

lliaud dice que Spinoza fue un “fils indiscipliné”. De acuerdo a los volúmenes existentes, Spinoza habría leído también la *Logica vetus et nova* de Clauberger, o la de Keckermann, así como alguna obra del cartesiano Velthuysen.

Maimónides (*Guía de perplejos*) se habría hecho sentir en la actitud mental de Spinoza más que en los contenidos filosóficos defendidos por él. *Los diálogos de amor* indicarían la lectura de León Hebrero – si bien eso no justifica para Villiaud una influencia irrefutable.

Entre los autores de teoría política figuran: Justiniano (*Instituciones*), Maquiavelo (*Obras completas*), Tomás Moro y Luis Vives. Así como también Baltasar Gracián y Arnold Clapmarius, jurista famoso en su tiempo. Y, naturalmente, Jean de la Court y Saavedra Fajardo.

En materia de historia, Spinoza poseía obras de los clásicos: en sus anaqueles había libros de Tito Livio, Tácito, Salustio, Quinto Curcio, Plinio el Joven, César, Flavio Josefo, Hobbes y Antonio Pérez, entre otros.

El capítulo tercero da cuenta de los tratados científicos en materia de matemáticas y física, astronomía y fisiología.

En el capítulo cuarto se comentan las obras literarias de su Biblioteca. Spinoza poseía numerosos libros relacionados con sus orígenes ibéricos: *Las Novelas ejemplares* de Cervantes, obras de Quevedo y de Góngora, y *Comedias* de Pérez de Montalbán.

Entre los autores latinos más conocidos se cuentan: Virgilio y Petronio, Lucano, Ovidio, Plauto y Cicerón. Mientras que los libros en lengua griega no llegan a media docena. Se incluyen además algunas gramáticas y diccionarios.

En el capítulo quinto, Villiaud reflexiona sobre las obras que no están, pero que deberían encontrarse entre sus libros, porque consta que han sido enviadas. Así por ejemplo un tratado de óptica de Leibniz, que él mismo le enviara; un libro del rabino Aplacar; o el famoso *Homo politicus* enviado a Spinoza por un amigo (y mencionado en la Correspondencia). En este capítulo se consignan libros que como *Efemérides* y *Obra devota la Cuna* son de difícil identificación.

A modo de conclusión, Villiaud pondera la opción de Spinoza por la vida solitaria entre sus libros. Aunque esa imagen tiene mucho de apariencia. Spinoza es visto también por el erudito

francés como un apasionado hombre de su tiempo.

El volumen se completa con otro Inventario de los libros de Spinoza, agrupados en función de su tamaño y numerados como en el *fac-simil* adjunto: 24 libros en formato *In-folio*, 55 libros en formato *In-cuarto*, 39 libros en formato *In-octavo* y 41 libros en formato *In-12*. Ésta lista se ha confeccionado, según indica el editor en nota de pie de página, a partir del inventario realizado en 1889 por Abraham Jacobus Servaas van Rooijen y de la lista de Jacob van Sluis -Tonnis Musschenga de 2009.

Maria Luisa DE LA CÁMARA

VINCIGUERRA, L.: *La semiótica de Spinoza*, prefazione di C. SINI, Edizioni ETS, Pisa 2012, 201 p.

