

## [Conoscenza ed etica in Spinoza – II parte]

### Libertà e servitù del volere

Analogamente a Cartesio, anche Spinoza procede nella propria ricerca sospendendo l'efficacia delle conoscenze acquisite (*epoché*); è opportuno, tuttavia, chiedersi quanto ciò sia dovuto a una scelta metodologica e quanto, invece, a una scelta sostanziale e dottrinale.

Per Spinoza, la negazione della libertà del volere sembrerebbe, almeno in primo luogo, riferibile a quest'ultimo ambito, poiché è evidente come la radicale indipendenza intellettuale di un pensatore possa e debba contrastare ogni certezza acquisita, con particolare attenzione a quelle che riguardano le libertà; e la libertà del volere era stata già a suo tempo sostenuta dallo stoicismo, quindi dagli stessi razionalisti nel rispetto dell'ideologia umanista che su tale luogo comune, almeno polemicamente, era stata fondata.

Cartesio, dal canto suo, si è mosso nella ricerca etica senza apparentemente preoccuparsi se effettivamente la volontà fosse libera o meno, ma l'evitamento di questo preliminare non gli ha comunque impedito di pervenire, con un movimento scientifico, all'*epoché* della morale *par provision* la quale, se esteriormente può apparire come un esito tutto sommato rinunciatorio, apre invece a una vera e propria dimensione scientifica dell'etica. Cartesio, in altri termini, ha affrontato il problema etico in modo più leggero, solo apparentemente più distaccato, più scientificamente riduttivo e sicuramente meno metafisico di quanto non abbia fatto il rigoroso anticonformismo ontologico di Spinoza.

Poiché questo è il punto: diversamente da Cartesio, Spinoza ha svolto il suo percorso etico con un passo tipicamente ontologico, smontando la trascendenza della libertà per ricostruire una più alta libertà spirituale nell'immanenza del più rigido determinismo. L'approccio al soggetto della scienza da parte di Spinoza è stato senz'altro più complesso delle rapide mosse cartesiane, ma soprattutto ancora molto legato alla struttura di quegli stessi pregiudizi filosofici che strenuamente ha combattuto.

Ma osserviamo, entrando un poco più nei particolari, come Spinoza procede nell'attaccare i sostenitori della volontà libera.

Entrando nel merito della polemica ideale fra il nostro autore e gli stoici, notiamo come questi ultimi fossero convinti che i sentimenti “dipendano assolutamente dalla nostra volontà, e che noi possiamo loro assolutamente comandare. [...] A questa opinione Cartesio è non poco favorevole. [...] Da ciò conclude che non c'è nessuna anima tanto debole da non potere acquistare,

se ben condotta, potere assoluto sulle sue Passioni. [...] E certo, non essendoci alcun rapporto della volontà con il movimento, non v'è neanche alcuna possibilità di paragone fra la potenza o le forze della mente e quelle del corpo; di conseguenza, le forze di quest'ultimo non possono mai essere determinate dalle forze di quella. [...] Dunque, poiché la potenza della Mente, come prima ho dimostrato, è definita dalla sola intelligenza, allora i rimedi degli affetti, che io credo tutti conoscano per esperienza, ma non tutti osservino accuratamente né distintamente vedano, li determineremo con la sola conoscenza della mente, e da essa dedurremo tutto ciò che riguarda la beatitudine.”<sup>1</sup>

Spinoza critica decisamente la concezione ingenua che sostiene la libertà del volere, poiché la concatenazione causale struttura la natura non dipende, in realtà, da alcuna volontà, né da quella di Dio né, tanto meno, da quella dell'uomo, ma realizza la determinazione di un'essenza originaria che nessun intervento successivo può mutare. Volere, pertanto, non significa poter mutare l'essenza, bensì *volerla* adeguandovisi.

