



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

*Università degli Studi di Padova*

*Padua Research Archive - Institutional Repository*

Una pragmatica del soggetto. Rileggere Descartes

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available at: 11577/3270944 since: 2018-06-02T11:21:29Z

*Publisher:*

Padova University Press

*Published version:*

DOI:

*Terms of use:*

Open Access

This article is made available under terms and conditions applicable to Open Access Guidelines, as described at <http://www.unipd.it/download/file/fid/55401> (Italian only)

(Article begins on next page)

Riprendendo la formula che Edmund Husserl utilizzava nelle *Cartesianische Meditationen*, si potrebbe sostenere che l'immagine del soggetto che ha orientato gli sviluppi della filosofia occidentale a partire dal Seicento è quella dell'*ego cogito* in quanto soggettività trascendentale. Si tratta, evidentemente, del così detto *soggetto cartesiano*, sintagma che ha in qualche modo predeterminato e stereotipato gli approcci alla filosofia di René Descartes, sino a diventare, con il saggio di Martin Heidegger *Die Zeit des Weltbildes*, epitome negativa della modernità. Su questa espressione si è caricata tutta l'ambiguità insita nel concetto di soggetto, la cui vicenda è inscritta già nell'etimologia latina del termine. Si tratta della combinazione del neutro *subjectum*, traduzione del greco *hypokeimenon* (supporto), progressivamente caricatosi di funzioni di comando tanto nell'ontologia quanto nella grammatica, e del maschile *subjectus*, nel latino medievale sinonimo di *subditus*, e dunque connesso ad una lunga storia di assoggettamento e di obbligo di obbedienza. Sia sotto il profilo filosofico, sia sotto quello politico e giuridico, la duplice radice del concetto di soggetto, il suo unificare le polarità apparentemente opposte della sovranità sul mondo e dell'assoluta subordinazione, è all'origine di tensioni e contraddizioni che risultano costitutive tanto della figura dell'individuo quanto di quella della collettività<sup>1</sup>. Il nome di Descartes è divenuto il feticcio di questa vicenda, e l'espressione «soggetto cartesiano» ha assunto un carattere gergale che le brevi note che seguono vorrebbero iniziare a rimettere in discussione.

### 1. Il fondante a sua volta fondato

Il soggetto cartesiano fonda sul suo sforzo di autonomia e isolamento la capacità costitutiva del pensiero di «un uomo solo»<sup>2</sup>. Non si tratta, però, della riproposizione di un rapporto fondante-fondato, in cui la legittimità del fondamento scaturisce dalla semplicità della propria perfetta unità. In Descartes, infatti, il fondante è a sua volta fondato. Il soggetto cartesiano viene isolato dalla sua stessa vocazione epistemologica che, separandolo, lo fa sovrano di un mondo epurato da qualità e facoltà, di un mondo *regolabile* e prevedibile. Ma è proprio la *regolarità* del mondo a frenare l'arbitrio del soggetto. L'intelletto trattiene la volontà: il soggetto che rimane nei limiti del pensiero non erra perché resta all'interno dei limiti del proprio potere<sup>3</sup>. Il pensiero, muovendosi secondo un *metodo*, si estende con una *regolarità* che legittima la sua posizione di fondamento.

L'affermazione di questo criterio di verità distacca il soggetto dal suo isolamento. La legittimazione del soggetto non si fonda sulla decisione che esso impone al mondo, ma sulla *regolarità* sistemica del mondo, che egli stesso fonda. Una doppia fondazione, dunque, una perfetta simmetria, un cristallino gioco di specchi. Il soggetto è integralmente coinvolto nella *regolarità*, nell'ordine secondo cui si espande il movimento del pensiero

<sup>1</sup> Cfr. E. BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Puf, 2011.

<sup>2</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), in ID., *Œuvres*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, voll. 11 (d'ora in poi AT), VI, parte II.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, parte III.

– ricerca della verità che coincide con uno spazio designato da *regole* che marcano connessioni e passaggi necessari. Il pensiero dà *regole*, ma esse non sono decisioni infondate, quanto la constatazione che la verità del mondo è la sua *regolarità*, e quindi la sua prevedibilità. Il soggetto è perciò strutturalmente teso verso il mondo, e dunque la sua stessa fondazione pone continuamente in discussione il suo isolamento.