Nell’*Essay on human understanding*, Locke propone una ripartizione generale delle scienze umane nella quale, accanto alla «Fisica» e alla «Pratica», colloca la *Semeiotiké* (termine poi ripreso da Peirce, che parlerà di *Semiotics*), ovvero la «scienza dei segni»: «il suo compito – scrive Locke – è di considerare la natura dei segni di cui fa uso la mente per l’intendimento delle cose, o per trasmettere ad altri la sua conoscenza». Intesa come un’arte del pensiero ai fini della significazione e della comunicazione, la *Semeiotiké* viene fatta coincidere da Locke con la *Loghiké*. Né il termine ‘semiótica’, né una specifica dottrina dei termini, o del linguaggio, nel senso illustrato nell’*Essay*, sono presenti nell’opera spinoziana, eppure – e la storiografia lo ha sempre riconosciuto – è innegabile l’importanza che in essa riveste il tema del «segno»: dalla definizione della conoscenza immaginativa come *cognitio ex signis*, alla spiegazione della profezia, di cui il segno è elemento distintivo. *La semiótica di Spinoza* di Lorenzo Vinciguerra contribuisce all’indagine su questo tema nell’opera spinoziana facendole compiere un salto di qualità. L’intento di questo lavoro è infatti quello di proporre una lettura unitaria, di comprendere la «logica interna» della meditazione del filosofo olandese sulla natura dei segni. E questo viene fatto seguendo da vicino, quasi con la lente di ingrandimento, lo sviluppo genetico dell’immaginazione, a partire dei lineamenti di fisica del “trattatello” di *Ethica* II. Ne risulta, alla fine,

la possibilità di collocare Spinoza pienamente – e non solo per alcune rapsodiche affermazioni – nella storia della semiotica, una storia certo «minore» rispetto a quelle dei grandi temi filosofici (come la metafisica), ma che da sempre ha attraversato il pensiero occidentale.

È il penultimo capitolo del libro (*Umani modi*, pp. 145-168) a chiarire, grazie a un argomentare di ampio respiro, quanto emerge gradualmente dalla lunga e minuziosa analisi condotta nei sei capitoli precedenti, ossia che, in ultima istanza, occuparsi del ‘segno’ in Spinoza, significa allontanarsi dalla concezione esclusivamente ‘logica’ (quale quella proposta da Locke), per fare invece i conti la «scandalosa novità» di una antropologia antisostanzialista. Il rifiuto spinoziano del sostanzialismo (di un nucleo irriducibile e costitutivo dell’uomo che presiede al senso del mondo) e del dualismo di corpo e pensiero, natura e cultura, necessità e libertà (a favore di una idea di natura umana sempre dipendente dalle leggi della Natura e dalle passioni), si traducono in una visione dell’uomo come individualità «preceduta» e «costituita» dalla relazione: «sono le condizioni di co-esistenza degli individui a rendere pensabili le loro singole esistenze, non il contrario». Il discorso sul segno, nell’opera di Spinoza, è dunque, in ultima istanza, una riflessione sull’uomo come «parte della natura», «modo della sostanza», *conatus* che risponde alle sollecitazioni esterne, ossia come entità costitutivamente incompleta e rinviante ad altro da sé. Concetto questo, che troverà una rinnovata formulazione, in età contemporanea, in Peirce, nella definizione di uomo come «segno».

Parlare di semiotica in Spinoza significa allora ripercorrere lo sviluppo genetico del segno, dalla sua origine strettamente fisica (il *vestigium*, la traccia corporea) fino alla teoria dell’immaginazione e della memoria, per arrivare a mostrare che l’uomo, in quanto sempre «tracciato» o «segnato», è «portatore» e non creatore di significato. «Portatore» innanzitutto di tracce fisiche (le *affectiones* del suo corpo), ma – come il testo andrà spiegando progressivamente – anche del pensiero che le interpreta: essere *modus* o *affectio* dell’infinita sostanza significa perdere il ruolo di soggetto o autore del pensiero, per divenire «luogo» del verificarsi del pensiero, sia di quello immaginativo (*ex signis*), che di quello razionale (*per causas*).

La logica semplice e rigorosamente unitaria di una semiotica in chiave spinoziana è dunque quella implicata nel duplice significato del termine *affectio* – proprietà eterna della sostanza (*modus*), proprietà transitoria dei corpi (*affectio/affectus*). Su tale fertile ambivalenza, infatti, si fonda l’intera trattazione del corpo e dell’immaginazione: *modus*, o *affectio* della sostanza, il corpo dell’uomo è a sua volta modificato, tracciato, segnato dagli altri modi o *affectiones* (i *vestigia* del “trattatello di fisica”). E queste *affectiones*, o *vestigia*, o tracce, lo costituiscono, lo strutturano nella sua identità di individuo, infatti «non vi è corpo al di là delle sue modificazioni» (né c’è un uomo ‘nudo’ o una ‘sostanza’ umana distinta dalle sue affezioni), ma c’è solo una continuità dell’«essere tracciato»: il corpo è dunque un «modo modificato-modificante», una «affezione di affezioni» o, per dirla con Pierre Bourdieu, «una pratica o insieme di pratiche».

