



Foto de Steve Johnson en Unsplash

R.

**REFLEXIONES
HUMANÍSTICAS**

Breve recorrido por una física del sentido.

Recensión sobre la semiótica de Spinoza según Lorenzo Vinciguerra

ÓSCAR QUEZADA MACCHIAVELLO

PREÁMBULO

La historia de la semiótica no es algo menor, aunque la historia de la metafísica quiera hacerlo parecer. No obstante, sigue sin ser cabalmente escrita, a pesar de notables esfuerzos centrados en algunas edades y épocas (Castañares, 2014, 2018; Deely, 1990, 1996). En mi labor docente exploraba el tema a través de varias civilizaciones; empero, puse el acento en la historia del pensamiento sobre el signo en Occidente, en especial en Ockham, como necesario prolegómeno a una comprensión más cabal de lo que hacemos hoy (Quezada, 2002). En los inicios de la modernidad, John Locke reconoció el papel de la semiótica, o uso de signos, en el despliegue del entendimiento humano (1992, pp. 727-728). No hizo sino recoger propuestas escolásticas y reformularlas en un contexto ilustrado. Habría que esperar a Charles Sanders Peirce para encontrar un sólido proyecto de ciencia general sobre la acción de los signos (Peirce, 2012, 1987; Merrell, 1998; Deladalle, 1996).

Precisamente Lorenzo Vinciguerra (2020) da un giro; compara a Spinoza con Peirce para consumir una inversión: en ambos, ya no se trata del pensamiento sobre el signo, sino del modo como el signo piensa necesariamente al que cree que piensa libremente. Su método consiste en acometer los textos de Spinoza, en especial su *Ética*, para desentrañar en ella una “física general del sentido” y cotejarla, en sus contornos lógicos, con la epistemología semiótica de Peirce. En este breve apunte, a modo de parcial recensión del libro de Vinciguerra, bosquejaré la mencionada *Física del sentido*. Para eso, sobrevolaré el mencionado libro absteniéndome de incursionar en las complejas referencias a la historia de la filosofía y en sus consecuentes debates. Advierto también que asumo, sin hacerlas explícitas, las citas del autor italiano a la obra misma de Spinoza. Casi todas

remiten a la *Ética* y al *Tratado teológico-político*, en ese orden. Me limito, pues, a un seguimiento que entresaca segmentos relativos a las categorías que estructuran esa *Física*, según Vinciguerra. En consecuencia, este estudio está articulado sobre la base de una interesada paráfrasis crítica.

ENCUADRE FILOSÓFICO

Spinoza opone dos dominios, siempre confundidos en las tradiciones precedentes: el de la expresión, y del conocimiento expresivo, único adecuado; el de los signos, y del conocimiento por signos, por apofasia o por analogía. Spinoza distingue diferentes tipos de signos: signos indicativos, que nos hacen concluir algo según el estado nuestro propio cuerpo; signos imperativos, que nos hacen aprehender leyes como leyes morales; signos de revelación, que nos hacen ellos mismos obedecer y que a lo más, nos descubren ciertos 'propios' de Dios. Pero, de todas maneras, el conocimiento por signos jamás es expresivo (...) La oposición de las expresiones y de los signos es una de las tesis fundamentales del spinozismo. (Deleuze, 1975, pp. 176-177)

Por eso, todo comienza cuando Spinoza rebautiza a la *imaginatio* como *cognitio ex signis* ("conocimiento por signos") y la sitúa en la natura extensa, por oposición al conocimiento por expresión, situado en la natura pensante. Ámbito este, teológico natural (estado de razón, nociones comunes, ideas adecuadas), y aquel, semiótico práctico (experiencia vaga, encuentros fortuitos, determinaciones pasionales, ideas inadecuadas): "La unidad de todos los signos consiste en que forman un lenguaje esencialmente equívoco e imaginativo que se opone al lenguaje natural de la filosofía, hecho de expresiones unívocas" (2009, p. 130). De ahí que las ideas inadecuadas constituyan signos a ser interpretados por la imaginación y las ideas adecuadas constituyan expresiones (o explicaciones del entendimiento vivo). La etimología platónica ya había acercado *sema* a *soma*, es decir, 'signo a cuerpo'. Recapitulemos: para Spinoza solo hay una sustancia indistintamente llamada *Dios* o *Naturaleza* (*Deus sive natura*) y lo demás son solo infinitos atributos o modos de Dios o de la Naturaleza, única sustancia que habita y excede a cada individuo. El hombre es un modo entre otros individuos naturales; como parte de la naturaleza, no puede autodeterminarse con libertad ni en el plano corporal ni en el mental. Así, pues,

el cuerpo humano no es un individuo en sí mismo, sino que se afirma constantemente en otro y en otros; la mente humana no es el origen de las ideas, ella misma es una idea que tiene su causa en otro; el pensamiento no es sino un deseo ilimitado y sin fin que constituye la esencia de lo que él es. *De la necesidad de la naturaleza divina se han de seguir infinitas cosas en infinitos modos* (es decir, todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito) [énfasis añadido]. (2020, p. 19)

La doctrina de los atributos indica que de la natura pensante derivan infinitas ideas en infinitos modos, de la natura extensa derivan infinitos cuerpos en infinitos modos. Por un lado, todas las ideas que el pensamiento pueda distinguir y modificar; por otro

lado, todos los cuerpos que el movimiento pueda distinguir y modificar. El cuerpo humano es uno entre esos infinitos cuerpos. Ahora bien:

lo que los hombres imaginan, en efecto, lo imaginan según el orden común de la naturaleza extensa por la que son movidos, esto es, según leyes generales a las que los cuerpos responden como partes de ese individuo infinitamente modificado que es el universo. Así como el hombre no puede ser llamado sujeto (*subjectum*) del pensamiento, sino más bien sujeto *a* pensamientos, modificación del pensamiento, mucho menos puede ser considerado autor (*auctor*) de lo que, en él, con él, se imagina. Conviene en cambio pensar que es su actor (*actor*) o, como dirá más adecuadamente Spinoza, *intérprete*. Afirmar entonces que, en lugar de tener el pensamiento en nosotros, somos nosotros quienes estamos en el pensamiento, implica al mismo tiempo afirmar que la extensión se extiende y se mueve, en nosotros, determinándose en todas nuestras afecciones corpóreas. Spinoza llama a estas afecciones *figuras, trazas* [énfasis añadido]. (2020, pp. 20-21)

LAS TRAZAS: AFECTO E IMAGINACIÓN

Entonces, la natura extensa *se traza* entre los cuerpos y en los cuerpos. Dibuja vínculos, conveniencias, leyes, relaciones, encuentros, inclusiones y exclusiones. De un lado, movimiento, modo inmediatamente infinito de la extensión y, de otro lado, trazabilidad del universo (*facies totius universi*), modo mediatamente infinito de la misma:

Si entonces el hombre es por naturaleza intérprete de signos, no lo es en virtud de una supuesta facultad de su alma, sino en cuanto cuerpo que expresa la esencia de Dios considerado como cosa extensa, modificado por otros cuerpos que lo trazan y que él a su vez traza. El hombre, individuo imaginante, conoce por signos, porque su cuerpo responde a leyes semifísicas generales que comparte en la naturaleza con otros individuos. (2020, p. 21)

La imaginación pertenece, pues, no solo a la potencia humana. También pertenece a otros individuos que pueden *hacer memoria* merced a trazas y figuras inscritas en su cuerpo (roces, huellas, tatuajes, adornos, olores, sabores, sonidos, imágenes). Al ser una cosa que está en lugar de otra cosa (*aliquid quod stat pro aliquo*), el signo es una afección genéticamente originada en esas trazas, figuras e imágenes.

