la compatibilità tra determinismo e libertà. L'autore si sofferma quindi sulle caratteristiche di una recente versione del compatibilismo la quale consentirebbe, a suo avviso, di superare le critiche mosse alla versione tradizionale di esso. Nello specifico, la posizione delineata da Magni è agnostica in merito alle questioni della determinazione e della libertà poiché, in assenza di ragioni definitive in favore dell'una o dell'altra ipotesi, egli «affida alla scienza il compito di risolvere, empiricamente, il problema». Questa forma di compatibilismo si distingue, inoltre, da quella più antica di compatibilismo rappresentata da Hume, per il quale il presupposto fondamentale della libertà era costituito dall'assenza di coercizione. La versione sostenuta da Magni prevede infatti un secondo requisito: la possibilità intesa come «capacità di agire e scegliere secondo le proprie preferenze». Questa forma di compatibilismo si differenzia, poi, da quello tradizionale. Quest'ultimo corrisponderebbe in realtà a un “determinismo morbido” che condivide gli stessi presupposti del “determinismo duro”, ma non accetta la negazione della libertà. Un'altra caratteristica del tipo di compatibilismo proposto da Magni è il fatto di prestarsi ad un'interpretazione naturalistica della capacità di scelta. Richiamandosi alla spiegazione di Dennett, l'autore propone di considerare la possibilità della capacità di scelta «come il risultato della storia evolutiva del genere umano», come

un tratto adattivo selezionato nel corso dello sviluppo animale per la sua utilità all'uomo in rapporto all'ambiente. Contro l'argomentazione della prospettiva agenziale (l'uomo è un agente dotato di desideri, intenzioni e razionalità) che De Caro porta a sostegno del libero arbitrio, Magni obietta che essa non è incompatibile con la prospettiva da lui avanzata, poiché la capacità di immaginazione e di scelta dell'agente non impedisce che essa possa essere determinata da vari tipi di condizionamento: il funzionamento del cervello, le leggi fisiche, l'ambiente sociale ecc. L'autore affronta poi la questione del ruolo che filosofia e scienza possono avere in rapporto al problema del libero arbitrio. Anche in questo caso distingue tre posizioni, rispettivamente l'isolazionismo scientifico, l'interazionismo e l'isolazionismo filosofico e precisa che la versione del compatibilismo da lui proposta aderisce all'approccio interazionista. A suo avviso, infatti, la trattazione del problema del libero arbitrio spetta sia alla filosofia che alla scienza. Nello specifico, ritiene però che il libero arbitrio sia una questione empirica e che, in definitiva spetti alla scienza, e oggi in particolare alle neuroscienze, dare una risposta risolutiva a questo tipo di problemi. In rapporto al nesso tra libertà e responsabilità, Magni afferma che, a differenza degli incompatibilisti, coloro che sostengono posizioni compatibiliste relativamente alla libertà sono compatibilisti anche per la responsabilità. Infine, lo studioso avanza dubbi sulla possibilità di risolvere il disaccordo tra le due accezioni di responsabilità morale (redistribuzionistica e consequenzialistica) poiché la scelta di quale tra le due sia la migliore è, a suo avviso, una questione normativa che dipende dallo specifico punto di vista valutativo adottato.

Il saggio di Arnaldo Benini appare la naturale prosecuzione di quello di Sergio Filippo Magni, non solo per la continuità con il tema trattato, il libero arbitrio, ma anche perché esso sembra mettere alla prova quanto sostenuto dalla particolare posizione di compatibilismo proposta da Magni. Questi infatti, nell'adottare un atteggiamento ("temporaneamente", diremmo noi) agnostico e pur rivendicando per la propria posizione un atteggiamento interazionista rispetto al ruolo che filosofia e scienza possono avere nella