Il concetto di *vestigium* (*affectio corporis*) del Postulato 5 del “trattatello” viene utilizzato da Spinoza come *notio communis* per indicare «le modificazioni o unità semiofisiche più semplici» e procedere alla costruzione genetica del concetto di immagine. In quella che Vinciguerra chiama la «fisica del *vestigium*» acquista allora un rilievo inospettato la distinzione tra corpi duri, molli e fluidi, perché caratterizza i corpi non in base alle loro ‘nature’, ma alla loro diversa «tracciabilità» o capacità relazionale (capacità di ogni individuo «di essere tracciato e di tracciare»): la *mollitia* – proprietà mediana – costituisce tale capacità, propria di tutti i corpi, la «durezza» esprime una minore capacità o una maggiore resistenza alla tracciabilità e la «fluidità» la maggiore capacità di ricevere tracce, insieme alla minore capacità di conservarle. La *figura* deve essere vista, allora, come l’insieme e, contemporaneamente, la «norma» delle tracce che «segnano» una superficie (differenziandosi così dal *vestigium* solo per grado e non per natura), allo stesso modo in cui la *forma* – concetto che perde il suo senso statico – va considerata come «la totalità» delle *figurae* che le è dato di rivestire e, insieme, come la legge interna che consente di concatenarle e di passare da una all’altra conservandosi la stessa. Nella logica unitaria della continuità dinamica che fonda la fisica del “trattatello”, la *figura* è «uno degli stati ammessi dalla forma» (una «posizione» o «situazione» o

anche *habitus* delle sue parti). La concezione astratta del corpo fissata nella triade geometrica *superficies-lineae-puncta* viene soppiantata dalla relazione dinamica *forma-figurae-vestigia*, più espressiva della *extensio* quale attributo eterno e infinito della «potenza» di Dio: i corpi non sono pensabili come addizioni del discreto (i punti che generano la linea, le linee che generano le superfici, ecc.), ma possono essere intesi come «rapporti» regolati da leggi che si accordano con le leggi dell'universo. *Situs vestigiorum*, luogo di tracce (che lo «incidono» ma, in sé, sono incorporee, come i *lekta* degli stoici) il corpo è, esso stesso, attività tracciante. E poiché la traccia è anche «rinvio», ogni corpo finito, in quanto tracciato, rinvia ad un altro, e in questo processo si costituisce e si rende comprensibile, implicando così nel proprio statuto l'incompiutezza.

Nell'economia della semiotica spinoziana riveste allora un'importanza cruciale la *memoria* (da non confondersi col ricordo e la rammemorazione), che – in quanto «concatenazione» di segni – può essere considerata una vera e propria «scrittura del corpo» (dove «corpo» è, insieme, soggetto e oggetto). Una scrittura immanente e prelinguistica: il singolo corpo riceve e trattiene tracce e, a sua volta, traccia altri corpi, formando in questo continuo processo la propria identità e, attraverso questa, significando il mondo. Lo Scolio della pr. 18 di *Ethica* II, mostra infatti come il mondo non sia lo stesso per il soldato e per il contadino, la cui diversa interpretazione dei segni (le tracce sul terreno) è determinata dalla abitudine-memoria, ossia dalla concatenazione dei *vestigia* che hanno 'tracciato' il loro corpo nel suo «durare». Essi sono entrambi «portatori» e non autori di senso, e lo sono al pari di ogni altro individuo, essendo la *tracciabilità* non una prerogativa del corpo umano, ma una capacità di tutti i corpi dotati di un sufficiente grado di complessità. Si fa chiaro allora come l'orizzonte in cui si iscrive tale *teoria della tracciabilità* sia «cosmologico» e come la *facies totius universi*, l'infinito volto della natura, debba essere intesa come la totalità della sua tracciabilità: una totalità relazionale e non sostanziale, espressione di una scrittura immanente, di una *cosmo-grafia* priva di autore e di scopo, che pone fine all'immagine galileiana di un libro scritto da un Autore ad esso esterno.