La afección, por un lado, define el modo en general; y, por otro lado, designa la modificación del cuerpo. Indica, pues, una doble relación, en cuanto cuerpo es un efecto de la sustancia, la cual es su propiedad “interna”, absoluta, inmanente; en cuanto modificación del cuerpo resulta del encuentro transitivo, relativo, “externo”, entre cuerpos. De aquí se desprende una primera tesis: “No puede existir ningún cuerpo sino como modificado [énfasis añadido] ... En otras palabras, un cuerpo es impensable sin las múltiples relaciones que tiene con su ambiente” (2020, p. 26).

Toda relación, originariamente, es *affectio*, ‘acaecimiento’, ‘tacto’, ‘contacto’, ‘contagio’. *Contingente* es lo que no debe tocarnos, lo que puede no tocarnos, pero también lo que

nos puede tocar o “caer en suerte”, de ahí que *contingere* signifique ‘suceder’ o ‘acaecer’. La relación cinética define, pues, la forma del cuerpo, y, como tal, no puede separarse de las relaciones que un cuerpo mantiene con otros cuerpos. Y, a más complejidad del cuerpo en cuestión,

más se expone a las fluctuaciones y más dependerá la conservación de su forma del equilibrio que logre alcanzar –o restaurar– entre lo que su potencia promueve y aquello que en cambio la limita o amenaza. Cualquiera sea el plano de análisis que se quiera adoptar (físico, biológico o político), un cuerpo existente no es pensable, en la práctica, separado de sus actos. ... En suma, no existen cuerpos inocentes, inmunes, intocados por el mundo, puesto que todo cuerpo es constitutivamente en el mundo, hecho de mundo, de su propia carne, habría dicho Merleau-Ponty. (2020, p. 26)

Carne y mundo se cruzan en un quiasmo originario. La carne en el mundo, el mundo en la carne. Inseparables. Conocer el cuerpo es conocer el universo. De ahí que el cuerpo no es un mero soporte de afecciones sino un modo modificado-modificante en el que se inscriben las formas de vida y que coincide con la extensión de todas sus prácticas. Afección de afección, conjunto de prácticas. He ahí la esencia del cuerpo. La traza (*vestigium*) no es otra cosa que la afección del cuerpo que modifica su constitución (su *hexis*) y, a su vez, la constituye como esencia. La traza es un concepto físico clave en la teoría de la imaginación; como tal, construye genéticamente el concepto de imagen. Spinoza esboza “una física cuyos principios no pueden ser rebatidos por la experiencia” (p. 30).

DURITIA / MOLLITIA / FLUIDITAS

En ese contexto, las trazas, tales como el movimiento y la extensión, son *notiones communes* cognoscibles por la razón, que distingue, además, entre *duro*, *blando* y *fluido*, términos relativos en cuanto no se refieren a propiedades reales de los cuerpos, pero que sí indican algo preciso, real, a saber,

las diferencias trazables entre las naturalezas, es decir, un cierto modo determinado de regular las relaciones. ... Llamaremos blandura a la capacidad de un cuerpo, de cualquier cuerpo, de ser revestido de trazas (*vestigia*). Del mismo modo se podrá definir la dureza como la menor capacidad – o también la mayor resistencia de los cuerpos a ser trazados. Capacidad que les confiere inmediatamente otra, la de conservar trazas, así como la de trazar los cuerpos menos duros. Agréguese a esto que la dureza de un cuerpo no es indiferente a la *durata* de la traza que él trae consigo. Es más, la persistencia misma de la traza sobre o en el cuerpo es el claro indicio de que una esencia se expresa. La permanencia de la traza es, en efecto, ya de por sí, la expresión del perseverar mismo del cuerpo que de ese modo se esfuerza por conservarse no a pesar de sus trazas, sino, al contrario, a través de ellas. Por su parte, la *fluidez* será definida como la mayor capacidad de recibir trazas y la menor capacidad de conservarlas. Propiedad que le confiere inmediatamente otra, la de transmitir las a otros cuerpos [énfasis añadidos]. (2020, p. 35)

La relatividad de estas tres capacidades hace sistema, pero, a su vez, pone la blandura (*mollitia*) como propiedad media de los cuerpos en cuanto *prácticas trazantes*, pues “todo cuerpo puede ser considerado más o menos blando, si por blando se entiende, justamente, la capacidad que un cuerpo tiene de trazar y de ser trazado” (p. 36).

Lo blando es el *médium* de la afección. La diferencia (de grado, no de naturaleza) entre *figura* y *traza* se entiende en cuanto “las figuras de los cuerpos pueden ser consideradas como grandes trazas y, recíprocamente, las trazas como pequeñas figuras” (p. 37).

Los individuos se categorizan y recategorizan en base a sus relaciones; no hay una naturaleza anterior a las mismas: existen, juntos, el cuerpo y la traza, cuerpo trazado, traza *corporalizada*. La traza es plenamente corpórea, pero no es un cuerpo:

Así como el cuerpo es un modo de la sustancia extensa sin ser él mismo sustancia, también la traza es una modificación del cuerpo sin ser ella misma un cuerpo, ni siquiera sutilísimo. La afección, en efecto, es tanto aquello que le sucede (incidit) al cuerpo, como el resultado de este acontecimiento, esto es, la traza que modifica el cuerpo, que lo incide [énfasis añadidos]. La traza es su resultado y testimonio, como un incunable inscripto en el cuerpo. Ella es un incorpóreo. (p. 37)

Los estoicos y los antiguos materialistas habían usado este término en su teoría del significado (*lekton*) para designar aquello que no se reduce a materia. En Spinoza, la incorporeidad de la traza queda situada en los límites mismos del cuerpo, pero no es una realidad diversa de la corpórea.

A diferencia de lo incorpóreo de los estoicos, la traza no es algo no-corpóreo, pues ella se explica enteramente en el atributo extensión. Para evitar equívocos sería más correcto escribir *in-corpóreo* [énfasis añadido], para indicar claramente que la traza se coloca siempre sobre o en el cuerpo, nunca más allá, mucho menos en el pensamiento. (p. 38)

Insistamos: pensamiento y extensión son dos modos paralelos de la expresión de una misma y única sustancia, llámesele *Dios* o *Naturaleza*¹. En consecuencia, las trazas son superficies y el cuerpo es, a la vez, actividad trazante (*motus*) y lugar de trazas (*situs*). Las prácticas del cuerpo individual dan cuenta de su *trazabilidad*, esto es, de su capacidad para trazar y ser trazado, para establecer su diferencia cinética con otros cuerpos, la cual viene siempre acompañada de su recíproco trazarse. Este recíproco trazarse implica, además de diferencia, juego de contactos y de separaciones, de inclusiones y de exclusiones,

1 El acto de expresar constituye y produce la realidad. Además, la hace pensable. Su ubicuidad es tal que Deleuze dedica su libro *Spinoza y el problema de expresión* a dilucidarla. Para muestra, un botón fundamental: “Dios se expresa por sí mismo ‘antes’ de expresarse en sus efectos; Dios se expresa constituyendo por sí la naturaleza naturante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada” (Deleuze, 1975, p. 10).

en la medida en que la traza es precisamente ese lugar del cuerpo que tiene lugar en otro cuerpo en lugar del que es. La traza, primer lugar de remisión, es el *aliquid* [énfasis añadido] que está en lugar de otra cosa, un estar-por hecho posible gracias a la separación y distancia existente entre cuerpo trazado y cuerpo trazante. (p. 38)

Repasemos: movimiento = modo infinito inmediato del atributo extensión; entendimiento = modo infinito inmediato del atributo pensamiento. Enfoquemos el movimiento:

es tanto aquello que distingue los cuerpos como lo que, mediante trazas, constituye la esencia in-corpórea de la remisión. Considerado desde el punto de vista del atributo del pensamiento, el movimiento es ... el aspecto sensible de la inferencia mental. En cuanto *lugar-teniente*, la traza es corporalmente lo que un cóncavo para un convexo, un adentro para un afuera, la presencia de una ausencia, y también, por ende, el presente de un pasado —y de un futuro— que modifica las prácticas de los cuerpos constituyéndolas. (p. 39)

