

Introduzione

Nel segno di Spinoza

Parlare di semiotica a proposito di Spinoza è inconsueto. Il termine, che verrà introdotto qualche anno dopo da Locke, nelle opere non compare. Sul segno, tuttavia, il Seicento si era già pronunciato. Port-Royal e Hobbes, per limitarsi a loro, avevano lasciato importanti considerazioni, poi riprese da Locke, Berkeley, Condillac, Vico. In Spinoza, una riflessione sul segno è lungi dall'essere periferica. Chiunque abbia solo in mente i primi capitoli del *Trattato teologico-politico* sa che dal segno dipendono la distinzione tra rivelazione filosofica e rivelazione profetica, la separazione tra filosofia e teologia, uno dei maggiori contributi di quest'opera al pensiero occidentale, e più in generale la differenza tra intelletto e immaginazione, che attraversa tutto il pensiero di Spinoza. Questioni che ci portano direttamente al cuore dell'*Etica*, in particolare a quelle pagine dove l'*imaginatio* viene appunto ribattezzata *cognitio ex signis*, cioè conoscenza per segni. Altre riflessioni fondamentali sono già presenti nei primi trattati, basti ricordare la teoria della verità e della certezza del vero nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, o i passi del *Breve trattato* dedicati alla rivelazione divina. Se quindi l'importanza della meditazione spinoziana sulla natura dei segni, il loro evento, il loro modo di portare il senso e di essere interpretati, non è da dimostrare, rimane ancora da comprenderne la *logica* interna al sistema, per poterne poi fare le dovute valutazioni storico-filosofiche. In questo senso va intesa una semiotica di Spinoza.

Un senso antico, che ben oltre Spinoza e il suo tempo, rimanda per certi versi all'origine stessa della filosofia. L'etimo-

logia platonica che accosta *sema* a *soma* lega infatti il destino filosofico del segno a quello del corpo e della scrittura, aprendo così ad un dualismo con l'anima promesso a lunga storia¹. La logica aristotelica ne dette una prima e duratura sistematizzazione con la teoria del sillogismo, la dottrina della sostanza e degli accidenti, a cui gli Stoici opposero una vera e propria logica dell'evento a partire di inferenze basate su segni. Nell'ambiguità e poliedricità del segno insomma stanno da sempre racchiusi il problema del senso, del linguaggio, dell'essenza e del destino dell'uomo nel suo rapporto agli dei e alla natura².

Gli studi sorti nella seconda metà del XX secolo sull'onda della cosiddette svolte linguistiche e semiotiche, hanno mostrato come la riflessione sul segno non abbia mai abbandonato il pensiero occidentale dall'Antichità all'età moderna, attraversando tutto il Medioevo e poi via via fino al suo profondo ripensamento nella logica dei relativi e nella semiotica di Peirce. Una storia minore se si vuole, almeno rispetto a quella più nobile e consacrata della metafisica, ma che da sempre ne interroga i presupposti essenzialisti e sostanzialisti, e che rimane in gran parte ancora da scrivere. Vero è che il reietto Spinoza è rimasto a lungo ai margini e dell'una e dell'altra. Rimosso dalla storia della metafisica, salvo poi il suo periodico, inquieto e fecondo riaffacciarsi sulla scena filosofica europea, pressoché dimenticato dalla seconda. Troppo "orientale", come già pensavano Bayle e Hegel, per poter essere assimilato senza danni dalla tradizione teologica; ma paradossalmente anche troppo "cartesiano", almeno in apparenza, perché se ne valutasse seriamente l'apporto ad una storia del pensiero della rappresentazione. L'oblio di Spinoza nella storia della semiotica si spiega anche così³.

¹ Cfr. CARLO SINI, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari 1989; *L'etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009. Vorrei qui riconoscere il mio debito ed esprimere la mia gratitudine a Carlo Sini, di cui ebbi il privilegio di seguire le lezioni all'Università di Milano a cavallo degli anni ottanta e novanta.

² Cfr. GIOVANNI MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987.

³ A titolo solo di esempio, Spinoza non trova posto nelle analisi di UMBERTO ECO

Un'assenza che fa della semiotica di Spinoza un'"anomalia"⁴. Ma anche forse proprio per questo un invito ad interrogare le asperità di un pensiero che resiste agli schemi più consolidati della nostra tradizione. Fedeli alla via sperimentata da Spinoza, il miglior metodo ci sembrò ancora quello di affidarsi ad una comprensione genetica, che consentisse di ripercorrere sul filo di un'indagine archeologia, l'itinerario testuale e concettuale che consentì a Spinoza di maturare la sua particolare concezione dell'immaginazione. Si è per questo dovuto risalire il corso deduttivo di un pensiero e di una scrittura che per pervenire al segno aveva nella scienza dei corpi e del movimento, ed in particolare nella nozione comune di traccia e poi di immagine, posto le premesse per pensare non solo l'essenza del segno, ma quella che converrebbe chiamare una vera e propria *fisica generale del senso*.