Per Spinoza la volontà è quella facoltà che *muove* l'intelletto; in altre parole, essa è lo strumento *pratico* che attua l'intellezione e, cioè, mira a elevare i dati affettivi del corpo al livello qualitativo delle idee chiare e distinte. Di conseguenza, è solo adeguandosi alla realtà della servitù del volere che diviene possibile realizzare la conoscenza della struttura deterministica del mondo.

Spinoza, a un tempo, rifiuta anche il presupposto religioso e moralistico del *male radicale*, come anche il pregiudizio di un'originaria disarmonia fra natura e individuo, convinzioni che derivano da una *petitio principii* da parte di chi ha sempre accettato l'imposizione di una morale fondata metafisicamente; e questa, per Spinoza, non è altro che ideologia del tutto eteronoma alla Natura.

Appartenere a quest'ultima non significa poterle imporre delle finalità astrattamente pensate, culminanti nelle idee qualitative del Bene e del Male, bensì perseguire la prassi concreta del buono soggettivo di ognuno, la cui garanzia etica è data dall'essenza da sempre inscritta nella causalità ontologica. Da queste pur sommarie considerazioni risulta evidente una particolarità importante del pensiero di Spinoza, e cioè come l'aspetto gnoseologico e quello etico si implicino vicendevolmente e si debbano, di conseguenza, pensare contestualmente.

Un ulteriore riscontro di questa correlazione sia ha se si osserva come il *vero* ottenibile mediante l'emendamento delle idee confuse è coordinato ma non in contrasto con il *falso* degli affetti, e ciò in opposizione al criterio della morale tradizionale, per la quale, invece, la *verità* del Bene e la *falsità* del Male si escludono a vicenda. Più in particolare, l'azione volitiva della mente è

---

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, trad. di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1971<sup>6</sup>, P. V, *Prefazione*, pp. 293-297.

in consonanza con gli affetti di letizia e in dissonanza con quelli di tristezza poiché “[...] nessun affetto di tristezza può essere riferito alla mente in quanto agisce, ma solo gli affetti di letizia e di cupidità che, perciò, si riferiscono anche alla mente.”<sup>2</sup>

La volontà è dunque una facoltà pratica che discrimina, mediante l’intelletto, *un* buono e *un* cattivo riferito all’individuo nel loro discendere da una causalità ontologica; e nel contempo la stessa volontà non è costretta ad assumere il criterio ideologico de *il Bene* e *il Male*, poiché è finalmente possibile svelarlo come originato da idee metafisiche non riflettenti la necessità dell’autentica causalità delle essenze.

Inoltre, gli affetti di letizia e gli affetti di tristezza, considerati in termini di potenza, rispettivamente aumentano e riducono la potenza soggettiva, confermando così l’implicazione fra la pratica della soggettività e l’etica; ed è molto significativo osservare come, per contro, la morale prescinde dalla condizione soggettiva e dal suo sapere, proponendosi come ciò che uniforma la soggettività all’astratta universalità di un’ideologia eteronoma.

L’autentica libertà consiste, dunque, nel voler conoscere con la mente l’ordine deterministico delle cause che costituiscono la nervatura dell’Essere. Volere, significa poter pensare coerentemente l’infinito limitato e attuale proprio alla sostanza e ai modi. In altri termini, si può affermare che la mente, appartenendo alla medesima sostanza della Natura, realizza volontariamente la propria libertà portando a consapevolezza l’essenza profonda della causalità naturale.

## **Sul falso**

Delineando le modalità conoscitive riferibili alla corporeità, Spinoza eleva questa a una dignità mai precedentemente attribuitagli dalla filosofia. Si dovrà attendere Freud e la sua rivisitazione dell’isteria per riscontrare un analogo riconoscimento alla complessità non moralistica del corpo che, di là da ogni possibile valorizzazione vitalistica, ne porti a evidenza la centralità teorica.

