



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Un'etica senza Dio. Intervista a Eugenio Lecaldano

di Alessandro Blasimme

Sommario: *Un'etica senza Dio*. Il titolo dell'ultimo libro di Eugenio Lecaldano, uscito presso Laterza (2006) non lascia spazio ad equivoci. La tesi che vi si sostiene è che la morale possa e debba fare a meno di qualunque aggancio trascendente, e che sia anzi soltanto andando in questa direzione che si realizza un carattere virtuoso. Per argomentare questa tesi Lecaldano fa riferimento ai suoi autori più cari, come Hume e John Stuart Mill, ma anche a Kant, a cui l'autore, nonostante la differenza di impostazione generale sulle questioni etiche, riconosce di aver contribuito alla spinta di emancipazione tipica dell'Illuminismo.

La prima parte del volume è divisa in due sezioni. Una prima in cui si mostrano le incoerenze e gli errori tipici di chi tenti di collegare la morale all'esistenza o alla rivelazione di Dio; e una seconda in cui si illustrano i vantaggi di un'etica atea, costruita cioè senza alcun riferimento a Dio. Nella seconda metà del volume è riportata da un'antologia di testi classici della riflessione filosofica, nei quali è possibile trovare un riscontro a quanto sostenuto dall'autore nella prima parte.

Con la consueta chiarezza, ed evitando inutili oscurità, l'autore fornisce una prova di come si possa argomentare in modo asciutto e analitico a favore di una morale radicata nella natura umana. In questo modo anche il lettore non specialista ha la possibilità di seguire da vicino una rigorosa argomentazione filosofica e di formarsi un'opinione al di fuori della retorica ideologica del dibattito pubblico italiano.

Un'etica senza Dio. Intervista a Eugenio Lecaldano

di Alessandro Blasimme

D. Com'è stato accolto finora il Suo libro?

R. In libreria sembra sia stato accolto bene, ha già avuto 4 ristampe. Molte persone che lo hanno letto mi hanno scritto; ho l'impressione che il libro abbia sicuramente raggiunto un pubblico più ampio di quello che è solitamente il pubblico di un libro di filosofia. Ha raggiunto un pubblico più vasto senza tra l'altro essere stato sostenuto dai grandi quotidiani, i quali invece non lo hanno discusso, così come la tv che non rende del resto possibile certi tipi di discussione. Tra i giornali solo *l'Avvenire* lo ha discusso, criticandolo, due o tre volte.

D. Questo secondo Lei significa che il libro tratta argomenti su cui la società italiana in generale sente un bisogno di chiarificazione

R. La mia impressione, dall'esperienza che faccio rispetto a questo libro, è che ci sia una società italiana che è più articolata e più ricca di come viene rappresentata sia dalla tv che sui quotidiani. Secondo me questo viene mostrato anche dal fatto che in occasione del referendum sulla legge 40 l'anno passato, 10 milioni di persone hanno comunque votato contro l'estensione sul piano giuridico della istruzione/posizione di Ratzinger. Questo vuol dire che ci sono almeno 10 milioni di persone in Italia che sono su posizioni laiche, chiaramente e consapevolmente in opposizione alla produzione ufficiale della Chiesa sulle questioni della nascita e della sperimentazione. E questa presenza non si vede né alla tv, né sui giornali.

D. Riguardo a questa contrapposizione tra una morale laica/naturalizzata e una morale che proviene dalle agenzie religiose, nel suo libro Lei sostiene che l'ateismo rappresenta un punto d'inizio per la morale. Questo significa che, se «Dio è morto», si apre per l'uomo contemporaneo una fase di vera esplorazione e crescita delle facoltà morali. Le sembra dunque che siano fuori luogo le recenti sottolineature della decadenza morale della nostra epoca da parte di papa Benedetto XVI?