Las trazas se distinguen entre sí en función de la categoría [movimiento vs. quietud] y de la categoría [rápido vs. lento]. Dinámica, estática, velocidad, equilibrio caracterizan estas entidades que son corpóreas sin ser cuerpos, ni siquiera sutilísimos. Estamos en condiciones de continuar nuestro avance retomando la fisura (separación, intervalo, intersticio, apertura, blanco, vacío) como espacio necesario para la experiencia de la traza, para el hacerse de la traza. Ese espacio que, en una física de lo pleno como la de Spinoza, es ocupado por los fluidos, indica que en todo cuerpo hay una corrosión que viene de otro; todo cuerpo es un entero que no llega a la plenitud de lo íntegro. La parte (lo finito) remite a otro mediante el cual es percibida. Nunca está dada como entera. El otro afecta y limita al uno. La distinción entre ambas partes es modal, no sustancial. Por tanto, toda traza implica una duración, aunque sea mínima. Es efecto e índice potencial de una acción repetida, repetitiva, es decir, de un hábito y hasta de una ley. Así como hay trazas duraderas, las hay efímeras; el caso es que la traza se imprime en la medida en que es, de algún modo, retenida. El cuerpo trazado retiene algo del cuerpo trazante. De ahí que, en el mundo ideal, todos los cuerpos pueden ser considerados duros, pues son más aptos para dejar trazas que para registrarlas. Mientras tanto, en el mundo real, son más o menos blandos, o sea, más o menos capaces de dejar y de registrar trazas. Asimismo, los cuerpos fluidos son menos aptos para registrar trazas,

dado que se prestan mejor a transmitir las plegándose a la acción de los otros cuerpos. ... Por lo tanto, la traza debe ser por esencia *destacable*, en los tres sentidos de su ser *relevante*, *perceptible* y *rastreadable*. Como modificación del cuerpo, debe poder incidir de manera relevante sobre sus prácticas; como efecto de una modificación, debe ser perceptible; y, en la medida en que produce efectos, debe poder ser rastreadable. ... El carácter esencialmente relacional de la traza es tal que ella no puede ser concebida como una realidad absolutamente cerrada sobre sí. Debe considerarse dicha condición en su dimensión *cósmica*. Esta, en efecto, no es más que el aspecto corpóreo de la total inteligibilidad de la sustancia; pertenece pues tanto a la física como a la cosmología.

La Ética enseña que no existe física si no existe también una cosmología, condiciones necesarias para fundar la antropología. (2020, pp. 44-45)

PLANO / SUPERFICIE

Para comprender lo que la traza esconde y revela, hay que detenerse en la noción de superficie (*planum*, superficies), la cual señala el límite entre el interior y el exterior del cuerpo. Estos dos términos no preexisten a la superficie. Solo en relación con ella, exterior e interior se determinan uno a otro. Las superficies son esos lugares en los que se resuelve la unión o separación de los cuerpos (entendiendo que son divisibles al infinito):

Las modificaciones debidas a la presión de los cuerpos circundantes, explica Spinoza, hacen que el cuerpo asuma cierta y determinada *forma*. Actuando repetidamente unos contra otros, son siempre los cuerpos exteriores los que concurren en la determinación de las *figuras* [énfasis añadido]. Sin embargo, la forma no es la figura. La forma es la unión (*unio*) según una determinada ley o relación que hace que ciertos cuerpos compongan un solo y mismo individuo. La figura del cuerpo está dada por cierta posición o situación (*situ*) de sus partes. Mientras que la forma es la norma de una relación, la figura es uno de los estados admitidos por la forma. (2020, p. 48)

PRIMERIDAD / SEGUNDIDAD / TERCERIDAD

Vinciguerra tiene el propósito de comparar a Spinoza con Peirce. Empero, aquí me permito recordar que Peirce enmarcó su constante esbozo de una semiótica, otro nombre para la lógica, en tres grandes categorías epistemológicas que llamó *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*; correspondientes, a grandes rasgos, a la cualidad, el hecho y la ley. Aunque Vinciguerra no lo explique, en este momento está hablando (y suponiendo) ese metalenguaje de Peirce (Peirce, 2012, pp. 287-327; Deladalle, 1996, pp. 83-91; Merrell, 1998, pp. 51-60). Todo parece indicar que la traza coincide con una cualidad primera que *puede ser* en las superficies de los cuerpos; la figura —a la que se sumarán la imagen y el signo— con-figura los hechos segundos que *son* sin prescindir de las trazas; y, por último, la forma es presentada como ley tercera que *podría ser* siempre y cuando se den las condiciones primeras y segundas, a las que, vía regulación, dará consistencia semiótica al generar normas, hábitos, convenciones, protocolos.

Ahora bien, Vinciguerra se vale del verbo *induere* ('vestirse de') para precisar la relación forma-figura. Afirma que la figura es cierto hábito de la forma, cierta constitución, cierto estar dispuesta la misma ("vestida-para", "habituada a la forma-de-superficie", dirían en la Escuela de París). La forma (terceridad), precisa de sus figuras (segundidad) que, a su vez, precisan de sus trazas (primeridad). La existencia, que en realidad es coexistencia entre cuerpos, confiere siempre a la forma una determinada figura, la

con-figura, la viste, la inviste, la reviste. Es lo que hacen los hechos con la ley y las cualidades con los hechos.

La figura, por ende, está en una relación que es simultáneamente interior a la forma y exterior a las figuras de los demás cuerpos. La figura, pues, es la forma modificada. Interpreta su ley volviendo sensible uno de sus aspectos. La forma de un cuerpo se expresa a través de todas las figuras que pueden revestir sus partes en el decurso de las variaciones permitidas por la ley que establece su unión. La forma admite todas las figuras comprendidas en su definición, esto es, todas aquellas aptas para conservar la unión del cuerpo. La figura es entonces una propiedad de la forma, y la forma no es más que la totalidad de figuras que le es dado revestir. Es la ley interna que permite rechazarlas y conjugarlas todas, concatenándolas unas a otras. En conclusión, es la potencia que permite pasar de una figura a otra conservándose siempre como la misma. (2020, p. 48)

No cabe, pues, engañarse con el verbo *induere*, pues la forma no es un soporte sobre el cual se pondrían las figuras. No hay equivalencia alguna entre forma-figuras, por un lado, y sustancia-accidentes, por otro. Spinoza no reconoce esa presunta equivalencia, más bien las figuras son hábitos inseparables de la forma. Si esta se separara de aquella, sencillamente desaparecería. En consecuencia, las figuras son *habitus*, indumentarias, vestidos, expresiones, modos de ser, de la forma, como respuesta a las afecciones. En suma, las figuras son, positivamente, plano de la expresión de las formas. Ojo a esto: la forma es positiva, afirmativa y la figura, en tanto determinación parcial de la misma, sería negativa, pero, en cuanto expresión de la misma, sería positiva. La *integra materia* “considerada como ilimitada, no puede tener ninguna figura y la figura solo puede tener lugar en los cuerpos finitos y limitados” (Epistolario, L, pp. 203-204, citado por Vinciguerra, 2020, p. 49).

A todo esto, las trazas son mediadoras, y las figuras, resultados de la trazabilidad de todo cuerpo. De ahí que las trazas devengan bisagras entre figuras, términos medios que articulan las figuras unas con otras. La figura está, pues, íntimamente relacionada con las superficies. Toda figura lo es en superficie. Es decir, en ese lugar de encuentro y separación, de traza, de los cuerpos. No pueden existir cuerpos sin figuras o superficies (hechos, *tokens*, diría Peirce) y no pueden existir figuras o superficies sin trazas (cualidades, *tones*, diría Peirce). A la vez, la forma es unión, legislación (leyes, *types*, diría Peirce), hace que muchas partes compongan un individuo. La forma une según una ley. La con-figuración de los cuerpos posiciona y sitúa sus partes unas en relación con otras.