Riguardo allo statuto gnoseologico della corporeità, Spinoza e Freud si sono scontrati col secolare pregiudizio filosofico che predica l’inammissibilità di una troppo rigida unità fra il corpo e la mente; la soluzione imposta *sin dalla fondazione del mondo* è stato un terzo ente, l’anima, come ciò che unisce e contemporaneamente divide i primi due e, quindi, è prima a essi.

Ma con una sorta di *rasoio di Occam* entrambi i nostri autori hanno azzerato il concetto mistificante di anima, il cui effetto principale è stato di persuadere che ogni pensiero scaturito

---

<sup>2</sup> Ivi, P. III, Prop. 58, *Dimostrazione*, p. 190.

direttamente dal corpo dovesse essere respinto in quanto malignamente contrario al Bene e, perciò, falso.

Spinoza e Freud non solo non si sono ritratti con orrore di fronte al *falso* dei pensieri corporei, ma hanno avuto il coraggio teorico e pratico di concepire la falsità come radicalmente *funzionale* al processo conoscitivo.

Infatti, se è indiscutibile che gli affetti producono idee confuse o solo parzialmente vere, Spinoza evidenzia come il falso delle idee confuse non solo non dev'essere espulso quasi fosse un impedimento al vero, ma, al contrario, dev'essere inteso come una positività, un *medium* che implicitamente lo anticipa.

La verità, perciò, non è un ente assoluto preformato sin dall'inizio e che attende di essere svelato, ma è un *risultato* cui si può giungere valendosi di quella che è la sua alterità topologica, il *falso*, e sapendo che è solo un giudizio moralistico quello che giudica il falso in quanto opposto al vero, come se si trattasse dell'opposizione del Bene e del Male.

Nel trattamento del falso da parte di Spinoza non possono sfuggire le analogie con la concezione freudiana, secondo la quale, possiamo dire, le cose funzionano all'opposto del senso comune, per cui una regolare corrispondenza ontologica fra l'intenzione soggettiva e la sua realizzazione non solo non è rivelatrice della verità, ma è anche l'occultamento del fatto che in tal modo si verifica l'efficace adeguamento della soggettività a una norma; viceversa, è proprio il passo falso in questo meccanismo ciò che fa trapelare lo specifico della soggettività. Pertanto, e daccapo, il positivo come indice di verità si manifesta precisamente nel falso.

Il ragionamento, fatto oggi, può anche apparire ovvio, ma si tratta di un'ovvietà a suo tempo scaturita dal genio che ha compreso come le idee possono essere accolte e chiarite dalla mente non *malgrado* la necessità del loro passaggio per il falso corporeo, come se l'operazione principale fosse di riuscire a riportarle al loro stato ideale di purezza perduto attraverso quel passaggio, bensì grazie alla capacità di saper riconoscere nel falso degli affetti corporei un *positivo originario* anziché un *negativo derivato* dalla deformazione del vero.

## **Il positivo della conoscenza**

*"Il n'y a pas de Bien ni de Mal, mais il y a du bon et du mauvais."*  
G. Deleuze<sup>3</sup>

Approfondendo gli aspetti gnoseologici poco sopra accennati, ci soffermiamo ora in modo più specifico sull'analisi di ciò che per Spinoza costituisce il contenuto *positivo* di un'idea, per

---

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris 2003, p. 34.

quanto falsa essa possa apparire al momento della sua apprensione; a tale proposito egli sostiene che “Niente di ciò che un’idea falsa ha di positivo viene tolto dalla presenza del vero in quanto vero. [...] La falsità consiste nella sola privazione di conoscenza, che le idee inadeguate implicano, né esse hanno nulla di positivo per cui sono dette false [...]”<sup>4</sup>

Il *positivo* costituisce una quota di *sapere non ancora saputo* ma, a ogni modo, *già acquisito* nell’apprensione e suscettibile di essere trattato lavorando con l’idea falsa di cui esso è il contenuto immediato; concetto che anticipa, se vogliamo, quello di *sapere nell’inconscio*.