È l'immaginazione a introdurre l'aspetto mentale o interpretativo in questa teoria della tracciabilità: le «immagini», infatti, non si sovrappongono alle tracce, ma sono ad esse contigue (Vinciguerra propone anche una sottile analisi della loro differenza sul piano fisico) nella continuità di un processo che esclude il discreto, sia logico che fisico. Nell'*imago* la presenza del corpo esterno non risulta più solo 'segnalata' (indicata, rivelata), ma «rappresentata» attraverso una «sintesi» di molteplici tracce in reciproca relazione. Spinoza emenda tuttavia il significato di «rappresentazione» immaginativa da molti «pregiudizi». Quello antropocentrico innanzitutto: se tracciabilità e immaginazione costituiscono l'aspetto corporeo e mentale dell'inferenza, e se ogni individuo è portatore di entrambi gli aspetti (*panpsichismo*), «il significato non ha origine nell'uomo» o piuttosto, l'uomo è «interprete» al pari di ogni altro essere. L'altro 'pregiudizio' che Spinoza si lascia alle spalle è il «mimetismo»: rifiutando la sovrapponibilità di immagine e figura sostenuta da Descartes (*figura seu imago*), Spinoza non concepisce le immagini come 'seconde' rispetto agli oggetti (o modelli) di cui sarebbero le «copie»: non c'è 'prima' il corpo, 'poi' la sua traccia, proprio perché le tracce «costituiscono» il corpo stesso. E se non c'è figuratività, non c'è neppure l'altro aspetto implicato dalla mimesi, ossia la difettosità: considerata in sé l'immagine è «potenza di accesso alle cose» e come tale non è mai imperfetta o erronea. Le immagini sono perciò «rappresentazioni» non in un senso «riproduttivo», bensì «significante», e sempre all'interno di un processo di rinvii, nel flusso delle *affectiones* che le determina. Presa isolatamente, l'immagine non è detentrica di significato, ma si limita a «segnalare» una presenza (è «angelica», annunciatrix). Il significato emerge solo nella relazione tra immagini. Per questo la memoria, in quanto concatenazione delle tracce e delle immagini, risulta fondamentale nella determinazione del senso.

Comportando l'aspetto mentale (ossia interpretativo, significante), l'immaginazione stabilisce allora una relazione triadica (simile a quella che fu dello stoicismo e che proporrà Peirce), che va a sostituire i due elementi della definizione medievale del segno (*aliquid quod stat pro aliquo*), nella quale può invece riconoscersi il *vestigium*: l'immagine è «qualcosa che sta in luogo di qualcos'al-

tro relativamente a qualcuno o a qualcos'altro». E poiché l'immaginare non è prerogativa umana, ma di tutti gli individui, l'interpretazione è un processo cosmico (*pansemiotismo*) fondato su tre elementi: corpo esterno afficente (immagine-traccia significata), segno (immagine-idea significante), individuo (corpo affetto interpretante). Si comprende così l'espressione spinoziana secondo cui l'immagine non è «una muta pittura», ma è, insieme, significato e significante: «Le idee, i significati, significano e seguono nella mente, così come le immagini da esse affermate, ossia i significanti, si concatenano nel corpo». Destituito dallo statuto sostanziale, «portatore» (non autore) di tracce, immagini e significati, l'individuo è «il luogo» di un processo interpretativo cosmico e «necessario»: «Interpretare non è un atto facoltativo». Il senso non si aggiunge alle cose: la «prometeica» pretesa umana di porre la propria volontà quale origine del senso è «l'ultimo baluardo» della inveterata convinzione dell'uomo di ritenersi sostanza. Affidare la significazione all'immaginazione significa allora ben altro che consegnarla all'arbitrio o ridurla a un'illusione, vuol dire piuttosto riconoscere che le cose hanno significati che vanno oltre la nostra intenzionalità. Se non siamo padroni del senso – perché il pensiero non nasce nell'uomo, ma è l'uomo che «abita il pensiero», attributo infinito di Dio – allora sono le cose a significarci, prima ancora che noi le significhiamo: «Siamo significati prima ancora di significare».