Che tale pensiero resista al paradigma epistemico dominante dell'età classica, le pagine che seguono intendono dimostrarlo. Tuttavia qualche sospetto era lecito nutrirlo in partenza. Sembrava infatti imprudente ipotizzare che un'ontologia come quella spinoziana, così poco ortodossa nel quadro del razionalismo moderno, non avesse lasciato una sua particolare impronta anche nella teoria dell'immaginazione. Comprendere la filosofia di Spinoza – fu Spinoza stesso ad attirare l'attenzione del suo lettore in questo senso – vuole anche dire riflettere sul nostro modo di comprenderlo, ovvero su quella naturale

(*Segno*, Mondadori, Milano 1980), né di OMAR CALABRESE (*Breve storia della semiotica. Dai presocratici a Hegel*, Feltrinelli, Milano 2001); appena qualche riga gli sono dedicate da LIA FORMIGARI (*Il linguaggio. Storia delle teorie*, Laterza, Bari 2001). Il silenzio forse più emblematico rimane quello de *Le parole e le cose* di Foucault, mai veramente preoccupato da Spinoza; lo stesso vale per un autore come Louis Marin. Si trovano invece accenni interessanti a Spinoza in PAOLO FABBRI, *La svolta semiotica*, Laterza, Bari 1998, mentre da tempo CARLO SINI (*La verità pubblica e Spinoza*, CUEM, Milano 1991) manifesta un profondo interesse per Spinoza.

⁴ Toni Negri fece a suo tempo uso di questo termine per qualificare la singolarità ribelle del pensiero di Spinoza, accostandone la figura ad altri pensatori "maudits" come Machiavelli, Nietzsche, Marx; cfr. ANTONIO NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere potenza in Barcun Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981.

tendenza a proiettare sulla lettera significati e abitudini di pensiero che il senso del testo ha per obiettivo proprio di riformare. Se, come spesso si è notato, la terminologia e la concettualità dell'*Etica* nulla o poco hanno di originale, perché non fanno che riprendere il linguaggio scolastico-cartesiano allora in uso, è anche vero che il loro senso se ne discosta a volte radicalmente.

La teoria platonica delle facoltà dell'anima e il suo dualismo con il corpo, poi ripresi dalla tradizione agostiniana e cartesiana, hanno forgiato gran parte dell'epistemologia e dell'antropologia occidentale. Questa tradizione, che Spinoza profondamente critica e riforma, costituisce ancora oggi forse l'ostacolo epistemologico maggiore per una corretta valutazione dello spinozismo ed in particolare dei suoi tre generi di conoscenza. Il primo tra questi, l'immaginazione, non può essere letto come una variante della dottrina della tripartizione dell'anima, se non altro perché ne sono stati sovvertiti i principi. Nell'*Etica* la teoria della conoscenza segue di pari passo un'ontologia inedita: l'assoluta necessità dell'unica sostanza nega l'esistenza di sostanze nel mondo. Della sostanza vi sono solo attributi e modi. Dedotta da una fisica e una cosmologia rifondate, la conoscenza umana si trova destituita di ogni tipo di privilegio antropologico. La figura dell'uomo vi compare tardi con un teorema inaudito per l'epoca, e in larga misura tuttora incompreso: l'uomo non è sostanza. Il lettore è quindi chiamato ad un radicale quanto innaturale cambiamento di prospettiva⁵. Si può infatti dire e ripetere che l'uomo è modo, pur continuando a pensarlo come se fosse quell'essere sostanziale che la nostra tradizione da Aristotele in poi ci ha insegnato che fosse. L'uomo è parte della natura, come tale non ha nessun

⁵ Un primo e importante passo in questa direzione fu fatto da Filippo Mignini trent'anni fa. Invece di leggere l'immaginazione come imperfezione o mera negazione della ragione e della più perfetta conoscenza intuitiva, veniva per la prima volta proposta una lettura positiva: l'immaginazione come potenza; cf. FILIPPO MIGNINI, «*Ars imaginandi*». *Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1981.

potere di autodeterminarsi liberamente, né mentalmente, né corporalmente: il corpo umano non è un individuo a sé stante, ma si sostiene costantemente d'altro e d'altri; la mente umana non è l'origine delle idee, bensì essa stessa un'idea, che ha la sua causa in altro; non il pensiero, ma un desiderio, illimitato e senza fine, costituisce l'essenza di ciò che egli è.

Della necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi (cioè tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito). Così recita una delle più importanti e celebri proposizioni dell'*Etica*⁶. In virtù della dottrina degli attributi, essa significa che dalla natura pensante devono seguire infinite idee in infiniti modi (ovvero tutte le idee che possono cadere sotto una mente infinita). Altrettanto deve dirsi della natura divina rispettivamente all'attributo estensione: dalla sostanza estesa devono seguire infiniti corpi in infiniti modi (cioè tutti i corpi che il movimento può distinguere e modificare). Tra questi ovviamente il corpo umano, che, sia pure con tutte le sue peculiarità, è però solo uno tra gli infiniti corpi. Pensare l'epistemologia e l'antropologia spinoziana vuol dire quindi inserirle correttamente nel quadro cosmologico in cui Spinoza ebbe geometricamente cura di iscriverle.