Si noti come questo trattamento del sapere schiuda una dimensione altrimenti inattuabile nell’ambito del sistema tradizionale della verità e, cioè, come già abbiamo accennato, l’annodamento della dimensione etica con quell’epistemologica, sia nel senso della loro realtà interdependente, sia nel senso del vicendevole chiarimento della loro struttura e dei pregiudizi che le possono condizionarle.

Chiarezza può essere fatta per entrambi gli aspetti grazie alla teoria etica sviluppata da Spinoza, in base alla quale, così come ha evidenziato Deleuze, il giudizio non dev’essere esercitato col metro qualitativo trascendente del Bene e del Male, bensì con quello quantitativo immanente del buono e del cattivo. Giudicare qualitativamente significa, infatti, giudicare ideologicamente, cioè, eteronomamente in ordine alla specificità; significa utilizzare un criterio soggettivo e, di conseguenza, imporre un dato inconciliabile. Il giudizio quantitativo, invece, riporta intrinsecamente al fatto giudicato, poiché questo è misurato rispettando la sua espressione.

Valorizzando il *positivo* del falso, Spinoza non fa che cogliere una quantità non ancora saputa, che risulta provvisoriamente falsa proprio in quanto data ancora in modo oscuro e indistinto.

In altri termini, il sapere è *già nel reale* e, per quanto sia falsa un’idea, in realtà, con la sua formulazione, si è già identificata una positività che attende il tempo di essere saputa.

Tutto ciò dimostra, ancora una volta, che il *positivo* è precisamente la parte del *reale* che affetta il corpo prima ancora che la mente e, perciò, dispone *di fatto* di una certezza oggettiva, indipendente dall’errore interpretativo della mente che, per suo conto, solo a posteriori potrà produrne un’idea.

Ciò significa, inoltre, che non c’è conoscenza senza il *reale* dell’oggetto, diversamente da quanto può credere la costruzione speculativa, quella di una specularità intesa come *diretta riflessione* fra la mente e l’idea.

Per Spinoza, dunque, il baricentro del sapere rimane in ogni caso situabile nell’incontro fra l’oggetto e il corpo del soggetto, e solo indirettamente al centro della mente del soggetto. Tale incontro realizza ciò che per l’idealismo è l’impossibile, ossia, *ciò che non cessa di non scriversi*: il

---

<sup>4</sup> B. Spinoza, *Etica*, P. IV, Prop. 1 e *Dimostrazione*, p. 217.

*reale cessa di non scriversi* nel corpo grazie alla sua *positività*, e non si manifesta alla consapevolezza se non attraverso l'indice della provvisorietà del falso che esso necessariamente comporta.

Appare chiaro come Spinoza s'inscrive nel modo di ragionare prossimo a quello degli scienziati, poiché egli non si attende che il vero appaia come adeguazione della mente nella percezione dell'oggetto; ed è significativo constatare come l'opportunità di ragionamento epistemologico non sia monopolio di coloro che posseggono gli strumenti tecnici della scienza, ma possa essere adottato da chiunque accetti la sfida di una riforma dell'intelletto.

Ed è stato proprio questo il merito di un pensatore libero come lo è stato Spinoza, il merito di Freud che, mediante la psicanalisi, ha realizzato non tanto una tecnica, quanto la possibilità concreta di tentare la propria riforma dell'intelletto.

Se una critica dev'essere fatta a Spinoza rispetto a tale concezione del positivo, è che questo conserva pur sempre una parentela molto stretta con l'ambito dell'essenza. Del resto Spinoza è estremamente coerente e non può che esserlo pure nel punto più debole della sua ontologia così avanzata: la celebrazione dell'essenza. Questa permane nella sua funzione di *fondamento*, una sorta di ancora di salvezza, del *terreno sotto i piedi* di cui Cartesio ha, per quanto ha potuto, mostrato di saperne fare a meno.