R. Sicuramente noi viviamo un periodo di trasformazione della morale. Ci sono alcune impostazioni, come quelle di Benedetto XVI e della Chiesa Cattolica in genere, che non riescono a comprendere quali sono queste trasformazioni nella moralità degli esseri umani, e avendo una concezione della moralità caratterizzata da principi assoluti, da doveri definitivi, è chiaro che vedono qualsiasi piccola trasformazione o modificazione come una perdita, come una crisi, come il segnale dell'imminenza di un collasso. Quindi queste posizioni sono un po' forme di "neo-piagnonismo" che impediscono ad una società di crescere. Se invece abbiamo una concezione diversa della moralità, secondo la quale la

moralità è il frutto di autonome scelte di persone che sono sempre limitate, non saremo spaventati da ciò che è ovvio: ossia che, essendoci molte persone che sono tutte agenti morali, avremo molte posizioni, e che accanto a persone le quali eventualmente condividono i nostri principi, ci sono altre persone che ne condividono altri. Quello che poi è curioso, è che anche coloro che hanno una concezione della moralità come fatta di principi assoluti e doveri definitivi, dovrebbero riuscire a spiegare come mai questa loro morale è stata completamente inefficace. Probabilmente si potrebbe ammettere che una concezione della morale come fondata sui decreti di Dio potrebbe essere giustificata se almeno riuscisse a svolgere il suo ruolo di garantire una pratica sociale più ordinata. Tra l'altro, specialmente in Italia, si ha a volte l'impressione che la Chiesa fallisca proprio questa sua funzione di garantire alla società una gioventù educata moralmente in modo migliore. Mi sembra proprio che non ci riesca. Come mai? Forse è il caso di cambiare completamente i modelli di spiegazione delle trasformazioni morali. Dobbiamo pensare allora che la trasformazione morale è qualcosa di più dalla mera trasmissione di norme assolute da una generazione all'altra, e che richieda invece di riconoscere l'autonomia della nuova generazione che elabora norme e principi secondo le proprie esperienze. In effetti è proprio questo ciò che capita e naturalmente ogni generazione avrà i suoi cambiamenti, ma questo non significa che al suo interno tutti siano buoni e che non ci siano criminali: persone cattive c'erano quando la moralità cattolica veniva accettata e seguita, quando Dio era vivo, ammesso che ci sia stato un tempo in cui questo è accaduto. Non c'è stata un'epoca in cui le persone erano tutte buone. Queste forme di ricostruzione mi sembrano prive di qualsiasi senso storico.

D. Lei si richiama spesso al valore progressivo della filosofia dell'Illuminismo. Potrebbe spiegare in che senso si debba intendere questa posizione? Quali sono a suo avviso gli avversari filosofici di tale concezione (oltre alle agenzie religiose)?

R. Dal punto di vista filosofico includerei tutte quelle impostazioni che negano la scienza. Questo mi sembra che sia uno degli elementi decisivi. Anche se credo che filosofia e scienza debbano rimanere distinte, questo non comporta che la filosofia si debba costruire principalmente come una denuncia e un attacco continuo alle conclusioni raggiunte dalla scienza. Tutte quelle filosofie che attaccano la scienza, o tutte quelle filosofie che negano che ci sia qualche possibilità di usare una nozione di verità empirica, sono in alternativa ad una concezione di tipo empiristico che ritiene invece che si possa usare e che si debba usare un criterio di verità che distingua tra il vero e il falso, e che ritiene che la scienza sia un'impresa importante. Quindi per esempio includerei tutte le concezioni spiritualistiche, tutte le concezioni, che sono tra l'altro anche abbastanza egemoni in Italia, che si ispirano a Heidegger, a Deleuze, tutte le impostazioni di ispirazione neo-tomista, ecc. Un discorso a parte e più complicato a mio avviso andrebbe fatto per quella parte dell'ermeneutica *à la* Rorty o *à la* Vattimo. Lì c'è un punto, spiegato molto bene da Bernard Williams in *Genealogia della verità*, in cui si dice che tali impostazioni ermeneutiche hanno il limite di rendere impossibile utilizzare una nozione di verità, in quanto arrivano a decostruire la nozione di verità. Però è anche vero che poi queste concezioni, a differenza delle posizioni di Heidegger o delle impostazioni neo-tomistiche, danno un'interpretazione del lavoro filosofico che non esclude la possibilità di render conto del cambiamento e quindi in certo senso arrivano ad accettare, sia pure in maniera differente, molti dei valori su cui, in effetti, anche una posizione illuminista convergerebbe.

