

## «LA SEMIOTICA DI SPINOZA» DI LORENZO VINCIGUERRA (ETS, PISA 2012, PP. 204)

Maurizio Scandella

Uno dei meriti dei grandi filosofi, quando ci si avvicina loro con mente aperta e senza l'urgenza di ricondurli entro schemi concettuali pregressi, è la loro capacità di mettere in questione tali schemi, incrinando le categorie nelle quali la filosofia tende a specializzarsi e a meccanicizzarsi. I grandi filosofi costringono, per così dire, al pensiero: essi sospendono la validità di ciò che nel procedere quotidiano (ivi compreso quello filosofico-automatico) appare come un dato scontato, come una struttura concettuale irrinunciabile.

Spinoza è un grande filosofo: la spaesatezza e il senso di difficoltà che si avvertono nell'incontro con i suoi testi sono l'indice di fondamenta teoriche più fragili di quanto il lettore non ami concedere. Distinzioni concettuali e disciplinari ben radicate cominciano ad oscillare e non sappiamo più dire con certezza, ad esempio, dove finisca la metafisica e cominci la politica, o dove si collochi il confine tra teologia e filosofia, o ancora cosa possa il corpo e cosa la mente. Anche all'"esperto" di filosofia tocca, sempre di nuovo, affrontare la "fatica del concetto" e del lavoro speculativo: anch'egli deve rinunciare alla sua pigrizia, come scriveva Giorgio Colli nella sua prefazione all'*Etica*. Il testo *La semiotica di Spinoza* di Lorenzo Vinciguerra fornisce una via d'accesso eccellente a questa grandezza della filosofia spinoziana: oggetto del contendere è la teoria dell'immaginazione e a cadere sul campo sono le idee fondamentali di ciò che comunemente s'intende per gnoseologia.

Liberare la dottrina spinoziana dell'immaginazione da secoli di letture riduttive per svilupparne appieno il potenziale teorico è uno dei compiti essenziali che la critica contemporanea si è assunta (ricordo in proposito solo il testo di Filippo Mignini, *Ars imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981). L'immaginazione è stata tradizionalmente associata ad una facoltà inferiore dell'anima umana (la sensazione) e ad una forma di conoscenza minore e potenzialmente ingannevole, da emendare attraverso l'intervento di facoltà superiori (intelletto, ragione). Questa concezione costituisce una colonna portante del pensiero occidentale e si ritrova – certo con importanti differenze – nei suoi rappresentanti fondamentali: Platone, Agostino, Cartesio, Kant. In questa rimarchevole "famiglia" è stato a lungo inserito anche Spinoza – a torto, secondo Vinciguerra. Ciò non solo perché Spinoza non indugia in alcuna svalutazione della conoscenza immaginativa, ma per un'incompatibilità più radicale, che viola i confini stessi della gnoseologia.

Un presupposto, lasciato normalmente inindagato, di tale disciplina filosofica è infatti che la conoscenza sia qualcosa di ascrivibile ad un soggetto che si rivolge verso un oggetto, qualcosa che coinvolge in particolare un soggetto umano (e forse in un senso limitato e metaforico gli animali), e ancor più in particolare la sua interiorità (la sua anima). Vinciguerra mostra come tale quadro concettuale sia rovesciato da Spinoza: il pensiero è un attributo della sostanza, non una facoltà dell'uomo. L'uomo è nel pensiero, non viceversa. L'immaginazione non va perciò compresa all'interno di una "gnoseologia" comunemente intesa, come un gradino traballante dell'ipotetica scala verso l'*episteme* di un solitario *homo cogitans*. L'immaginazione va compresa geneticamente a partire da una semiotica cosmologica o da una semiofisica, perché il

*mondo stesso* pensa e significa. Questa, in estrema sintesi, l'originale intuizione di *La semiotica di Spinoza*.

Vinciguerra procede seguendo il metodo genetico adottato nell'*Etica* e la sua tesi è ben fondata dal punto di vista testuale. La dimostrazione della proposizione 17 del *De mente*, che precede lo scolio in cui Spinoza introduce i lineamenti della teoria dell'immaginazione, rimanda infatti alle analisi della cosiddetta "piccola fisica" esposta nella stessa parte e, in particolare, al postulato 5. Tale postulato descrive una cosa apparentemente banale e forse per questo ha attirato poco l'attenzione. Esso illustra la relazione tra corpi duri, fluidi e molli e afferma, in breve, che i primi s'"imprimono" sugli ultimi – grossomodo come il sigillo sulla cera –, mentre i corpi fluidi "trasmettono" l'impressione. Da tale postulato così "ovvio" Vinciguerra ricava però una nozione carica di conseguenze: la nozione di "traccia" (*vestigium*).