DEFORMACIÓN / TRANSFIGURACIÓN

Sin duda, Lorenzo Vinciguerra, gran lector de Spinoza, brinda al lector estudioso conceptos esenciales para comprender un pensamiento que no había sido lo suficientemente iluminado en su aspecto semiótico. El punto de partida, ahora, es esa jerarquía entre forma, figura y traza. Veamos:

[Forma, ley que regula entre sí a todas las figuras que el cuerpo puede recubrir → figura, ley que regula entre sí a todas las trazas que una superficie puede revestir.]

En efecto, Vinciguerra constata que “en la medida en que la figura expresa un aspecto de la forma, la figura deforma la forma haciéndola variar en los límites de su potencia.” (p. 50).

En esa medida, la traza también hace variar a la figura y las relaciones entre los cuerpos.

La expresión de una forma pasa por las sucesivas deformaciones de sus figuras. La vida de una forma consiste en ... perseguir lo que le es compatible, evitar o defenderse de lo que podría transformarla. El cambio de forma es sancionado con la muerte. Existen así formas de vida que convienen más o menos a los individuos. (p. 50)

Las formas de vida virtuosas transfiguran la naturaleza del cuerpo favoreciendo el desarrollo de prácticas y relaciones que incrementen su potencia: “La ética spinoziana comprende una ética del cuerpo (*ars*)” (p. 51) orientada a la transfiguración de nuestras prácticas de vida, dirigiendo el sentido hacia una mayor alegría o potencia, en consonancia con el tope de cada cuerpo. Se trata de comprender la naturaleza que conviene a cada uno.

MODELOS DEL CUERPO

Spinoza renueva el modelo del cuerpo. Supera el modelo abstracto, “contranatural”, constituido por la triada: [*superficies* → *lineae* → *puncta*]; lo corrige y suplanta por el modelo concreto, natural, constituido por la triada: [*forma* → *figura* → *vestigia*]. Hecho esto, es posible “acceder a la correcta comprensión de la naturaleza misma como expresión infinita e indivisible de la esencia de Dios. Así como no se obtiene una línea sumando puntos, ni la duración con instantes, tampoco se obtiene un número adicionando ceros” (p. 51).

A la concepción del cuerpo como composición y adición de partes, Spinoza opone la imposibilidad del vacío en la naturaleza. En otras palabras, a la concepción que, mediante el modelo abstracto, confunde los entes de razón con los entes reales, Spinoza opone una concepción *sinequista* y no sustancialista de los cuerpos². Estos son modos de una extensión infinita e indivisible, de ninguna manera son agregados de partes separadas entre sí. Son, pues, una relación de unión, una junción, cuya ley es consistente

2 Al estudiar la ley general de la acción mental, Peirce profundiza la idea de continuidad: “La tendencia a considerar la continuidad, en el sentido en que la definiré, como una idea de primera importancia en la filosofía puede denominarse convenientemente *sinequismo*. El objeto principal del presente artículo es el de mostrar qué es el sinequismo, y a qué conduce” (2012, p. 358). El artículo al que hace referencia se titula “La ley de la mente”.

con otras leyes de otras partes del universo. En suma, son una forma del cuerpo, forma reguladora “de su padecer y actuar, tanto más autónomo y potente cuanto más depende de las solas leyes de su propia naturaleza” (p. 52).

LAS FIGURAS DE LA RAZÓN: O GEOMÉTRICAS

Una cosa es la idea del círculo, que implica única y exclusivamente el pensamiento, y otra cosa es el círculo, que implica el atributo extensión. Las figuras según la razón, aun cuando no existan, es decir, aun cuando no tengan centro ni circunferencia, si son concebidas correctamente, son verdaderas. Los trazados, los diseños, son auxilios que el cuerpo y la imaginación “portan consigo para que la razón pueda ejercitarse” (p. 55). Las trazas del entendimiento se atisban vía una analogía:

la figura geométrica es a sus propiedades lo que la forma del cuerpo es a sus figuras [énfasis añadido]. ¿En qué consiste lo común? ¿En qué consiste la diferencia? Naturalmente la figura geométrica es solo la expresión de un modo de pensar, mientras que el cuerpo posee una existencia real más allá de los actos de pensamiento que lo piensan. ... la esencia y las propiedades de las figuras geométricas están contenidas eternamente en la potencia del entendimiento humano; sin embargo, para que puedan incluirse efectivamente en la duración, deben figurarse de algún modo. En una palabra, deben ser demostradas. (p. 57)

Si eso no ocurriese, su norma de verdad quedaría oculta al género humano. Un teorema se adquiere cuando se demuestra en un cierto orden de signos. *El pensamiento, “atributo de la sustancia única, no tiene necesidad de la extensión para ser y ser concebido” (p. 57). Empero, sus modos, a saber, los pensamientos, se entienden en la duración con el auxilio de la imaginación, que ofrece “al entendimiento los signos indispensables para su expresión” (p. 57). Al modelo fisiológico cartesiano Spinoza opone*

*un modelo semiótico de alcance filosófico y cosmológico completamente diferente: incorpora la *varietas* de la naturaleza corpórea en su conjunto. Ya no se trata de imaginar una mecánica de los cuerpos, sino más bien de concebir la semiótica como parte constitutiva de la física, lo que convendría llamar una *semiofísica*. En efecto, sin *vestigia*, la distinción e individuación de los cuerpos no serían pensables. Cuerpo y traza existen por tanto *juntos*, puesto que todo cuerpo existe en cuanto es trazado. (p. 59)*

LA MEMORIA DEL CUERPO: CONCATENACIÓN DE MÁXIMAS

La forma existe siempre figurada / La figura existe siempre trazada / La forma no puede revestir todas sus figuras a la vez / Las concatena / Danza con ellas / Expresa su potencia articulando figuras una después de otra / Potencia del cuerpo: trazabilidad de sus figuras / Las trazas modifican las figuras del cuerpo, en consecuencia, intervienen en la forma / Verbo *induere*: hilo conductor / No hay causas interiores ni de la destrucción de una cosa ni de la muerte de un individuo, solo causas exteriores / Lo bueno:

conserva la proporción de movimiento y reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano / Lo malo: destruye esa proporción / Lo bueno: hace que la forma-cuerpo se conserve, que sea diversamente afectada de muchos modos y que pueda modificar de muchos modos los cuerpos exteriores / Lo malo: hace que el cuerpo humano revista otra forma, que sea incapaz de ser afectado de diversos modos y que sea destruido / Morir: cambiar de forma, ser transformado / La vida y la identidad de un cuerpo residen en la memoria que tiene de sus prácticas, en especial de aquellas que hacen que sea lo que es, que hacen que se dé su modo de ser (su *ethos*) / Cuando la memoria ya no es capaz de figurar, de trazar leyes de su forma, el cuerpo muere, su forma cambia / El cuerpo como práctica *es* memoria / Las afecciones del cuerpo humano son las trazas de *su* memoria, la cual concatena ideas y cosas exteriores al cuerpo / La memoria se efectúa en la mente según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano / El cuerpo es vivo porque es operante (*fabrica, fabricare, fabricari*) / La memoria constituye el cuerpo en profundidad, configura su forma merced a la producción de actitudes y de hábitos / (para catalizar estos enunciados: Vinciguerra, 2020, pp. 60-64).