D. Quali sono stati invece, secondo Lei, gli antesignani di una concezione laica della morale in Italia nel dopoguerra?

R. Io penso che per quello che riguarda la cultura italiana i nomi da fare sono sostanzialmente due: Giulio Preti e Uberto Scarpelli. Questi gli autori prevalentemente interessati alla moralità in senso stretto, in quanto la consideravano nella sua autonomia rispetto sia alla politica sia al diritto. In *Praxis ed empirismo*, un libro del 1957, Preti analizza lo spazio dell'etica e il modo in cui essa si connette alla religione. C'è anche un'analisi molto attenta della cultura italiana che mostra le difficoltà che deve fronteggiare da noi una concezione che considera l'etica legata alle scelte e non assoluta. Poi

naturalmente questa cosa è stata elaborata in maniera ancora più compiuta ed esplicita da Uberto Scalpelli, sia nei suoi lavori teorici sia nelle cose che ha scritto sulla bioetica. Naturalmente poi questo gruppo di persone era fiancheggiato da altri che però non avevano una specifica attenzione alle questioni dell'etica intesa in senso più stretto, come Bobbio. Curiosamente, sul piano dell'influenza sulla società, a volte anche la cultura marxista, che era caratterizzata da un profondo rifiuto filosofico per la realtà della riflessione morale - in quanto la considerava sovrastrutturale, e da questo punto di vista la vedeva come un peso - pur tuttavia poi aveva un fondo materialistico e laico al suo interno, per cui qualche volta anche i marxisti si mostravano aperti sulle posizioni pubbliche, sebbene non sulle posizioni teoriche.

D. A proposito di posizioni teoriche, Lei ritiene che i filosofi contemporanei concepiscano sufficientemente la filosofia come una disciplina che ha oramai raggiunto formulazioni razionali definitive di certi problemi (come ad esempio la confutazione kantiana della possibilità di provare l'esistenza di Dio, da Lei ricordata nel libro)? Oppure pensa che ci sia un surplus di problematizzazione (una sorta di deriva scettica) nella pratica filosofica odierna?

R. Anche il libro è legato a questa questione che Lei diceva, ossia al tentativo di richiamare l'attenzione delle persone sul fatto che ci sono alcune conclusioni che sono state raggiunte con argomentazioni razionali. Ad esempio il fatto che non sono disponibili prove empiriche e razionali dell'esistenza di Dio, che l'etica ha a che fare con la scelta e l'autonomia individuale delle persone e che quindi va rifiutata qualsiasi forma di eteronomia, queste conclusioni non sembrano essere sottoposte ad una crisi del sapere filosofico. Tale crisi in effetti potrebbe esserci solo se venissero trovate argomentazioni per contestare tale sapere. Quello che succede ora è che o si fa finta di dimenticarsene, oppure molto spesso dal momento che la filosofia non è una disciplina solida, sfortunatamente si tende a fare confusione, a pasticciare. Oppure un altro tentativo che viene fatto è quello di lasciare sullo sfondo queste questioni e cercare di rivedere tutta la struttura che si lega a tali conclusioni, come la teoria della conoscenza, la teoria della verità, cosa vuol dire argomentazione razionale, cosa vuol dire prova empirica, ecc. e si prova così a elaborare un differente sistema per indebolire le conclusioni su esistenza di Dio e natura dell'etica. Tuttavia tali operazioni non sembrano avere buon esito perché ci possono essere al massimo dei risultati locali, ma risultati generali non ce ne sono. Questo si verifica probabilmente perché la cultura in cui noi siamo inseriti non è stata radicalmente modificata, e quelle filosofie illuministe è come se fossero la struttura portante della nostra cultura.