Tale nozione è solitamente poco considerata nelle esposizioni dello spinozismo, tuttavia essa è tutt'altro che secondaria. Se ne coglie la portata se si considera un fatto fondamentale: i corpi, per Spinoza, non sono sostanze. Come nota Vinciguerra, ciò «vuol dire allo stesso tempo sostenere che non esistono in natura corpi assolutamente separati o isolati» (p. 24). I corpi sono modi, determinati dalla loro relazione con gli altri corpi e con il *cosmo tutto* (la "*facies totius universi*"). Ciò implica che non esistono corpi assolutamente duri o molli, ma che ogni corpo si definisce per la propria capacità a tracciare e ad essere tracciato. Ciò implica altresì che al corpo è proprio il rimando, così come lo è all'idea: «Nel quadro di un'ontologia in cui pensiero ed estensione sono due diverse espressioni di una medesima sostanza, la potenza rinviante della traccia ha la sua espressione equivalente nell'attributo del pensiero quale potenza di inferenza, che come tale va riconosciuta appartenere alla natura dell'idea» (p. 35). Anche le idee si definiscono cioè non per la loro appartenenza ad una soggettività privata, ma per la loro relazione al *pensiero tutto*, quel modo infinito mediato della *cogitatio* che Spinoza non denomina e che Vinciguerra propone di intendere come mente dell'universo, corrispondente alla sua infinita tracciabilità.

Come pensare però questa identità (fondata sulla famosa proposizione 7 del *De mente*) tra traccia corporea e inferenza ideale? Spinoza esclude che possa darsi una qualche "influenza" della mente sul corpo e viceversa. Vinciguerra affronta la questione lavorando su un caso particolarmente problematico, quello degli oggetti matematici, a prima vista "incorporei". Certamente il cerchio disegnato non è la causa dell'idea del cerchio, che non può che essere un'altra idea; tuttavia il disegno è un *auxilium* corporeo indispensabile all'esercizio della ragione: «L'essenza e le proprietà delle figure geometriche sono contenute eternamente nella potenza dell'intelletto umano; nondimeno, perché possano essere effettivamente comprese nella durata, devono essere in qualche modo figurate. In una parola, devono essere dimostrate. [...] Benché il pensiero, come attributo dell'unica sostanza, non abbia bisogno dell'estensione per essere ed essere concepito, i suoi modi, i pensieri, non possono essere intesi nella durata senza un qualche ausilio dell'immaginazione» (p. 53). Questo è il caso non solo della matematica, ma della filosofia stessa. Anche l'*Etica* dev'essere scritta, figurarsi nelle sue dimostrazioni: «Se così non fosse la possibilità stessa di un'etica razionale sarebbe compromessa, in quanto non avrebbe più senso parlare di potenza del pensiero se questo non è accompagnato nella sua espressio-

ne da un certo ordine di immagini e di segni configurati secondo la sua norma» (p. 54).

Dopo aver messo a fuoco la nozione di traccia, Vinciguerra può procedere ad indagare quella di immagine, che a partire da essa si costituisce. In cosa consiste però il passaggio dalle tracce alle immagini? «L'idea della traccia come sensazione rimanda ad una mera presenza, in sé non ancora determinata. Le tracce, per così dire, passeranno il testimone del senso alle immagini, che a loro volta faranno ben più che segnalare una presenza. La riempiranno del loro oggetto rappresentandolo» (p. 76).

Anche nel determinare la natura delle immagini Spinoza si pone in contrasto con una lunga tradizione, che le concepisce in senso mimetico, ossia in termini di somiglianza e difettosità rispetto al loro oggetto. Per Spinoza le immagini, in sé considerate nella loro positività, non contengono alcun errore, ma sono invece assolutamente necessarie. Esse non hanno inoltre un rapporto di similitudine con l'oggetto: «Mentre non aveva avuto problemi a parlare di "tracce del corpo esterno" (*corporis externi vestigia*), Spinoza non parlerà mai, contrariamente a Descartes, di "immagini dei corpi esterni". L'espressione infatti avrebbe potuto ancora lasciar intendere un qualche tratto comune tra le immagini e le figure degli oggetti. Se le tracce implicano l'azione di corpi esterni, le immagini da canto loro, sebbene presuppongano tracce fisiche, potranno significare cose che appartengono all'ordine della *cogitatio*» (p. 88). Ciò emerge in modo chiaro dal fatto che per Spinoza la relazione rappresentante-rappresentato non è né binaria né biunivoca. Alla stessa traccia possono corrispondere immagini molto diverse: «Da un lato, quello che l'immagine trattiene del corpo esterno dipende in gran parte dalla natura del corpo tracciato; dall'altro, l'immagine rappresenta e significa qualche cosa grazie alla sua idea e alla catena nella quale questa è compresa che le permette di rivestire un significato determinato» (*Ibid.*). Si tratta in effetti dei due lati di uno stesso termine del processo immaginativo: *l'interprete*.