soluzione del libero arbitrio, sottolinea a più riprese che la questione del libero arbitrio è, in ultima analisi, una questione empirica e che, come tale, potrà essere risolta in modo definitivo solo dalle future scoperte della scienza. Specifica, inoltre, che il tipo di scienza dal quale occorre, a suo avviso, attendersi oggi riscontri e risultati utili a verificare empiricamente l'esistenza o meno del libero arbitrio, sono le neuroscienze. Particolarmente interessante, da questo punto di vista, è il fatto che Benini sia un neurochirurgo. Nel suo contributo, egli prende le mosse dall'illustrazione di tre casi clinici di patologie relative al cervello, rispettivamente la parziale scomparsa irreversibile della corteccia cerebrale in un uomo di 80 anni, l'aumento del liquido nei ventricoli del cervello in un paziente di 60 anni e un tumore a lenta crescita nel lobo frontale destro di una signora di 64 anni. Queste singole patologie vengono riconosciute come cause responsabili di mutamenti nel comportamento e nelle decisioni dei soggetti che ne erano affetti, i quali nei casi in cui è stato possibile intervenire (regolazione del drenaggio del liquido cerebrale, da un lato, e rimozione della massa tumorale dall'altro) hanno mostrato un ripristino degli abituali comportamenti. Gli esempi documentati testimoniano, prosegue l'autore, «quanto il dominio mentale sia causalmente aperto alle modificazioni materiali: se cambia la struttura materiale dell'organo della mente l'arbitrio cambia»⁷. Benini prende poi in considerazione l'ipotesi che, anche in presenza di un cervello sano, le nostre scelte siano dipendenti dai processi fisico-chimici che sono all'origine della volontà. Secondo l'impostazione delle neuroscienze che, dal punto di vista metodologico, osserva Benini, è necessariamente fisicalista, la decisione è un aspetto che dipende dalla materia del cervello, così come la convinzione dell'autocoscienza di essere libera di scegliere diversamente, sarebbe in realtà «un momento del meccanismo di decisione»⁸. All'impostazione fisicalista, condivisa dalla maggior parte dei neuroscienziati, l'autore «contrappone» una posizione più cauta, che trova le proprie motivazioni nei seguenti argomenti

7. Cfr. questo volume, p. 148.

8. Ivi, p. 148.

e che, a nostro avviso, potrebbe rappresentare un'ulteriore forma di compatibilismo, a sua volta diversa da quella proposta nel saggio di Magni. Benini respinge, in primo luogo, la soluzione dell'indeterminismo come condizione della possibilità del libero arbitrio, poiché se accolto esso porterebbe ad ammettere che i meccanismi alla base delle libere scelte sarebbero di tipo probabilistico, e quindi a loro volta indipendenti dalla volontà. L'autore accoglie quindi il presupposto dell'agire di meccanismi deterministici della materia cerebrale sui nostri comportamenti e sulle nostre decisioni, ma ritiene che essi non possano esaurire la spiegazione del fenomeno del libero arbitrio. Da un lato, infatti, Benini mette in evidenza che non è stato individuato nessun centro o area cerebrale che corrisponda all'io della tradizione filosofica. I neurofisiologi hanno identificato regioni che sono attive durante l'attività razionale e altre (dal volume doppio rispetto alle prime) che sono attive durante l'attività affettiva, essi hanno inoltre rilevato le consistenti connessioni tra queste due aree. Per inciso, ci si chiede qui se in queste osservazioni di Benini, estremamente prudenti, non sia lamentevolmente rinvenibile la possibilità di una teoria dell'equipotenzialità (o del campo aggregato) delle aree cerebrali non tanto rispetto alle funzioni cerebrali – molte delle quali sembrano ormai essere state inequivocabilmente localizzate – quanto piuttosto rispetto alla funzione dell'io o dell'autocoscienza. Dall'altro lato, però, l'autore osserva che uno dei principali limiti cui le neuroscienze sono sottoposte, dipende dal fatto che «l'organo che studia e indaga coincide con l'organo che è studiato»⁹. Ed è proprio l'autoreferenzialità del cervello a rappresentare per Benini il principale ostacolo rispetto all'interpretazione del fenomeno del libero arbitrio da parte della metodologia fisicalista propria dell'approccio delle neuroscienze. Vi sono, infatti, esempi storici che mostrano come il cervello sia riuscito ad ingannare se stesso. Accanto alla necessità di ammettere l'indubbio legame tra vita mentale e attività cerebrale, per l'autore occorre dunque riconoscere che l'autoreferenzialità del cervello

9. Cfr. *ivi*, p. 152.

rende impossibile afferrare tanto il rapporto mente/cervello, quanto la natura del libero arbitrio come aspetto della causalità mentale. Nella prospettiva che emerge dal contributo di Benini, ci sembra sia possibile rinvenire una forma di compatibilismo che, come evidenziato, è diversa dalla versione del compatibilismo prospettata da Magni, e che soprattutto sembra portare ad un esito opposto a quello cui giunge l'autore del precedente intervento. Rispetto alla natura del libero arbitrio, nel contributo di Benini, sembra profilarsi una posizione agnostica, che però – contrariamente alla posizione di Magni – diffida della possibilità che le neuroscienze possano fornire, in un futuro indeterminato, una risposta di tipo empirico in grado di risolvere una volta per tutte il problema del libero arbitrio.