Spinoza, che tanto si è spinto avanti nel saper pensare l'impensabile dalla metafisica, ha tuttavia temuto di fare la fine d'Icaro poiché, pur intravedendo la possibilità di pensare per congetture senza essenze, così come indicava la scienza, non ha voluto vedere altro che il vuoto dell'assenza di fondamento, in odio al quale si è ben guardato dal rischio di precipitarvi rovinosamente.

\*.\*.\*

## **Spinoza e Freud, ossia del soggetto moderno**

Si cercherà di determinare la legge che costringe (per esempio e tenuto conto di un movimento teorico generale che ridefinisce da qualche tempo i campi della filosofia, della scienza, della letteratura, ecc.) a chiamare «scrittura» ciò che critica, decostruisce, forza l'opposizione tradizionale e gerarchizzata tra la scrittura e la parola, la scrittura e il sistema (idealista, spiritualista, fonocentrista: innanzitutto logocentrico) di tutti i suoi altri; a chiamare «lavoro» o «pratica» ciò che disorganizza l'opposizione filosofica *prassi/teoria* e non si lascia più recuperare secondo il *processo* della negatività hegeliana; a chiamare «inconscio» ciò che non sarà mai stato il negativo simmetrico o il serbatoio potenziale della «coscienza»; a chiamare «materia» questo al di fuori delle opposizioni classiche che, purché si tenga conto di un acquisito teorico e di una decostruzione filosofica di non molto tempo fa, non dovrebbe più avere una forma rassicurante: né quella di un referente (inteso almeno come cosa o causa reali, anteriori ed esteriori al sistema della testualità generale), né quello della presenza secondo uno dei suoi modi (senso, essenza, esistenza – oggettiva o soggettiva – forma, cioè apparire, contenuto, sostanza, ecc., presenza sensibile o presenza intelligibile), né quella di un principio fondamentale o totalizzante, anzi, di un'istanza ultima: in breve, tutto quel fuori testo che arresterebbe la concatenazione della scrittura (di quel movimento che pone ogni significato in situazione di traccia differenziale) e per il quale avevo proposto il concetto di «significato trascendentale».

Lo stoicismo di Spinoza ha interessato sia per la *pars destruens* della sua dottrina, costituendo un'efficace opposizione filosofica all'ideologia religiosa e alla metafisica, sia la *pars construens*, contribuendo all'edificazione del suo immanentismo il quale, a sua volta, ha rappresentato il presupposto per lo sviluppo di un razionalismo non estraneo all'alveo della scienza moderna.

All'interno di questo rinnovato spazio di pensiero Spinoza ha evidenziato l'opportunità di formulare un modello d'infinito attuale, con la conseguente destituzione del concetto tradizionale di causa come libera volontà trascendente, sia divina sia umana. In altri termini, il determinismo gli ha consentito di privare d'attendibilità il concetto antropico di causa come volontà trascendente.

Più in particolare, il contributo antimetafisico di Spinoza è consistito non solo nella semplice contrapposizione dell'immanenza alla trascendenza, operazione che avrebbe meramente vanificato la possibilità di un senso proprio di quest'ultima, ma, più radicalmente, nel privare d'ogni necessità logica le esigenze del trascendente. L'esito è una sorta di riduzione ontologica, nel senso che la trascendenza si riduce al mero valore soggettivo, accontentandosi solo di quegli spazi non ridotti all'immanenza.

\*.\*.\*

Ritenendo plausibile la possibilità di stabilire un parallelo teoretico fra la ricerca di Spinoza e quella di Freud, se non altro perché quest'ultimo ha proposto un modello della psiche fortemente deterministico e ordinato a una sorta di particolare immanenza, in cui le varie istanze della psiche sono distinte ma su di un'unica superficie e senza spazi di trascendenza, pensiamo si possa addirittura parlare, sia per Spinoza sia per Freud, di *sovradeterminismo*<sup>6</sup> che, riducendo al limite massimo il dominio della volontà illimitata si rovescia, tuttavia, in una sorta di sottodeterminismo, poiché il suo esito è un azzeramento del concetto metafisico di causa.