RECUERDO Y OLVIDO

El olvido consagra las transformaciones del cuerpo. El acto de muerte confirma *ipso facto* el nacimiento de un nuevo cuerpo. Una relación se deshace, inmediatamente, otra se instaura. La muerte de una forma da vida a una nueva. Nacimiento y muerte son las dos caras de una misma realidad. (p. 64)

Este resumen de principios certifica la interfaz vida-muerte. Continúo el sobrevuelo de este párrafo, obviando diversos casos de las correlaciones de infancia y adultez, así como la desmitificación de la reminiscencia y transmigración de las almas, apunto directo a las conclusiones:

Se debe distinguir entre memoria y recuerdo y plantear la idea de que si no puede haber remembranza sin memoria, puede sin embargo haber memoria sin remembranza. El recuerdo hace reaparecer ciertas trazas; otras, sumergidas en la noche profunda y opaca del cuerpo, se han perdido para siempre el recuerdo. De modo que la remembranza es a la memoria lo que la conciencia es al deseo, que Spinoza define como por afecciones adquiridas o innatas. Si bien no puede haber memoria en ausencia de trazas, sin embargo, puede haber trazas y prácticas inmemoriales que el cuerpo hereda sin saberlo. (2020, p. 68)

La memoria no se define, pues, solo en función de un pasado. Este, junto con el presente y el futuro, no son presupuestos, sino productos de la memoria. Productos de sus concatenaciones. La lengua materna anida en el pasado sus propias trazas. La profundidad del cuerpo consiste

en las infinitas prácticas infinitamente elaboradas que se pierden en la prehistoria de su naturaleza, de las que Spinoza decía que sobrepasaban en perfección a todas las

producciones de las que el arte humano es capaz. El *ingenium* humano está en estrecha relación con la *fabrica* de su cuerpo [énfasis añadidos]. (2020, p. 69)

En efecto, hay prácticas que no se recuerdan, aunque la memoria lleva traza de ellas. Por esto, se convierten en figuras que constituyen al individuo, aunque este no lo sepa: “Caídas en el olvido eterno, integradas ya a su forma, como fusionadas en ella, no dejan de ser actuales y plasmar la vida de los cuerpos.” (2020, p. 69)

COSMOLOGÍA: TRAZABILIDAD GENERAL DEL UNIVERSO / ANTROPOLOGÍA: TRAZABILIDAD RESTRINGIDA DEL CUERPO HUMANO

Interesa retener que la lógica de la afección apunta a un horizonte cosmológico antes que a uno meramente antropológico. El cuerpo humano traza y se traza como práctica antes de ponerse a hablar la lengua materna. Y la memoria es ese modo como el cuerpo traza y es trazado. En sentido estricto, el cuerpo no olvida nada. Con la memoria nos escribimos e inscribimos en cuanto cuerpos en el mundo, damos profundidad espacio-temporal a nuestra experiencia. Esa práctica memorial e inmemorial concatena imágenes y signos. De ahí que Spinoza llama a la *imaginatio* “*cognitio ex signis*”. Pero esa impecable lógica de la afección-traza, en su definición de cuerpo, no tiene por qué ser demasiado humana, implica un inmenso campo de individuos que no se limita a la esfera humana y mira a otras realidades corpóreas:

en esta justa medida: *que los individuos estén lo suficientemente compuestos para verificar en su composición no la misma naturaleza, sino la misma relación, o sea, en el sentido físico del término, una cierta blandura relativa a una cierta fluidez. ... Una teoría de la trazabilidad restringida del cuerpo debe comprenderse en el marco de una teoría de la trazabilidad general de la extensión modificada en su modo infinito mediato, que Spinoza llama facies totius universi* [énfasis añadidos]. (2020, pp. 72-73)

Un “rostro” del universo que, en sus infinitas variaciones, siempre permanece igual. Ambas teorías constituyen los “ejes centrales de la semiofísica y de la cosmología spinoziana, el alfa y el omega de la afección” (p. 73). Hay, entonces, una *escritura cósmica*, natural, anterior (un dibujar como el de las nubes en el cielo), libre de prejuicios metafísicos y teológicos, “inmanente al hacerse de las cosas, concebida sin comienzo ni final, sin autor ni sujeto” (p. 73). Algo como una *cosmo-grafía*, principio natural de toda escritura, y de todo signo y significado. Adiós “gran arquitecto”, adiós “manuscrito infinito de un autor poseedor de su sentido”.

Traza e idea son la misma cosa en diferentes planos, a saber, el cuerpo y la mente. Traza (*vestigia*) es a cuerpo, exactamente, lo que idea (*perceptio*) es a mente. De ahí que

la forma mental más elemental de la experiencia del pensamiento es la sensación. El objeto de la sensación es una impresión (traza) de la cual la sensación, justamente, es la expresión mental. El binomio impresión/sensación viene a representar la unidad, pero

también la unión más simple (... *unio simplicissima*, haciendo eco a los *corpora simplicissima* de la física). (2020, p. 77)

A pesar de los cambios que lo afectan, subsiste una potencia del cuerpo para la esencia, pues, “en la medida en que las trazas son conservadas y duran, conllevan la afirmación de un *conatus* corpóreo” (p. 78). Sin trazas no habría imágenes:

Las trazas son la simple modificación del cuerpo blando mientras que la imagen se forma por reflexión de las partes de un cuerpo fluido sobre las trazas inscritas en el cuerpo blando. La imagen, estrictamente, es un rebote. La traza es la condición corpórea de ese rebote. La traza es aquel *aliquid stat pro aliquo* (algo en lugar de algo) cuya remisión está determinada por la imagen. ... Las imágenes *fin-gen* [énfasis añadido] ... la presencia (real o ficticia) del objeto exterior”. (p. 79)

Artificio y ficción son, así, “producto natural de la constitución real del cuerpo imaginante” (p. 79). Otra distinción entre traza e imagen es pertinente. La imagen es representativa, contempla la idea (o definición), es decir, el aspecto mental de la afección. Mientras que la traza, presencia aún indeterminada, es una referencia inscrita en el cuerpo, compete solo al aspecto corpóreo de la afección. La traza pasa el testimonio, la posta, el relevo, del sentido a las imágenes. Las interacciones traza-imagen convocan operaciones de implicación y de asociación. Finalmente, las trazas son

las condiciones necesarias, pero no suficientes, para la formación de las imágenes, mientras que de por sí bastan para señalar una diferencia entre naturalezas. Por lo tanto, es cierto, como parte de la filosofía contemporánea ha sugerido, que la traza es la manifestación sensible de la *diferencia*. Un cuerpo compuesto y complejo como el humano tiene necesidad no de una, sino de múltiples y diversas trazas relacionadas entre sí para poder producir imágenes. (p. 83)

La traza de los cuerpos es signo de una causalidad operante cuya potencia de inferencia, de implicación, la hace significativa y comunicable. Para toda mente finita la trazabilidad es “una expresión del régimen general de causalidad, prueba que, si el panteísmo spinoziano implica un pansiquismo, este a su vez implica un pansemiotismo. En el fondo, las imágenes solo son movimientos corpóreos” (p. 84).

No obstante, la simplicidad de las imágenes es solo aparente. Tras ella, “se oculta una miríada de trazas y figuras en el cuerpo afectado que determina su disposición receptiva. ... si el cuerpo no fuese el terreno de una trazabilidad abierta, jamás podría constituirse en lugar de receptividad y de reenvío” (p. 85).

Las imágenes no son, pues, elementos simples y discretos de la percepción. Son resultado de una síntesis. La afección es la bisagra que articula

el sistema de nexos causales y el de una semiótica general de la naturaleza, en su doble sentido de modificación de la sustancia —el cuerpo— y de modificación del cuerpo —la traza. Estos dos planos, el ontológico y el semiótico, son bien distintos, pero se determinan *juntos* [énfasis añadido]. (p. 85)

Al no poder existir uno sin otro, las trazas y el cuerpo determinan, a su vez, la potencia imaginativa de todo cuerpo. “En este contexto cosmológico debe entenderse la esencia del hombre, como constituida de modificaciones precisas de los atributos de Dios” (p. 85).

Las trazas, ante todo, indican, revelan:

Así como toda *mens* es la idea del cuerpo, toda traza es también un *index*. La indicación es la primera forma de la expresión. La indicación es doble dentro del mismo trazado, como las dos caras —interna y externa— de la traza. Ante todo, ella señala una diferencia (en eso es reveladora), pero al hacerlo indica sobre todo la constitución del cuerpo en el que está inscripta. Precisamente, este aspecto de la traza le permitirá volverse, según la interpretación, un indicio, un síntoma; un signo revelador de una complejión, de una enfermedad, de una causa, de una ley. (p. 86)

A partir de estas interacciones se confirma que la imaginación “no debe entenderse clásicamente como una facultad del alma, sino como la expresión de la potencia de los cuerpos en cuanto capaces de trazar y ser trazados” (p. 88).