Questo gioco di specchi, tuttavia, trova il suo punto di infrazione nella costruzione preliminare del soggetto. Poter parlare del soggetto prima del mondo contraddice la tensione verso il mondo. Si tratta della tenuta di un movimento oscillatorio. Il soggetto si pone come sostegno che oscilla, che bascula tra la *regolarità* automatica del mondo e lo scarto soggettivo della decisione. Questa oscillazione diventa drammatica quando Descartes si inoltra nella dimensione delle passioni, quando l'immagine cartesiana dell'esteriorità tra volontà e mondo deve misurarsi sulla tenuta effettiva, rispetto alla *singolarità di ogni incorporazione*, della sovranità del soggetto che afferma il potere della propria *separata* ragione.

Non è perciò sufficiente dire che il soggetto cartesiano nasce in crisi, ma piuttosto che tale soggetto è la misura della modernità intesa come la crisi di una soggettività separata dal mondo. Il vero pensatore di questa crisi non è però Descartes: il discorso filosofico che si struttura programmaticamente assumendo questa crisi come punto di partenza è quello di Thomas Hobbes. La filosofia di Hobbes è infatti il tentativo di placare la tensione del soggetto verso il mondo: se il mondo, in quanto *regolarità*, è *meccanismo*, allora il riassorbimento di questa tensione si ha solo nella *riduzione del soggetto a mondo*. Per Hobbes non si tratta semplicemente di portare il soggetto nel mondo, ma di fare del soggetto stesso un meccanismo. Stringere il soggetto al suo oggetto, unire processo di pensiero e corpo, idea e materia. Icasticamente, potremmo dire che il soggetto hobbesiano è integralmente oggettivato. Vedremo, al contrario, come l'oggettivazione per il soggetto cartesiano sia un processo inconcluso e sempre in atto.

## 2. Il dubbio come metodo

Descartes è certamente un autore barocco, tanto che la duplicità risulta cifra costitutiva del suo intero discorso filosofico. Il suo essere segnato dal due è però cosa complessa e articolata. Possiamo riconoscere almeno tre livelli di duplicità: una doppiezza tattica, una duplicità argomentativa e, infine, il così detto dualismo sostanziale. Il discorso di Descartes, infatti, può risultare strutturato su di un duplice livello quando deve fronteggiare dogmi che il proprio tempo giudica intangibili – si pensi alla dirompente critica della filosofia scolastica, condotta dietro al velo di inchini e riverenze; altre volte esso può essere duplice perché intenzionato ad aprire due cammini differenti – siano essi separati ma ugualmente importanti, oppure intrecciati in modo tale da non risultare chiaramente distinguibili; e infine, classicamente, c'è il Descartes *dualista*, perché due sono i piani distinti nella sua analisi, due le dimensioni dell'esperienza da egli percorse, due le regioni in cui si articola il suo discorso sull'essere.

Risulta consueto, quantomeno manualisticamente, ritenere che per Descartes la realtà si presenti composta di due sostanze, *res cogitans* e *res extensa*, pensiero ed estensione, mente e materia, principio soggettivo e principio oggettivo. In realtà, in Descartes questa distinzione non risulta mai assodata una volta per tutte, ma continua incessantemente a lavorare come pungolo, come travaglio: essa non è assunta come acquisizione pacificante, ma come istanza contraddittoria. Per inoltrarsi nella filosofia di Descartes le tre modalità

di duplicità a cui accennavo vanno sempre tenute presenti contemporaneamente, pur nella loro distinzione, proprio per non perdere la cifra distintiva del travaglio del suo pensiero.