La rivisitazione moderna del concetto di determinismo ha messo in moto, in altre parole, una sorta di feconda instabilità concettuale, propria a ogni fase di transizione teorica, sfociata nella distinzione fra meccanicismo deterministico e meccanicismo indeterministico. Accostare Spinoza e Freud attraverso la griglia di questo concetto complesso, significa dunque riconoscere nella loro teoria spunti verso la direzione del soggetto della scienza moderna.

<sup>5</sup> J. Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris 1972; trad. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 48-49.

<sup>6</sup> A. Sciacchitano, *Preparare la scienza correggendo la posizione dell'etica*, Roma, "Lacan in Italia", novembre 1991.

In altre parole, ciò che permette di accostare fra loro questi due pensatori, peraltro così distanti fra loro storicamente e dottrinalmente, è la condivisione non tanto di un semplice avvicendamento ideologico nella storia del pensiero, ma di quella complessa rivoluzione teorica che funge da presupposto alla scienza moderna.

Nel periodo che ha preceduto lo sviluppo della scienza moderna, la filosofia e la teologia hanno sempre dato per scontata la concezione metafisica del mondo, considerandola quella d'un mondo selettivamente superiore che conferisce senso all'inferiore, il quale a sua volta, può prendere coscienza rispecchiandosi nella sua causa. Filosofia e teologia hanno, perciò, escogitato tutte le variazioni possibili sul tema senza, peraltro, poter nemmeno ipotizzare forme d'Essere alternative; pertanto, la stabilità di questo schema, al di là di ogni pretesto ideologico, era fondato sull'*impensabilità* dello spazio scientifico.

A tale riguardo, Spinoza non esce dalla dimensione ontologica, ma è riuscito a costruire una forma d'ontologia che ha saputo far spazio formale all'impensato scientifico, in temporale sintonia con coloro che, da altre prospettive, hanno inaugurato lo spazio concreto della scienza.

Del resto, fino a che punto poteva essere pensabile, valendosi dei soli strumenti metafisici, far scaturire la complessità del concetto d'immanenza in Spinoza? Le critiche rivoltegli, al di là di dispute dottrinarie, non erano forse, in primo luogo, dovute alla sua impensabilità metafisica? E non si ripeterà forse, qualche secolo dopo, un'analogha impossibilità, quella di non poter concettualizzare l'inconscio freudiano?

In effetti, la metafisica non è, in sostanza, altro che il pensiero ordinario profondamente elaborato dall'intelletto, ma in ogni caso fondato sulla percezione; pertanto, se la metafisica si mostra superiore al pensiero comune, lo è per la sua maggiore accortezza meditativa, ma non riesce a superare ciò che per il pensiero ordinario è un limite intrinseco: essere costretto a pensare che il senso delle cose è solo quello mutuato da cause trascendenti, anzi, rendendo astratta tale convinzione, non fa che ratificarla formalmente.

Spinoza si spinge ai limiti del pensiero metafisico mediante un'operazione che potremmo definire *topologica*, in quanto essa piega la trascendenza fino a stenderla sulla superficie dell'immanenza; analogamente, Freud procede riorganizzando topologicamente il sistema della coscienza percettiva, stendendolo sull'immanenza del sistema psichico da lui ideato.

Ed è precisamente attraverso la riconsiderazione della corporeità e delle sue proprietà topologiche che riteniamo sia possibile convocare, istituendo una sorta di parallelismo, i nostri due autori i quali tendono a ridurre la concezione metafisica facendo spazio a quella scientifica; ad esempio, mentre per la metafisica la percezione corporea è acquisibile solo nella misura in cui si riesca a purificarne i retaggi corporei, discernendo il vero spirituale dal falso materiale, per Spinoza

e per Freud il processo acquisitivo è rovesciato, poiché non si tratta di scartare ciò che è propriamente corporeo della percezione, bensì di valorizzarlo in se stesso come dato positivo.