All'interno di quella che può indubitabilmente essere connotata come una riflessione semiotica, presentata nello scolio della proposizione 18 del *De mente*, Spinoza afferma che un soldato, trovandosi di fronte a delle impronte di cavallo, penserà alla guerra, mentre un contadino penserà all'aratura. L'inferenza risponde ad un'abitudine interpretativa, iscritta nella memoria corporea e nella sue tracce, e la relazione immaginativa richiede pertanto di essere ripensata in senso triadico: «Essa viene così a correggere ed integrare quella a due termini rappresentata dall'antica formula medievale *aliquid quod stat pro aliquo* su cui si poteva ancora reggere la definizione della traccia. Quest'ultima infatti si asteneva dal prendere in considerazione la natura interpretativa dell'immagine. Conviene ora passare da un paradigma a due termini ad uno a tre termini, per dire che *l'immagine o il segno [...] è qualcosa che sta in luogo di qualcos'altro relativamente a qualcuno o qualcos'altro*» (pp. 105-106).

Tre sono i termini del processo del significato: 1) *Res sive objectum*; 2) *Signum*; 3) *Unusquisque*. L'accostamento con Peirce – padre della definizione triadica del segno – proposto da Vinciguerra non è dunque dettato solo dal bisogno di confrontare Spinoza con un autore più tradizionalmente "semiotico", ma ha radici più profonde. Entrambi i filosofi pensano infatti l'interprete come un termine interno alla relazione significativa e non come un suo presupposto esterno ed indipendente. Tale concezione conduce sia nella filosofia di Spinoza sia in quella di Peirce a rifiutare una comprensione soggettivistica del significa-

to e a fare propria una posizione coerentemente realista. La conoscenza non è tanto un evento gnoseologico quanto cosmologico: la completa intelligibilità del reale affermata da Spinoza significa anche che tutto, nel mondo, conosce.

I grandi filosofi, come detto, confondono le categorie con cui siamo abituati a pensare. Anche la ricostruzione della semiotica di Spinoza proposta da Vinciguerra non resta chiusa in sé stessa, come una parte isolata del suo sistema filosofico, oggetto tutt'al più di una curiosità erudita. Essa si riverbera invece in ogni aspetto della filosofia di Spinoza, diventando occasione di una ricomprensione complessiva.

Tra tali “sommovimenti”, di particolare interesse è quello che coinvolge il pensiero politico di Spinoza. Se ai corpi è propria una natura di traccia e di rimando, non sussiste alcuna ragione per sottrarre gli individui umani a tale costituzione: «L'idea stessa di isolare gli individui umani, anche solo ipoteticamente come fece Hobbes e a suo seguito praticamente tutta la filosofia politica moderna, per pensare razionalmente l'associazione umana, implicava una loro previa sostanzializzazione, che finisce per essere un vero e proprio ostacolo epistemologico alla comprensione della natura modale di ogni individuo» (p. 157). Spinoza non si può dunque inserire nemmeno nella “famiglia” dei contrattualisti, perché l'idea di uno stato di natura composto di esseri isolati è ontologicamente contraddittoria. La costituzione della comunità va piuttosto intesa nei termini di una semiotica sociale: «Sono le condizioni di co-esistenza degli individui a rendere pensabili le loro singole esistenze, non il contrario. [...] Per cui se da un punto di vista cosmologico l'individuo è necessariamente una nozione plurale e relazionale, l'individuo umano è per essenza *moltitudine*. [...] Anche qui, la relazione viene prima dei relati» (p. 159).

In conclusione, il testo di Lorenzo Vinciguerra non solo interviene in un ambito poco esplorato sia dagli studi spinoziani sia da quelli semiotici, ma rappresenta anche un valido strumento per correggere alcune credenze diffuse – ma poco fondate – in merito alla filosofia di Spinoza.