A prima vista, il gesto che Descartes attua nel *Discours de la méthode* – il ripartire da sé, dalle proprie esperienze, da un sapere minimo, da un angolo di mondo, da un discorso marginale – è un gesto antico. Gesto antico che però qui diventa nuovissimo, capace di inaugurare conseguenze imprevedibili. L'operatore decisivo del *Discours* è ovviamente il dubbio, metodico e non scettico, che non vuole limitarsi a sgretolare le certezze del passato, ma che intende aprire una via sicura, quella che parte dalla certezza di essere proprio in virtù del dubitare: se dubito sono. Ridotto ai minimi termini, ma sono. Sono, appunto, come puro movimento del dubbio, come puro movimento del pensiero dubitante. Sono quel soggetto che dubitando percorre una via (*methodos*, appunto) al termine della quale mi scopro come più antico di ogni dubbio e più solido di ogni incertezza. Il metodo conduce alla certezza di questo io che si manifesta come il puro e semplice luogo in cui ogni cosa si manifesta, come lo spazio bianco in cui ogni pensiero transita, come il foglio sempre vergine in cui ogni esperienza si scrive e si disegna. Su questo foglio è iscritto il mondo intero delle cose e dei pensieri, compresa la domanda se si dia davvero un mondo o se esso sia soltanto un inganno. Ciò significa che è nel dubbio stesso che il dubbio trova il proprio ostacolo e la propria risoluzione. È nel pensiero che il pensiero trova il proprio punto di arresto e il proprio inizio già da sempre iniziato, la propria soglia inaugurale e insieme la propria provenienza incessante.

Questa la scoperta di Descartes nel *Discours*: la scoperta di una soglia inaggrabile del sapere e del piano d'esperienza. Piano d'esperienza in senso lato, perché Descartes osserva che nel pensare sono compresi il volere, il sentire, l'immaginare, lo sperimentare<sup>4</sup>. Questo pensare è il luogo in cui la filosofia si scopre ogni volta già installata: si sta già sempre pensando, sentendo, sperimentando il mondo. Il *cogito* non si può sorprendere alle spalle, non si può girargli attorno, interrogarlo, guardarlo a distanza. Sarà sempre lui a lasciarsi intravedere alle nostre spalle, a sorprenderci, a costringersi dal lato delle cose. Sarà lui ad interrogare ogni nostro sapere, come un occhio che tutto vede e perciò non ha nulla, fuori di sé, che possa vederlo, interrogarlo, oggettivarlo, renderlo *cosa* di fronte a uno sguardo ulteriore.

### 3. La meditazione come pratica e l'io come evento

Le *Meditationes de prima philosophia* sono la semplice riproposizione del *Discours* in un linguaggio più rigoroso? Evidentemente no<sup>5</sup>. Certo, anche nelle *Meditationes* il movimento dell'*ego* è riconosciuto come incessante, il *cogito* è inteso come una sorta di occhio che non si chiude mai, un occhio insonne, febbrile, che persino nello svenire è presente a sé, che anche nel sonno non cessa di vegliare. Nello scrivere le *Meditationes* Descartes non può percorrere la via *egologica* ogni volta da capo, perché non può scrivere un libro che ricomincia ad ogni pagina, che riguadagna ogni proposizione a partire dalla proposizione-limite, dall'enunciato-evento *ego sum*. Ma l'esperimento descritto, l'esercizio filosofico, la pratica di meditazione che Descartes invita a mimare, se è compresa correttamente, deve ricominciare da capo ogni volta, in noi e da noi, deve riportarsi al nostro evento continuamente diveniente. Per questa via, le *Meditationes* non solo espongono in forma ampliata il cammino del dubbio e della certezza già presente nel *Discours*,

<sup>4</sup> Cfr. DESCARTES, *Principia philosophiae* (1644), AT VIII-1 parte I, § 9.

<sup>5</sup> Cfr. ID., *Meditationes de prima philosophia* (1641-1642), AT VII.

ma lo fanno producendo differenze significative. Le *Meditationes* non sono l'esposizione di un sapere già realizzato una volta per tutte, ma un'esperienza che va fatta e rifatta ogni volta in prima persona. Sono lo schema di un esercizio che, ogni volta che si compie, mette in opera quel sapere che esso ambisce a trovare al suo termine. La meditazione non è, dunque, propriamente un metodo, non è una via che porta alla meta, ma una via che è già la meta. Tra metodo e meditazione si apre una discrasia che fa tutt'uno con la doppiezza e il dualismo di Descartes. Ma cosa cerca Descartes? La filosofia come *meditatio* o la metafisica come metodo e come fondazione delle scienze? Vuole il pensiero come domanda e come scoperta di quel perimetro che tutto circoscrive, di quel *cogito* che non può essere circoscritto e conosciuto, oppure vuole la conoscenza, l'insieme delle regole per la risoluzione dei problemi, l'insieme delle verità inscritte sul foglio del sapere?