D. Ancora sul rapporto scienza-filosofia, Lei dirige il Master in Etica Pratica e Bioetica presso l'Università «La Sapienza» di Roma. Si tratta di un corso che coinvolge sia la Facoltà di Filosofia che quella di Scienze MFN. C'è consapevolezza sufficiente nel mondo filosofico italiano circa il fatto che la filosofia, soprattutto in ambito bioetico, possa e debba dialogare il più possibile con il mondo scientifico?

R. Io ho l'impressione che sia più diffuso nella cultura italiana il rifiuto da parte dei filosofi nei confronti della scienza. I filosofi si caratterizzano spesso in questo modo, e la bioetica italiana è spesso una bioetica che denuncia paure nei confronti della scienza e delle spiegazioni che la scienza realizza. Questo è un po' il clima culturale del nostro paese, in cui i filosofi svolgono quasi prevalentemente questo tipo di ruolo, come se fossero coloro che devono continuamente avvertire dei pericoli che la scienza ci prospetta. Da parte degli scienziati c'è un atteggiamento anche giusto di insofferenza nei confronti delle pretese predicatorie dei filosofi, delle loro fumisterie e delle loro chiacchiere. Però poi in Italia è molto comune e frequente che siano proprio coloro che fanno scienza a vedere più positivamente un'elaborazione filosofica che non sia in contrapposizione con il loro lavoro. Quindi per esempio è frequente e concreto uno scambio tra persone che fanno filosofia in un certo modo, e che però nel panorama filosofico italiano sono nettamente minoritari, e persone che fanno scienza. Poi questo capita certamente di più con persone che fanno filosofia in modo empiristico piuttosto che con persone che fanno filosofia *à la* Heidegger o *à la* Severino

D. Quanto influenza la qualità della bioetica in Italia il fatto che il dibattito pubblico sulle questioni bioetiche da noi si svolga in modo così ideologico/dogmatico?

R. Molto dipende dai contesti. Per quanto riguarda l'Italia viviamo in una situazione di arretratezza forte, nel senso che la discussione che c'è in bioetica tra coloro che scrivono libri e che dunque intraprendono tentativi di elaborazione che abbiano un minimo di pretesa teorica, viene messa in moto anche da quello che succede nella società, com'è del resto giusto e accettabile. Del resto questo è qualcosa che risale a Socrate: la filosofia non può occuparsi di problemi che sono diversi dai problemi di tutti. Se non che l'elaborazione filosofica dovrebbe avere una sua capacità di approfondimento e di ricerca, che dovrebbe svolgersi in modo critico e raggiungere elaborazioni che poi vengono rese pubbliche e disponibili a professionisti o uomini che ricoprono incarichi pubblici, i quali le possono leggere e poi eventualmente essere aiutati a trovare delle soluzioni utili per tutti. Questo processo secondo me in Italia non è così fisiologicamente funzionante perché la riflessione che si ha in bioetica risente in maniera un po' patologica delle specificità della società italiana, e quindi della polarizzazione tra le posizioni bioetiche espresse dalla Chiesa Cattolica e, dall'altra, da quel poco che c'è di tentativo laico di resistere a questo tipo di impostazione religiosa. Una polarizzazione così forte c'è solamente in Italia. Solo da noi c'è una presenza pubblica così forte e pervadente, nei giornali e nelle tv, di una bioetica cattolica, che fa risultare fortemente marginali quelle voci di una bioetica non religiosa che in realtà sono spinte da questo contesto a caratterizzarsi prevalentemente come bioetica non-cattolica. Tutta questa situazione atrofizza la riflessione bioetica di chi fa un lavoro teorico, che non riesce a fare quello che può fare in altri paesi, ossia badare non tanto alla contrapposizione ideologica ma piuttosto a continuare l'elaborazione che c'è stata nei decenni precedenti sulle questioni etiche. Ho l'impressione che da noi non ci sia un terreno fertile per l'elaborazione di una riflessione teorica che sia in grado di contribuire alla crescita della nostra società. In parte è come se coloro che fanno bioetica finissero per non riuscire a scardinare questa contrapposizione netta e non riuscissero a liberarsi da questo quadro che quindi atrofizza la loro riflessione. Coloro che stanno nella società sono poi secondo me corrotti da questa incapacità di cogliere prospettive che si liberino da presunzioni ideologiche: il ceto politico non mi sembra molto disponibile ad avere delle avventure di idee, e ho l'impressione che sia un situazione bloccata.