SENTIDO / SIGNIFICADO / SEMIOSIS

Vinciguerra acentúa el carácter cósmico de la imaginación en Spinoza, tanto así que todos los fenómenos lingüísticos están “incluidos en el régimen general de la imaginación, entendida como lógica de signos” (p. 105). Las imágenes no se caracterizan por su soporte material (sensorial, fisiológico), sino por su naturaleza representativa:

El hecho de que no haya nada en común entre la imagen sonora de la palabra *pomum* y la imagen visiva del fruto a la que está unida no debe hacer olvidar ... que las imágenes tienen su modo de concatenarse unas con otras porque tienen al menos algo en común, el atributo ... *mínimum* (cosmo)lógico requerido para que una relación entre cosas y signos suceda. (p. 105)

Una imagen sonora, o de cualquier otro tipo, considerada en sí misma, no reviste ningún significado determinado: “Existe pues ... una forma de silencio, una nada de significado que envuelve toda palabra y signo. En realidad, *pomum* es ya de por sí un *sonus articulatus*” (p. 105); esto es resultado de una concatenación, de un desarrollo cinético particular compuesto por diversas disposiciones corporales. No existen, entonces, trazas que constituyan unidades de sentido anteriores a su concatenación. El sentido de esas unidades depende del proceso semiótico que las envuelve y comprende: “La cadena debe ser pensada antes (*prior*) que sus eslabones individuales” (p. 105). La relación de sentido precede a los *términos-significados-en-la-relación* (o bien, la relación es lógicamente anterior a los términos). *A posteriori* se pueden establecer unidades de sentido; es lo que hacen las gramáticas cuando construyen y norman socialmente su morfología y su sintaxis.

El caso es que el signo, en un mismo acto, liga emisión y recepción. Se forma en el hacer parecer, esto es, en el decir (enunciación) algo (predicación) a alguien (comunicación). La palabra, como voz articulada, significa algo para alguien que hace de intérprete y consume la comunicación. Esa participación del intérprete es un acto connatural al proceso semiótico. Ni quien hace de significante ni quien hace de intérprete son autores, sino actores del sentido. El intérprete, al concatenar imágenes que podrían no tener nada en común, desmitifica la idea de que haya signos o imágenes que puedan existir previamente a ese acto sintagmático. El significado de los signos puede ser estable o convenido; puede ser inestable o dudoso; puede estar en suspenso, no realizado, pero, en todos los casos, existe porque “algo o alguien asume el rol de intérprete. Aquello pues que actúa en su nombre no es exterior a la *semiosis*, sino parte de ella” (p. 109). Ahora bien, el alcance cósmico de esta teoría indica, en efecto, “que la interpretación no es una prerrogativa de los humanos. El intérprete, cualquiera sea, es una categoría semiótica de un proceso natural por el cual todo individuo, en cuanto afección, está atravesado y constituido” (p. 109).

El rol de intérprete, universal respecto a la función semiótica, “constituye el tercer polo que junto con el signo y el cuerpo exterior constituirían los tres elementos del proceso de la imaginación” (p. 109). En consecuencia,

todo acto significativo comporta un acto interpretativo, y aquello que revista el hábito de intérprete desempeñará el rol de interpretante del proceso semiótico, contribuyendo al mismo tiempo a orientarlo y determinarlo. Por interpretante se deberá entender la potencia interpretativa que todo individuo está necesariamente llamado a ejercer cuando algo es representado y significado por imágenes o signos. La presencia de los cuerpos exteriores y los significados de las imágenes de las cosas, reales o ficticias, son modificaciones que no pueden ser afirmadas sin el esfuerzo de aquello que es llevado a darles atención y sentido, y que al hacerlo se hace presente en el mundo y a sí mismo expresando una determinada potencia. (p. 109)

La mente no tiene el poder para suspender el curso de las imágenes; más bien, su propensión a pensar nutre sin cesar el sentido:

Lo que está presente lo está siempre en correlación con un intérprete para el cual dicha presencia asume uno u otro significado. En otros términos, no existe algo como una presencia pura, que sería la cosa misma en carne y hueso. Nada existe, al menos nada determinado, nada está presente sin el acto interpretativo de aquello que se presenta. (p. 109)

La categoría semiótica llamada *interpretante* encarna en un individuo que expresa la potencia de concatenación de su mente-cuerpo; sus correlatos, el objeto exterior (objeto dinámico para Peirce) y la imagen o signo (representamen para Peirce) constituyen, en Spinoza, los tres polos que realizan la *semiosis* de la imaginación. Una vez más, se superan los límites demasiado humanos de la teoría del lenguaje, pues de la *cognitio*

ex signis, esto es, de la capacidad de significar con su cuerpo-mente, no pueden ser excluidos el resto de seres vivientes: las prácticas semióticas de sentido están en toda la naturaleza:

La idea reenvía siempre a otras ideas. Las ideas, los significados, significan y prosiguen en la mente, así como las imágenes, afirmadas por ellas, o sea, los significantes, se concatenan en el cuerpo. ... significado y significante son en realidad una sola y misma cosa, a veces considerada bajo el atributo del pensamiento, a veces considerada bajo el atributo de la extensión. (p. 112)

Cada quien, en la naturaleza, regula cada cosa según su propio afecto, no arbitrariamente sino según “la necesidad de una concatenación que expresa más la complejión del intérprete que la naturaleza del cuerpo significado. ... El *conatus* imaginativo es un *conatus* interpretativo” (p. 114).

La semiótica general de la naturaleza no distingue entre el signo lingüístico y las trazas dejadas, por ejemplo, por un caballo en la arena. Son dos órdenes de sentido gobernados por una misma lógica cuyas premisas reposan en una física de las trazas. La cadena de remisiones semióticas se abre más y más: si cambia el intérprete, cambia el sentido, un soldado y un campesino entenderán, en sus respectivas circunstancias, distintas realidades a partir de las huellas del caballo en la arena; las remisiones de los signos son virtualmente infinitas. “Así como la causalidad es sin fin, tampoco el sentido tiene fin. Sencillamente porque este es parte de aquel” (mis cursivas) (p. 115). Esa remisión indefinida del significado se remonta a su causa inmanente, a saber, “el hábito (*consuetudo, habitus*) es decir, cierto apetito (*appetitus*) o deseo (*cupiditas*) del intérprete” (p. 116). No existe mundo sin intérprete. Lo que vale para un intérprete no vale para el otro, “cada uno (*unusquisque*)” asume

en el proceso semiótico la posición de interpretante concatenando las imágenes según una cierta práctica de vida. De modo que es posible decir que *el fin por el cual todo individuo imagina no es otro que el apetito o el deseo mismo. El hábito, como figura de una forma de vida, es el fin pragmático del sentido [énfasis añadido]. (p. 116)*

Ese individuo puede ser “un girasol que se orientará hacia el sol en virtud de determinadas trazas y de las concatenaciones que su cuerpo habitualmente efectúa” (p. 117) y también, en el ejemplo de las huellas del caballo en la arena, para la hormiga, esa traza será “el signo de un mayor esfuerzo al que su cuerpo deberá someterse para poder superar el obstáculo” (p. 118). Estas afirmaciones parecerán insólitas a quienes postulen que las imaginaciones humanas dependen de alguna facultad del alma libre y sustancial, sin pensar que, sencillamente, están determinadas por signos. El hombre no es una excepción en la naturaleza; no posee en exclusiva la facultad de significar. Spinoza combatió el prejuicio antropocéntrico y antropomórfico. Cualquier individuo que se cerciora de la relación blando/fluido entre las partes que lo componen,

seguramente de modo menos complejo y sofisticado que el humano, es naturaleza trazante y trazada.