Una risposta in breve a questa questione non può qui che affidarsi ad una suggestione. Nelle *Meditationes*, che sono esercizio di filosofia in atto, a un certo punto appare Dio quale garante del sistema della verità. Si tratta di un rimando interamente condizionato da una necessità espositiva: è l'io si lascia *transitare* sempre in direzione di Dio, e così facendo lo garantisce a sua volta e sempre di nuovo. In altri termini: non è il fondamento ad aprire la via, ma la via ad aprire al fondamento intanto che sembra esserne aperta. Il sistema della metafisica, se lo guardiamo da questa prospettiva, è solo un effetto collaterale della meditazione. Anacronisticamente, si potrebbe dire che l'enciclopedia delle scienze filosofiche non è che un effetto collaterale della fenomenologia dello spirito, e che quest'ultima è la soglia immobile in cui ogni volta si scrive, ma anche si cancella, il testo del sapere, la verità oggettiva dell'enciclopedia dei saperi.

Di questo statuto della *meditatio* ci dà conferma la formula cartesiana più nota e sicuramente più fraintesa: *ego sum, ego existo*. È la formula in cui Descartes riassume il risultato del cammino del dubbio. Nelle *Meditationes* la sola proposizione che risulti necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio è quella che enuncia «io sono, io esisto». Non, dunque, quella che inanella «io penso, dunque sono», secondo il sillogismo implicito del *Discours*. Questo sillogismo rappresenta la forma del soggettivismo cartesiano, e, allo stesso tempo, la direttrice del percorso di oggettivazione del soggetto compiuta da certa filosofia post-cartesiana. È la formula canonizzata nella nostra manualistica, ma anche quella che comincia a prendere piede sin dall'apparire delle *Meditationes*. Infatti, nella seconda serie delle obiezioni (che vanno certo attribuite a Marsenne ma che rielaborano materiali già circolanti nella primissima discussione suscitata dal testo cartesiano), si insiste a voler ritradurre la proposizione-evento «io sono, io esisto» in forma sillogistica: tutti gli esseri pensanti esistono; io sono un essere pensante; dunque io esisto. Si tratta di un tentativo di razionalizzazione del sistema cartesiano, che introduce un piano di mediazione che riporta il percorso di Descartes nella scia istituzionalizzata del razionalismo aristotelico e tomista.

La posta in gioco è davvero molto alta. La differenza tra «io sono, io esisto» e «io penso, dunque sono» è abissale. Si tratta di due modi completamente diversi di intendere l'essere dell'io e il senso stesso del cammino filosofico di Descartes. Con la formulazione «io sono, io esisto» Descartes attesta la priorità del *che* sul *che cosa*. «Io sono, io esisto» registra il puro e nudo *che* io sono, il semplice aver luogo del mio esserci. Un aver luogo di cui la frase «io sono, io esisto» è la traduzione nella lingua del *che cosa*, in un sapere di un soggetto che non si limita a testimoniare un evento, che non si lascia trapassare dalla

forza di quell'evento, ma che quell'evento intende interpretare, congetturare sul suo significato, scomporlo in oggetti, dirne la verità oggettiva, cioè scientifica. "Io sono, io esisto" dice invece semplicemente "che c'è" *qualcosa*<sup>6</sup>.

#### 4. Soggetto e linguaggio

«Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me proferetur, vel mente concipitur, necessario esse verum»<sup>7</sup>.