D. Quali sono secondo Lei i limiti della confrontabilità di punti di vista morali differenti? È sempre possibile l'allineamento neutrale (da parte dello Stato) delle diverse pretese morali? Ci sono in bioetica controversie morali che secondo Lei non si prestano alla giuridificazione, e per le quali è anzi auspicabile lasciare che gli individui agiscano secondo la loro coscienza? Se è così, ciò comporta pericoli per le minoranze e per il pluralismo?

R. Il problema non è soltanto quello di avere uno Stato che sia esclusivamente neutrale. Questo forse non è facile. Quello che è importante è che lo Stato sia liberale, che riconosca cioè che ci sono territori nei quali non interviene la legge, e che anzi cerchi di far crescere l'area all'interno della quale i cittadini possono essere lasciati liberi di scegliere e di decidere in termini di autonomia. Le questioni della bioetica sono proprio quelle nelle quali questo tipo di processo si dovrebbe realizzare. Per quello che riguarda la cura e la morte, non dovrebbero esserci dubbi, perché sono questioni nelle quali lo Stato dovrebbe fare dei passi indietro colossali. Sulla morte da noi siamo proprio a livelli trogloditici. Noi abbiamo a che fare con situazioni che non permettono neanche il minimo funzionamento di uno Stato liberale. Le persone non possono essere costrette a morire sulla base di una concezione della morte che non è disponibile alla persona stessa che sta morendo, e sulla base di una concezione religiosa della morte che viene imposta a tutti. Ci troviamo in una condizione che è profondamente tirannica per quello che riguarda la morte delle persone e la cura. Sulla nascita potremmo riconoscere di avere più problemi perché, si dice, c'è in gioco una terza persona, ma anche lì non si può pensare che lo Stato debba imporre una concezione sostantiva o religiosa di quella che è la persona umana. Basta ricordare *Una teoria della Giustizia* di Rawls, in cui il filosofo americano diceva con chiarezza che non si può avere

una posizione di questo genere. Casomai si vorrebbe uno Stato il quale effettivamente ci tutelasse contro l'imposizione, in alcune questioni, delle concezioni morali degli altri, ma per fare questo prima di tutto dovrebbe rendere le persone libere di decidere per conto proprio. E invece da noi è come se in fondo si pensasse che lo Stato deve esprimere quello che la maggioranza delle persone ritiene giusto su, poniamo, la sperimentazione sulle cellule staminali embrionali. Ma perché mai lo Stato dovrebbe rincorrere quello che pensa una maggioranza, ammesso che ci sia una maggioranza che ha delle idee di un certo tipo su tali questioni? Lo Stato non deve far valere una legge che esprime ciò che la maggioranza pensa – e tra l'altro secondo alcune inchieste la maggioranza è a favore della sperimentazione sulle cellule staminali degli embrioni soprannumerari, sebbene però lo Stato non sembri tenerne conto. Siamo sicuri che la morale cattolica esprima la maggioranza su tali questioni? Siamo sicuri che, se siamo liberali, siamo costretti ad accettare le superstizioni degli altri e che il rispetto delle persone si deve spingere fino al punto di considerare che noi le danneggiamo se consideriamo che loro sostengono delle superstizioni e cerchiamo di non tenerne conto? Se è così, allora siamo bloccati. Per esempio Mill era molto netto su questo: il fatto che noi non dobbiamo danneggiare gli altri non implica che nella nozione di danno noi dobbiamo includere il rispetto per le superstizioni e i pregiudizi altrui. Se qualcuno ha una concezione morale che io non condivido, non lo danneggio esprimendo con chiarezza che sono contro la sua posizione morale. Invece da noi sembra esserci una condizione per cui la legge deve rispettare i pregiudizi diffusi. Per cui deve rispettare la convinzione che i miracoli siano accettabili, e non deve dire che i miracoli invece sono buffonate e che un paese che crede dalla mattina alla sera ai santi e che educa la propria gioventù a credere ai miracoli, è un paese che non fa un'educazione moralmente corretta.