Se si segue seriamente questa prospettiva, né l'intelletto (uguale in tutti gli uomini), né l'immaginazione (particolare in ciascuno) possono essere considerate proprietà o facoltà esclusive della mente o del corpo umani. Quello che intendiamo adeguatamente e veramente, scrive Spinoza, lo intendiamo in quanto «la mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio»⁷. Ora, non v'è nessuna ragione fondata, se non ancora un reiterato pregiudizio sostanzialistico, di non riconoscere che

⁶ Vera e propria architrave di tutto l'edificio, la proposizione 16 della prima parte era considerata già da Tschirnhaus, tra i più acuti corrispondenti di Spinoza, una delle più importanti. Seguo, e talora modifico, la traduzione di Filippo Megnini nella sua edizione delle *Opere*, Mondadori, «Meridiani», Milano 2007; d'ora in poi semplicemente *Opere*, seguito dal numero della pagina.

⁷ *Etica* II, proposizione 11 corollario; *Opere*, p. 847.

questa prospettiva cosmica debba valere anche per l'immaginazione: quello che gli uomini immaginano, lo immaginano infatti secondo l'ordine comune della natura estesa da cui sono mossi, ovvero secondo leggi generali ai cui i corpi rispondono in quanto parte di quell'individuo infinitamente modificato che è l'universo. Così come l'uomo non può essere detto soggetto (*subiectum*) del pensiero, ma piuttosto soggetto a pensieri, modificazione del pensiero, tantomeno può essere considerato autore (*auctor*) di quello che in lui, con lui si immagina. Conviene invece pensare che ne sia attore (*actor*) o, come dirà più propriamente Spinoza, *interprete*. Affermare quindi che piuttosto che avere il pensiero in noi, siamo noi ad essere nel pensiero, implica allo stesso tempo affermare che l'estensione si estende e si muove in noi determinandosi in tutte le nostre affezioni corporee. Queste affezioni, Spinoza le chiama *figure, tracce*.

La sostanza estesa si distingue quindi modalmente in infiniti corpi determinandoli in ogni minima parte tracciandosi tra di loro, in loro. Due sono infatti, com'è noto, i modi infiniti dell'estensione: l'uno immediatamente infinito, il movimento, l'altro mediatamente infinito, ovvero l'infinito corpo di tutto l'universo infinitamente modificato in ogni sua parte, la *facies totius universi*, che chiameremo nelle pagine che seguono la sua *infinita tracciabilità*. Benché Spinoza non riservi alcun nome al modo infinito mediato del pensiero, ad esso deve tuttavia corrispondere qualcosa come una mente infinita ed eterna che affermi l'infinita tracciabilità di quel corpo infinito che è l'universo. Se allora l'uomo è per natura interprete di segni, non lo è in virtù di una supposta facoltà della sua anima, ma in quanto corpo che esprime l'essenza di Dio considerato come cosa estesa, modificato da altri corpi che lo tracciano, e che egli a sua volta traccia. Individuo immaginante, l'uomo conosce per segni perché il suo corpo risponde a leggi semiofisiche generali che condivide in natura con gli altri individui. L'immaginazione non pertiene perciò solo all'umana potenza, ma a tutti quegli individui che, sia pure in misure diverse, sono atti ad esercitare quella che Spinoza chiamerà *memoria*. Spesso il panteismo spino-

ziano è stato letto come comprendente un panpsichismo, chiamato per questo ad un confronto in particolare con la monadologia di Leibniz⁸. Meno spesso si è visto che il suo panpsichismo implicava una forma particolare di pansemiotismo.

La definizione medievale del segno come quel “qualcosa” che sta per qualcos’altro (*aliquid quod stat pro aliquo*) è prossima alla definizione del modo come ciò che è in altro ed è anche concepito per altro (*id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*). Non si tratterà di sostenere che il modo è un segno. Spinoza non lo dice, né lo pensa. Vedremo che la sua posizione è diversa. Ma certamente il suo stare per altro, il suo rimandare, fanno del segno un’affezione a tutti gli effetti. La semiotica di Spinoza apparirà allora forse meno anomala di quanto potesse sembrare, anche se per questo non meno originale. Essa rimanda a tradizioni di pensiero e pensatori a cui fu in parte già accostato, come lo stoicismo, Bruno, Vico, ma anche ad altri, come per esempio Peirce, a cui più raramente si era pensato. Dove v’è segno, v’è anche mente. Questo è in fondo il pensiero che il presente libro, nel segno di Spinoza, si è trovato ancora una volta a meditare.

⁸ Cf. RENÉE BOUVERESSE, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, Paris 1992.