Que el hombre sea mucho más apto que el girasol para afectar y ser afectado en un gran número de modos, así como para representarse de un cierto y determinado modo los cuerpos tanto exteriores como presentes para él, no hay sombra de duda; pero ello no quita nada al hecho de que él, no menos que el girasol, está absolutamente determinado a interpretar y concatenar las trazas que recibe. Trazas y signos, tanto para uno como para el otro, son significantes, aunque bajo modalidades diferentes, como diferentes sus naturalezas. ... Interpretar no es un acto facultativo, sino más bien necesario al proceso mismo del sentido. ... Es preciso reconocer que todo signo sucede con su interpretación y no antes que ella. (pp. 118-119)

Cada ser humano echa raíces en una lengua, en una cultura, en una forma de vida. Por eso,

conocer una lengua es algo más complejo que dominar una gramática. Significa un modo de sentir, de percibir, una manera de trazarse camino entre las personas y las cosas; significa un modo de habitar el mundo. Por otra parte, nunca se termina verdaderamente de conocer una lengua, de explorar su potencia, así como hacen la poesía y la literatura, que son sus máximas expresiones de vida. (p. 120)

Además, cada ser humano puede hablar más de una lengua, tener experiencias interculturales, transculturales, cambiar su forma de vida. En fin, el caso es que cada uno es signo de un mundo de sentido que lo informa y del cual es portador. Es signo de un *cuerpo histórico*. Su cuerpo es su síntesis; como tal, reviste un hábito de trazas de la cultura a la que pertenece y con la que se las ingenia para vivir: "Todo cuerpo en cuanto que afectado es sensible, en cuanto portador de trazas es significativo y en cuanto significativo es signo" (p. 120).

Si bien todo cuerpo puede ser considerado como un signo, eso no implica que la naturaleza del cuerpo se reduzca a la del signo. No es que todas las cosas sean indistintamente signos, sino que los objetos y las ideas de la imaginación sí lo son (aunque la imaginación suele ignorarlo, pues se limita a tomar al signo como la cosa misma vertiendo en ella sus deseos y pasiones). En efecto, la imaginación representa las cosas y se excluye en cuanto intérprete. No distingue el signo de la cosa, o de la causa. Imaginar es solo pasar de signo en signo. El signo

es una realidad intermedia, y no por ello segunda, ... no esconde otra realidad de la cual sería como un derivado, en suma, si se considera el signo como una realidad parcial, y sin embargo perfecta, se debe pues aceptar la idea de que lo que está "detrás" o "antes" que él... (p. 121)

...es otro signo. En el mundo semiótico podemos proclamar que "en el principio era la mediación". En consecuencia,

la imaginación es al signo lo que el entendimiento es a la causa. Así como el entendimiento (humano o divino) conoce en términos de causas, la imaginación (humana o

no) conoce en términos de signos. No obstante, si no existiera algún vínculo interno entre la causa y el signo, el entendimiento no podría ordenar la imaginación para que las cosas puedan ser expresadas mediante significados completos y adecuados. (p. 121)

Cuando las cosas dependen solo de la imaginación son signos, es decir, objetos de ideas inadecuadas. Eso quiere decir que

percibir o concebir completamente o adecuadamente alguna cosa, ... producir una definición genética de ella, significa conocerla *per causas*. De ahí porqué [sic] las cosas en cuanto objetos de ideas adecuadas son causas y ya no signos dependientes de la sola imaginación. (p. 121)

Los significados dicen más de lo que creemos ser que de lo que en verdad somos. Las cosas no tienen necesariamente los significados que les atribuimos. Postular lo contrario sería afirmar una realidad sustancial del hombre y hacer girar todo en torno a él; de paso, reduciría las formas a lo formado por el hombre. Los principios son claros: el cuerpo es un modo de la extensión y la mente un modo del pensamiento. Este último es un atributo que no se origina en (o con) el hombre, quien no afirma o niega algo de la cosa, sino que está incluido en la cosa, pero también está excedido por ella; esta afirma o niega, en el hombre y en los demás modos, algo de sí. Hay algo infinito en lo finito, de ahí que la imaginación nunca deja de imaginar.

Por cierto, las prácticas humanas revelan

un horizonte común de sentido sobre el que se apoya el sentido común o la razón, y un vivir común del cual el lenguaje es el índice natural. ... Nosotros significamos las cosas porque ellas nos significan. Somos significados todavía antes que significar (p. 123)

La total inteligibilidad de lo real hace que toda cosa sea significable y, por ende, significante. El pensamiento es expresión de la naturaleza; no se encuentra frente a ella como si ella fuese un objeto más.

Aquí detengo provisionalmente este recorrido en el que Vinciguerra interpreta ejemplarmente a Spinoza, y yo a duras penas interpreto a Vinciguerra (quedándome estrictamente con una línea de coherencia entre tantas otras posibles: a saber, la línea que sigue de modo parcial, y no sin cierto desorden, la física del sentido). Debo dejar en suspenso la cuestión de las imágenes comunes (o los universales) como germen de una noción más analítica de signo, la cuestión de la admiración y la cristalización como criterio que reorienta a la mente en sus modos de retener y conferir sentido a las imágenes, la cuestión de la imaginación como "arte de distribuir acentos, ordenar diferencias, poner de relieve e introducir valores" (p. 130). A partir de ahí, la cuestión de lo significativo, es decir, del signo como

resultado de un proceso de polarización y de mineralización que corresponde a un endurecimiento de la imagen. Más duro, más estable que la imagen de algún modo

siempre difusa y temblorosa, el signo logra dar cuerpo a un hábito, representar una ley. (p. 130)

Estas cuestiones, que conectan esa semiótica cósmica natural con las axiologías, las éticas y las estéticas humanas, quedan solo enunciadas. Por lo pronto, de esta física del sentido se deriva una visión ética caracterizada por el poder y la potencia. Las verdades eternas (o leyes naturales) son normas del poder, no reglas del deber: “Ir hasta el final de lo que se puede es la tarea propiamente ética” (Deleuze, 1975, p. 262). Entonces, el cuerpo, al extender su potencia tan lejos como puede, es el modelo de la Ética. Lo que alguien puede, equivale necesaria y constantemente, a su poder de ser afectado para unirse o separarse de su potencia de actuar. Quien se une a esa potencia conviene, compone relaciones, encuentra ayudantes complementarios, se colma de dicha para bien (al extremo de producir afecciones activas). Quien se separa de esa potencia desconviene, descompone relaciones, encuentra oponentes contrarios, se colma de tristeza para mal (al extremo de producir solo afecciones pasivas). En la naturaleza no hay oposición moral sino diferencia ética. El fuerte colma su poder de ser afectado de tal manera que su poder de actuar aumenta. El débil, separado de su potencia de actuar, deja que esta disminuya, y hasta desaparezca, sumiéndolo en la impotencia.

OBSERVACIONES FINALES

Spinoza, al liberar la expresión de toda subordinación respecto de una causa emanativa (neoplatonismo) o creadora (cristianismo), afirma la inmanencia como principio, como “vértigo filosófico, inseparable del concepto de expresión (doble inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión)”. (Deleuze, 1975, p. 175). Este gesto, que erradica toda trascendencia, será aprovechado por una pertinencia semiótica al rescatar y recuperar la inmanencia expresiva (o de contenidos expresivos) como categoría epistemológica y metodológica constitutiva. Por lo demás, la correlación lógica

[expresar : explicar :: contener : complicar]

permite desbrozar la paradoja de la expresión, intrínseca respecto a lo que se expresa (y despliega), múltiple respecto a lo expresado (y contenido).

Ahora bien, la semiótica tensiva también ha atisbado la centralidad del afecto en la generación del sentido. El afecto, contenido intenso, enfocado de modo simple como afección y de modo complejo como afectividad, se escinde del intelecto, expresión extensa. Esa escisión en la que el afecto rige, se denomina *tensividad*. Precisamente la intensidad afectiva rige a la extensidad inteligible (Zilberberg, 2006, 2018). Desde estos horizontes de la hipótesis tensiva, se produce una mutación total de las relaciones clásicas entre imaginación y entendimiento, o entre significación y expresión.