Descartes sembra essere consapevole, almeno per l'istante in cui stende queste righe straordinarie, che l'esserci di quel qualcosa è *linguaggio*. La proposizione *Ego sum, ego existo* ha carattere integralmente performativo: Descartes ha in mente il fondamento del suo sistema in termini di azione, di atto, di gesto concreto. Azione linguistica, atto linguistico, gesto linguistico appunto. *Io sono, io esisto* è un enunciato che si verifica non in quanto rispecchia uno stato di cose preesistente, ma in quanto è esso stesso, o crea esso stesso, quello stato di cose che è detto rispecchiare. La performatività di *io sono, io esisto* annuncia il carattere prettamente linguistico dell'esperienza umana, e al contempo la soglia filosofica della modernità occidentale. L'uomo è un essere la cui esperienza accade linguisticamente. Il verbo originario non è verbo di Dio e neppure verbo di un io: è semplicemente verbo. Perciò l'io appare come soggetto anzitutto nel senso che è soggetto al linguaggio.

La differenza tra *che c'è qualcosa* e *che cosa c'è* risulta decisiva. *C'è* tutto quello che ci circonda, tutto quello che possiamo indicare, dire, significare. E allo stesso tempo non c'è niente di tutto questo. Giacché tutto ciò, pensiero, esperienza, linguaggio, mondo, sono determinazioni appartenenti al lato del *che cosa*, significati dell'evento della mia esperienza, e non l'evento stesso. Descartes scorge già qui ciò che in seguito scoprirà Spinoza: pone all'origine della filosofia e dell'esperienza un *che* di positivo e inaccercchiabile. In Spinoza, qualunque cosa si dica o si pensi della sostanza cade, per il fatto stesso che la si dica o la si pensi, dal lato dell'attributo e del modo (non è mai la sostanza stessa che io dico, ma un mio modo di dirla e di determinarla, posto che la sostanza è infinitamente determinabile in quanto infinitamente indeterminata). In Descartes, qualunque cosa si dica dell'io sarà qualcosa di interno allo spazio vuoto dell'evidenza che egli nomina come *io*, e non quello spazio stesso, non quel vuoto, non quell'evidenza, non quell'io.

L'*ego* cartesiano non è l'oggetto di una definizione, ma il motore di ogni definizione. Perciò Descartes non presenta una *semantica* dell'esperienza soggettiva, ma una *pragmatica* del soggetto: l'io non è un oggetto da trovare o conoscere nel corso della meditazione, ma un'esperienza da fare, un evento creativo, un moto di inaugurazione. L'*ego* non è un *definiendum*, ma sempre un *definiens*, l'indefinibile che insiste a margine di ogni definizione, l'informe che assedia ogni forma: l'*ego* è l'inogettivabile che orla il contorno chiaro e distinto di ogni oggettività.

---

<sup>6</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, trad. it. a cura di M. Carbone, Milano, Cortina, 2003.

<sup>7</sup> DESCARTES, *Meditationes*, cit., *Med. II*: «Così, dopo aver ben ponderato tutto ciò, si deve alla fine stabilire che questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente» (la traduzione è mia).

L'io di cui Descartes parla di continuo è solo l'oggetto dell'*ego* vero e proprio. Nell'*ego*, spazio vuoto e abbagliante, si iscrive ogni cosa che nomino e sperimento, ivi compresa questa cosa che nomino e sperimento come *io*. Il quale, a sua volta, cade dal lato degli oggetti interni a quella soglia. Che l'*ego* sia soglia assoluta significa semplicemente che io, proprio perché sono *un io*, non sono mai propriamente *io*. L'io è dunque sempre altro: non un semplice altro, e nemmeno il *tu* dell'io. Questo io radicale, assolutamente anonimo, è l'unico altro radicale, di cui ogni tu ed ogni io sono figure iscritte, oggetti interni. D'altra parte, una volta attraversata la soglia dell'io, una volta fissata la cornice assoluta del metodo, finalmente svolto l'esercizio della *meditatio*, il campo delle evidenze si apre, esse assumono lo statuto dell'oggettività, ciò che vi si trova si risolve istantaneamente in una *res*. L'io stesso, l'*ego sum*, diventa allora una *res cogitans*, ma proprio per questa sua determinazione egli è ora *res cogitata*: un oggetto del pensiero e non quel pensiero a cui si dà ogni oggetto.