Una teoria del segno, tuttavia, deve anche tener conto della necessità di «fissare» il significato. Si apre allora qui la considerazione del linguaggio, dove i segni, i *nomina*, diversamente dalle *voces*, stabiliscono una regola generale e riconosciuta del significato. È il tema dello Scolio 1 di *Ethica* II, pr. 40 (ampiamente analizzato nel capitolo *Il segno*, pp. 121-143), dove viene illustrato da Spinoza quel processo attivo di riduzione, semplificazione, e dunque «astrazione» in una «immagine comune» di una pluralità di immagini, secondo una norma particolare dettata da una certa disposizione del corpo. È l'aspetto pubblico del segno, che impedisce una variazione incontrollata del suo significato, implicando «una comunità di senso», «un'immaginazione comune». Ma la riflessione sul segno è portata da Vinciguerra fino alla considerazione spinoziana dell'arte (*L'arte del segnare*, pp. 169-179) con cui si chiude il testo:

non distinta dalle tecniche, estranea al tema della verità, come della bellezza, l'*ars* – alla luce della *teoria della tracciabilità* – è definibile come «arte del tracciare e del segnare nel corpo, sul corpo e fuori di esso», ossia come espressione «attiva» o «adeguata» dell'immaginazione, la cui valenza è essenzialmente etica: «Le arti sono le maniere individuale e istituzionali che i corpi si sforzano per natura di mettere in opera mediante le proprie leggi per gioire dell'eternità della loro essenza».

Cristina SANTINELLI

YALOM, I.D.: *The Spinoza Problem. A Novel*. New York, Basic Books, 2012. (*El enigma Spinoza*. Buenos Aires, Emecé, 2012)

Después de un curriculum profesional largo como psiquiatra y profesor de psiquiatría universitaria y además después de haber escrito novelas filosóficas como *El día que Nietzsche lloró* (1995) y *Un año con Schopenhauer* (2003), Irvin D. Yalom (1931) quería realizar su “proyecto Spinoza”. Ese proyecto estaba motivado por el hecho que Spinoza, escribe Yalom en el prólogo, “escribió muchas cosas que tienen mucho que ver con mi especialidad en psiquiatría y psicoterapia – por ejemplo, que las ideas, los pensamientos y los sentimientos son causadas por experiencias previas, que las pasiones pueden ser estudiadas desapasionadamente, que la comprensión conduce a la trascendencia – y quise celebrar sus aportaciones por medio de una novela de ideas”.

Cuando estaba en Holanda, con ocasión de un Congreso profesional, visitó la Casa-Museo en Rijnsburg donde Spinoza vivió del año 1661 hasta 1663 inclusive. Allí Yalom se percató de que en la vida de Spinoza no había pasado nada tan atemorizador o apasionado como para hacer de ello el tema de una novela. Pero también aprendió que durante la II Guerra Mundial los soldados alemanes bajo el mando de Alfred Rosenberg, un importante ideólogo nazi antisemita, se llevaron a Alemania la Biblioteca reconstruida de Spinoza y todas las otras pertenencias de parte de la Casa-Museo. Yalom quiso entonces investigar este episodio de la historia y en su novela lo hace –desde su profesión como psiquiatra–, porque Spinoza constituyó un problema para los nazis y en parti-