Por lo demás, la categoría [significante : significado], equiparada estructuralmente a la categoría [expresión : contenido], coloca al cuerpo sensible como membrana tercera que, en anverso (superficie) y en reverso (continente), media entre ambos y origina figuras-fisuras de superficie de la expresión y del contenido. Ahora bien, esta recensión nos ha recordado que somos significados antes de significar, modificados antes de modificar. En consecuencia, que no hay tabula rasa alguna, pues somos contenidos antes de contener y de expresar. Expresados antes de expresar y contener. En suma, somos signos antes de hacer signos.

En fin, estas categorías se organizan en estratos, y se erigen en condiciones de posibilidad de cualquier *semiosis*. Empero, la expresión, ubicua en Spinoza, marca un límite teológico natural a su semiótica. En efecto, al distinguir expresión y revelación, dispone de la primera para el contacto directo de la esencia de Dios y del entendimiento del hombre; y dispone de la segunda para todo lo impreso en superficies, es decir, para lo imperativo que opera por mandamiento y signo. Si bien eso no queda plenamente esclarecido por Vinciguerra, cabe atender a Deleuze, quien sí dedica un tratado al problema de la expresión en Spinoza (1975), y la presenta como un sistema de triadas. La básica: “La substancia se expresa, los atributos son expresiones, la esencia es expresada” (1975, p. 23)³. Llevada la mencionada triada, y la arquitectónica de ella derivada, a la pertinencia gramatical, y salvando las debidas distancias: el sujeto se enuncia, los predicados son enunciaciones y los objetos son enunciados. Este salto de expresión teológica natural a enunciación semiótica cultural encuentra un precedente neokantiano en la filosofía de las formas simbólicas; ahí, el “fenómeno de la expresión” resulta anterior a la distinción que hará la semiótica estructuralista entre plano de la expresión y plano del contenido (Cassirer citado por Zilberberg, 2006, pp. 60-63). Cabe indicar que la distinción entre expresión y revelación, a estas alturas superada a favor de la primera, ha integrado la expresión a toda praxis significativa y ha puesto en pie de igualdad al entendimiento y a la imaginación: esta ha dejado de ser mera despensa paralela de aquella y ambas son componentes respectivamente narrativo y figurativo de la significación. Estas audaces extrapolaciones redimensionan la expresión (cósmica) como enunciación (semiótica). O bien, la expresión expresante como expresión expresada.

3 Hay tres triadas de la substancia. La primera, de la substancia propiamente dicha: [substancia - atributos - esencia], expresa la necesidad de la substancia de poseer todos los atributos. La segunda, del absoluto, [perfecto - infinito - absoluto], expresa la necesidad de la substancia de existir absolutamente. La tercera, de la potencia, expresa la necesidad de la substancia existente de producir una infinitud de cosas: [potencia absoluta de existir –*ens realissimum* existente por sí– poder de ser afectada por una infinitud de modos]. (resumen de Deleuze, 1975, pp. 21-89).

Hay, también, tres triadas del modo. La primera, del modo propiamente dicho: [atributo - modo - modificación]. La segunda (o primera triada individual del modo): [esencia - relación característica - partes]. La tercera (o segunda triada individual del modo): [esencia - poder de ser afectado - afecciones que colman ese poder] (Deleuze, 1975, pp. 336-337). He aquí, *grosso modo*, desde la substancia única hacia sus modos, esa arquitectónica de las triadas.

En consecuencia, la redefinición de la *semiosis* como *mediación corporal*, que atribuye los estados de cosas al plano de la expresión y los estados de alma al plano del contenido, elaborada por Fontanille (2008, 2017), se ajusta a la tesis de Spinoza sobre las trazas como interfases entre movimientos y pensamientos, pero se distancia de ella en lo que concierne al lugar de la expresión. La semiótica de Spinoza, aun cuando su perspectiva sea genética y no generativa, está latente tanto en la concepción intensiva del afecto (Zilberberg) como en las conexiones de cuerpo y sentido (Fontanille). Ha sido tomada en cuenta, un tanto periféricamente, por Greimas y Fontanille, con el propósito metodológico de desentrañar algunos algoritmos y formas sintácticas pasionales (1994, pp. 91-95). A partir de sus elaboraciones, e inspirados en Spinoza, podemos diseñar al paso un apurado prolegómeno a una física semiótica: las tensiones fóricas, entendidas como vibraciones, mociones, pulsaciones, latidos de la carne, se trazan y son trazadas en cuerpos, actantes de significancias. Los cursos carnales (primeros), los decursos corporales (segundos) y los discursos de los sujetos (terceros) componen, y descomponen, sentidos y significaciones; en suma, significancias.

Finalmente, sabemos por Negri que

en 1968 Spinoza se convierte para Deleuze en el nombre, la trama y el símbolo de una revolución del deseo. ... Es un buen momento para salir del estructuralismo desarrollando una crítica radical al psicoanálisis. ... *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas* son los libros con los que Spinoza se convierte en un político revolucionario (Negri, 2021, p. 37).

Negri cree que Spinoza, a través de Deleuze y Guattari, ofrece una *caja de herramientas* para los anarquistas y revolucionarios de entonces. Se trata de que insurrección e institución, demanda de poder y transformación de la vida funcionen juntas merced a una “máquina abstracta”:

En esta figura confluyen la inmediatez del *conatus* y la dinámica totalizadora de la *cupiditas*, la materialidad corpórea del *appetitus* y la tensión del *amor*: modos pasionales que no diseñan procesos, sino que constituyen dispositivos y promueven la consistencia ontológica del avance de las pasiones. Porque la revolución no es solo continuidad ininterrumpida, es depósito de instituciones y desarrollo de libertad. (Negri, 2021, p. 40)

Qué lejos ha quedado todo eso en el devenir de muchos quienes, desde fines de los 60 hasta nuestros días, se han autoproclamado “revolucionarios”.

A efectos de esta pequeña recensión, la reflexión de Negri señala que Spinoza “sonaba” en el ambiente filosófico de la época, sus trozos dejaban trazas. Algunos semiotistas sintieron su presencia, pero no extrajeron de ella toda la fascinante deriva semiótica que recién nos entrega Vinciguerra, quien, no obstante su esfuerzo, queda en deuda con Peirce.

REFERENCIAS

- Castañares, W. (2014). *Historia del pensamiento semiótico. 1. La Antigüedad Grecolatina*. Editorial Trotta.
- Castañares, W. (2018). *Historia del pensamiento semiótico: 2. La Edad Media*. Editorial Trotta.
- Deely, J. (1990). *Basis of Semiotics*. Indiana University Press.
- Deladalle, G. (1996). *Leer a Peirce hoy*. Gedisa Editorial.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets Editores.
- Fontanille, J. (2008). *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*. Universidad de Lima.
- Fontanille, J. (2017). *Cuerpo y sentido*. Universidad de Lima.
- Greimas, A., & Fontanille, J. (1994). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. Siglo veintiuno editores / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Locke, J. (1992). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Merrell, F. (1998). *Introducción a la semiótica de C.S. Peirce*. Universidad del Zulia.
- Negri, A. (2021). *Spinoza ayer y hoy*. Cactus.
- Peirce, Ch. (2012). *Obra filosófica reunida (tomos I y II)*. Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, Ch. (1987). *Obra lógico-semiótica*. Taurus Comunicación.
- Quezada, O. (2002). *El concepto-signo natural en Ockham*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Trotta.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Alianza.
- Vinciguerra, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Cactus.
- Zilberberg, C. (2006). *Semiótica tensiva*. Universidad de Lima.
- Zilberberg, C. (2018). *Horizontes de la hipótesis tensiva*. Universidad de Lima.