Di qui il fatto che il cammino metodologico di Descartes non può mai sovrapporsi precisamente alla ricostruzione ontologica dei risultati di quel cammino, che il cammino stesso man mano riorganizza e sistematizza. Come già detto, il ritmo della fenomenologia dello spirito non arriva mai a collimare con il perimetro dell'enciclopedia delle scienze filosofiche. La soglia che conduce alla verità coincide con l'evento di un *ego sum*, ma varcata quella soglia il *sum* sembra cancellarsi per lasciare solamente l'*ego*, che per parte sua pare doversi oggettivare inarrestabilmente.

##### 5. Dove anima e corpo si sono da sempre toccati

L'unione di anima e corpo è ovviamente il problema cruciale del dualismo cartesiano. Potremmo riassumere il problema del rapporto anima-corpo con questa formula: in che modo dalla qualità si produce quantità, o come la quantità, la pura e semplice giustapposizione di parti materiali, si traduce in qualità? Descartes, di fatto, produce due soluzioni distinte per questa questione. La prima, assai nota, è quella per cui la ghiandola pineale (ciò che noi chiamiamo ipotalamo) è la sede dell'unione, e dunque anche della divisione, dell'anima e del corpo. Essa è una, ed è quello il luogo in cui l'anima, anch'essa una, impartisce i suoi ordini al corpo, allo strutturalmente molteplice.

La seconda soluzione ci interessa di più: Descartes afferma che il problema dell'unione di anima e corpo è un problema per il sapere analitico, ma non lo è affatto il senso comune, per l'esperienza corrente, per la consuetudine della vita, per le conversazioni ordinarie, che a Descartes appare muoversi all'interno di una inscalfibile presupposizione di unità. Questa è la soluzione dell'ultimo Descartes<sup>8</sup>. Soluzione certo profonda, anche se non tematizza sino in fondo il rapporto tra sapere analitico e senso comune, che pure è il piano su cui si muove anche tutto l'argomento del dubbio e del *cogito*.

Da qui una conseguenza decisiva: il dualismo sembra spostarsi dalle supposte *cose stesse* alle forme del sapere umano o, se si vuole, al rapporto tra diverse forme di esperienza. Descartes non chiarisce il modo in cui si debba intendere il rapporto tra questi due saperi, anche se egli stesso ha mostrato che tutte le cose e tutti i saperi debbono intendersi comunque iscritti nell'unica esperienza del *cogito*. Ma, nonostante ciò, questa soluzione trova, in Descartes uno spessore rilevante.

---

<sup>8</sup> Cfr. ID., *Les Passions de l'âme* (1649), AT XI.

L'argomento può essere così sviluppato: il problema dell'unione di anima e corpo non è, in effetti, un problema di unione, se solo ricordiamo che la *res extensa* e la *res cogitans* non sono due realtà in sé, ma due oggetti del *cogito*, il quale non è affatto una *res* e che, a rigore, non può essere quindi definito davvero come una *res cogitans*. *Res extensa* e *res cogitans* non sono, in altri termini, nient'altro che due modi di guardare a quel campo assoluto d'esperienza che si risolve nel puro *ego sum*. Il quale è, se si vuole, la sola vera sostanza di cui Descartes è in cerca. Non si tratta, almeno per l'ultimo Descartes, di saldare in un modo o nell'altro il pensiero (nel senso del *cogito*, non della *res cogitans*) e l'estensione, perché essi non stanno sullo stesso piano e non abbisognano di saldature. Qui non posso che rimandare ancora a Spinoza, intendendolo come un cartesiano più coerente dello stesso Descartes, e al Descartes della *meditatio* come pensatore speculativamente più rigoroso del Descartes del metodo.

Da questo punto di vista si potrebbe ripensare alla risposta cartesiana secondo cui l'unione di anima e corpo è un problema solo per il sapere analitico. Certo non per rimandare al senso comune, alla consuetudine con la vita, per ritrovare l'unità come dato originario. È piuttosto l'unità del *cogito* a costituire l'atto originario nel quale siamo già da sempre installati, l'evento nel quale si fa ogni dato, ivi compreso il dato o il darsi di quella differenza che il dualismo cartesiano nomina come differenza tra anima e corpo, tra *res cogitans* e *res extensa*, tra il sapere comune, intuitivo, cogitante, e il sapere analitico, mediato, dipendente e in questo senso sempre rinviante a monte di se stesso.