D. Ha citato J.S. Mill il quale, come Lei ricorda anche nel Suo libro, credeva nell'efficacia delle «sanzioni dell'opinione pubblica». Tuttavia nella società italiana di oggi questa leva della vita morale sembra, purtroppo, scarsamente utilizzabile. Sembra che questo deficit debba essere affrontato senza rinunciare al carattere liberale della nostra società e delle sue istituzioni. Quali sono le risorse che una società liberale può e deve utilizzare per contribuire allo sviluppo del carattere morale di cittadini responsabili, tolleranti e aperti al confronto con gli altri?

R. Una risposta a questa domanda avrebbe bisogno del supporto di ricerche empiriche. Comunque probabilmente c'è una linea critica, alla quale io sono personalmente incline, secondo la quale l'opinione pubblica in Italia, rispetto ad altri paesi come Stati Uniti ed Inghilterra, è più ridotta, limitata. Basta vedere il numero di lettori di libri: in Italia sono 6 milioni, in altri paesi 18/20 milioni. Questa è una prima cosa. Tuttavia ci si potrebbe spingere a riportare quello che diceva già negli anni '60 Giulio Preti, il quale sosteneva che l'Italia è tradizionalmente un paese catto-fascista. Cosa potrebbe voler dire questa espressione? C'è un'opinione pubblica la quale ha dei limiti dovuti al fatto che al suo interno c'è una deriva conformistica molto più forte di quanto non accada in altri paesi. Da noi insomma non c'è un'opinione pubblica chiaramente pluralistica: al suo interno giocano dei meccanismi identitari e conformistici che attenuano il ruolo critico che può svolgere un'opinione pubblica. E allora quello che si deve fare e si deve formare è un'opinione pubblica più ampia e più pluralistica che possa svolgere il suo ruolo di controllo. Per fare questo, la scuola e l'università sono certamente gli strumenti essenziali, e quindi bisogna puntare su una formazione dei giovani che li renda più autonomi, più differenziati. Se questo però non si realizza e la scuola e l'università tradiscono il loro compito formativo, oppure sono semplicemente una cinghia di trasmissione della vecchia cultura, temo che non riusciremo a cambiare le cose.

D. Un'ultima riflessione. Tra il 1741 e il 1742 David Hume pubblicò due saggi sulla «squisitezza del gusto». Secondo Lei nelle scelte di inizio e fine vita, o nelle scelte riproduttive, poter contare su una certa raffinatezza/ricchezza nella capacità di discernimento morale (anche solo nel senso di saper comprendere il punto di vista degli altri) ha un'importanza specifica, maggiore rispetto ad altre fattispecie morali, per così dire, più tradizionali?

R. La delicatezza nel senso in cui la intendeva Hume deve essere presente in generale. Però noi ci troviamo in un momento particolare in cui siamo di fronte a notevoli trasformazioni. La bioetica è appunto interessante perché si occupa di trasformazioni e allora è su queste questioni che abbiamo bisogno di una formazione tale che riguardi tutti, grazie alla quale si diventi più raffinati, sofisticati, più aperti a comprendere quali sono i bisogni e gli interessi degli altri. Oggi nessuno accetterebbe più la schiavitù o dei rapporti tra uomini e donne che c'erano un secolo e mezzo fa. Allora in questo senso sicuramente ci siamo raffinati, ci siamo civilizzati. Quello che dobbiamo realizzare ora, è una civilizzazione e un raffinamento delle nostre capacità di considerazione dei bisogni e degli interessi degli altri sulle questioni di cui si occupa la bioetica. Probabilmente è lì che si deve modificare, civilizzare, trasformare, fermo restando che questo non deve riguardare poche persone, ma tutti.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.