La questione di fondo affrontata dal contributo di Elena Esposito è rappresentata dall'analisi dei criteri e delle condizioni per procedere ad una riformulazione della definizione della libertà di scelta. Questo saggio, sviluppando con un differente approccio il tema dei saggi precedenti, offre un ulteriore punto di vista attraverso il quale considerare una serie di aspetti, non ancora trattati, legati alla nozione di libertà. I principali interrogativi sui quali si concentra l'analisi della studiosa sono i seguenti: quali sono i presupposti e quali le condizioni alla base della libertà? Che rapporto vi è tra libertà e costrizione? Tra libertà e natura? E, infine, è possibile pervenire ad una definizione "oggettiva" di libertà? L'autrice muove dalla critica della concezione, propria della teoria liberale, secondo la quale la libertà è una condizione naturale innata che viene limitata dai vincoli e dalle costrizioni sociali. Esposito rileva come anche l'idea corrente di libertà sia legata alla convinzione che il requisito fondamentale per poter parlare di libertà sia rappresentato dall'assenza di costrizioni. Il nesso tra possibilità di scelta ed espressione dell'individualità non rappresenta però, a suo avviso, «una condizione primordiale» dell'uomo, uno stato di natura come sosteneva Rousseau. L'individualità, sostiene Esposito, è piuttosto una «costruzione sociale» che si «genera nel confronto sociale, [...] è il risultato di criteri, cioè di vincoli». Sulla base di queste argo-

mentazioni e attraverso il rincorso alle considerazioni di Amartya Sen relative al rapporto tra libertà e possibilità di costruire delle alternative tra le quali scegliere, Esposito mette quindi in discussione la tradizionale definizione di libertà concepita come assenza di costrizioni. Le scelte avvengono, infatti, all'interno di vincoli (come, ad esempio, il fatto di avere a disposizione solo un certo numero di opzioni che dipendono, ad esempio, dalle conoscenze che il soggetto ha sulle possibilità di scelta in una determinata situazione). Il problema secondo la studiosa è semmai quello di distinguere il tipo di vincoli. Riferendosi a Niklas Luhmann, l'autrice evidenzia poi come, per poter valutare il tipo di libertà di cui si dispone e le costrizioni alle quali si è sottoposti, occorra considerare caso per caso la situazione cognitiva in cui si trova l'osservatore. Occorre cioè stabilire che cosa il soggetto sa e quali possibilità gli si prospettano sulla base dei dati che ha a disposizione. Dall'insieme di queste considerazioni deriva, prosegue Elena Esposito, sia l'impossibilità di pervenire ad una definizione "oggettiva" di libertà valida per tutti, sia l'opportunità di abbandonare la definizione tradizionale, fondata sull'assenza di costrizioni. La sociologa conclude il proprio intervento proponendo una definizione cognitiva di libertà basata su un concetto fluido di libertà, all'interno del quale, afferma l'autrice, «la natura ha ormai ben poco da dire».

In chiusura, ci sembra che, sulla base del percorso tracciato dai diversi contributi raccolti in questo volume, si profilino distinte esigenze rispetto ai possibili compiti della filosofia, da un lato, e ai suoi rapporti con le scienze, dall'altro. Accanto ai contributi che fanno propria l'istanza della normatività e che sostengono la necessità di guardare ai metodi e ai risultati delle scienze naturali come a modelli, troviamo posizioni secondo le quali la filosofia "subordinata" alla scienza non è l'unica fonte di conoscenza. Il secondo tipo di approccio, come sostengono alcuni degli autori dei saggi presentati, mette invece in evidenza l'impossibilità di esaurire la spiegazione di problemi quali il libero arbitrio, la coscienza o l'intenzionalità nei tentativi di riduzione alle loro componenti materiali, in chiave fisicalista o neuroscientifica. E tuttavia l'ele-

mento, a nostro avviso, più interessante che emerge dall'insieme dei vari interventi, è rappresentato dall'estrema fruttuosità e dal reciproco arricchimento cui essi danno luogo a partire dall'analisi di uno stesso problema. Ciò è reso possibile dalle interazioni, dal dialogo e dal confronto tra diversi approcci, sia interni a una stessa disciplina sia transdisciplinari, relativi a singoli temi. Al di là delle specifiche posizioni, ne deriva in generale un approfondimento della conoscenza delle molteplici dimensioni dei problemi indagati, oltre che dei punti di vista attraverso i quali è possibile indagare uno stesso fenomeno. Dall'intreccio dei vari piani di riflessione si potrebbe, infine, intravedere la possibilità una prospettiva euristica aperta che tenda a promuovere la cooperazione tra i diversi ambiti del sapere e tra i differenti approcci, anziché ad instaurare gerarchie tra di essi.