Entrambi gli autori, anziché espellerlo per la sua inaffidabilità, conducono al centro del loro sistema gnoseologico proprio il corpo il quale, anziché essere un ostacolo, è la chiave di volta che alimenta la conoscenza: il corpo quale sede degli affetti in Spinoza e il corpo quale geografia topologica del sintomo isterico in Freud.

Sia Spinoza sia Freud, dunque, offrono un'analogia modalità d'approccio alla dimensione etica del soggetto moderno che potrebbe essere sintetizzata, parafrasando Bergson, come derivante da un'unica fonte, appunto, e della scienza e dell'etica.

La convinzione che l'etica non abbia alcuna relazione con il discorso della scienza è la prescrizione metafisica che solo Nietzsche, come immediato riferimento filosofico di Freud, ha voluto trasgredire; ma Freud è proceduto oltre, non limitandosi a contemperare l'esigenza del pessimismo apollineo di Schopenhauer con quella dell'ottimismo dionisiaco di Nietzsche, postulando un inconscio deterministico come superamento del dominio soggettivistico dell'Io, cioè dell'ideologia metafisica propria dell'individualità. E questo riferimento al determinismo non può non richiamare l'intento antimetafisico di Spinoza.

Infatti, per U. Galimberti, "Freud tenta l'ipotesi più ardita: non la rinuncia ad assecondare il gioco (Schopenhauer) e neppure l'accettazione del gioco (Goethe e Nietzsche), ma la scoperta delle regole del gioco che obbliga la natura a cedere il *suo segreto*. [...] Con Freud nasce una morale del tutto nuova, regolata non più dall'ascesi, ma dal lavoro, dall'opera di civiltà." <sup>7</sup> Ciò significa che Freud corregge, mediante una nuova consapevolezza etica, e cioè quella del soggetto moderno della scienza, sia la posizione rinunciataria di Schopenhauer, sia la posizione volontaristica di Nietzsche, superandole per dimostrare il limite di entrambe: il loro radicale soggettivismo.

Il passaggio dalla prima alla seconda topica evidenza come per Freud si sia imposto, nel corso della sua riflessione, il problema inconscio del rapporto soggetto/oggetto. In altri termini, vediamo in questa riformulazione il passaggio da una concezione ancora debitrice di una ricognizione metafisica e astrattamente dualistica della struttura psichica (inconscio/rimosso da un lato e conscio-preconscio/Io dall'altro), a una concezione ispirata a una prospettiva immanentistica, più dinamica e orizzontale, dove le varie istanze sono correlate in funzione del rapporto del soggetto (Io) con i suoi oggetti (Es e Super-Io). Come non constatare, per quanto la prudenza sia d'obbligo, che nei due oggetti inconsci è rispettivamente riconoscibile la struttura etica e quella morale? L'Es è

---

<sup>7</sup> U. Galimberti in *Filosofia, storia del pensiero occidentale*, a cura di E. Severino, Roma, Curcio s.d., pp. 1212-1216.

l'oggetto infinito di desiderio non finalistico, infinito nella sua attualità, mentre il Super-Io è l'oggetto di godimento finalistico, illimitato nella sua ripetizione coercitiva. Non solo, ma se vogliamo forzare ulteriormente l'interpretazione, perché non vedere nell'Es quella che Derrida chiamerebbe la *disseminazione* indeterministica del senso e nel Super-Io la *polisemia* deterministica del significante logocentrico?

Pertanto, e per certi importanti aspetti, Freud è stato prossimo a Spinoza più di quanto non abbia creduto di essere prossimo a Schopenhauer e a Nietzsche.