

Giuseppe Zuccarino

Fisiologia fantastica. Bataille e Descartes

Nei primi anni Trenta del Seicento, René Descartes scrive un trattato sull'uomo (è l'ultima parte di *Le Monde ou Traité de la lumière*), ma rinuncia a pubblicarlo; l'opera apparirà postuma assai più tardi, nel 1664. L'autore vi descrive il funzionamento del corpo umano come se fosse quello di una macchina. Il cervello gli appare composto da un reticolo di tubicini, che convergono verso una ghiandola, dotata di notevole mobilità: si tratta del *conarium*, ossia l'epifisi o ghiandola pineale. Essa, secondo il filosofo, costituisce «la sede dell'immaginazione e del senso comune» (Descartes, 2012e, p. 851; trad. it. 1986, p. 124)¹. Dal *conarium* fuoriescono gli «spiriti animali», che trasmettono attraverso i nervi gli impulsi motori al corpo e nel contempo danno «all'anima l'occasione di sentire il movimento, la grandezza, la distanza, i colori, i suoni, gli odori, e altre simili qualità; e anche [...] il solleticamento, il dolore, la fame, la sete, la gioia, la tristezza e altre simili passioni» (*ibidem*). Quindi tutto il complesso sistema di interazioni fra psiche e corpo è regolato da una minuscola ghiandola.

Nel 1641, Descartes pubblica una delle sue opere principali, le *Meditazioni metafisiche*. Fra i vari temi in essa affrontati, c'è anche quello del modo in cui dev'essere concepito il rapporto fra l'anima e il corpo. Il filosofo li considera due entità essenzialmente differenti: il corpo, per sua natura, è sempre divisibile, mentre l'anima è indivisibile. Lo dimostra il fatto che se l'uomo viene mutilato, per esempio, di un braccio o di un piede, nessuna perdita ne risulta per l'anima. Questa, infatti, «non viene influenzata direttamente da tutte le parti del corpo, ma soltanto dal cervello, o forse anche solo da una sua parte molto piccola» (Descartes, 2012c, p. 331; trad. it. 2001, p. 285). Il

¹ Si avverte che i passi delle traduzioni italiane cui si rimanda vengono spesso citati con modifiche.

riferimento allusivo è alla ghiandola pineale, cui Descartes attribuisce la funzione di *trait d'union* fra anima e corpo. Anzi, quando comunica in forma privata ed epistolare, egli si spinge fino a sostenere che «questa ghiandola è la principale sede dell'anima, e il luogo in cui si producono tutti i nostri pensieri» (Lettera a Lazare Meyssonier del 29 gennaio 1640 in Descartes, 2012a, p. 1066; cfr. anche le missive a Marin Mersenne datate 1 aprile e 30 luglio 1640 in Descartes, 2012a, pp. 1070-1072 e 1077).

Ma se nelle *Meditazioni* a ciò si fa solo un vago accenno, la teoria viene poi sviluppata da Descartes nel suo ultimo trattato, *Les passions de l'âme*, edito nel 1649. Qui egli ribadisce con forza l'idea secondo cui «la parte del corpo in cui l'anima esercita direttamente le proprie funzioni non è affatto il cuore, e neanche tutto il cervello, ma soltanto la più interna delle sue parti, che è una certa piccolissima ghiandola, situata al centro della sua sostanza, e sospesa in modo tale al di sopra del condotto attraverso cui gli spiriti delle sue cavità anteriori comunicano con quelli della posteriore, che i minimi movimenti che sono in essa hanno molto potere nel modificare il corso di questi spiriti, e reciprocamente che i minimi cambiamenti che accadono al corso degli spiriti hanno molto potere nel modificare i movimenti di questa ghiandola» (Descartes, 2012d, pp. 710-711; trad. it. 2004, p. 163). La motivazione offerta da Descartes per giustificare l'attribuzione al *conarium* di un ruolo così importante appare bizzarra: poiché tutti gli organi dei nostri sensi sono doppi (occhi, orecchie, mani, ecc.), ci dev'essere nel cervello un punto nel quale le impressioni che provengono da tali organi si unificano, «prima di raggiungere l'anima, per non presentare ad essa due oggetti invece di uno. E si può facilmente capire che queste immagini o altre impressioni si riuniscano in questa ghiandola» (ivi, p. 711; trad. it. p. 165). In ogni caso, secondo il filosofo (che spiega ciò in dettaglio), sono i movimenti di tale ghiandola a originare tanto i moti corporei quanto le stesse passioni umane.

Se la teoria appare oggi improponibile sul piano scientifico, va ricordato che quasi subito le erano state mosse obiezioni. Così già nel 1669 il naturalista e anatomista danese Niels Stensen avanzava riserve di ordine fisiologico:

«Quanto a ciò che sostiene il Signor Descartes circa il fatto che la ghiandola può servire alle azioni [...], l'esperienza ci garantisce che essa ne è assolutamente incapace; infatti ci appare talmente circondata da tutte le parti del cervello, e talmente collegata da ogni lato con queste stesse parti, che non potreste imprimerle alcun movimento senza forzarla, e senza spezzare i legami che la tengono congiunta» (per Stensen: Obinu, 2004, p. 31; in generale, cfr. Stensen, 1669). Ancor più interessanti sono le critiche di natura filosofica che incontriamo in Spinoza. Quest'ultimo, dopo aver riassunto con precisione le varie asserzioni cartesiane riguardo al funzionamento della ghiandola pineale, commenta: «Certamente non posso meravigliarmi abbastanza del fatto che un filosofo, il quale aveva fermamente stabilito di non dedurre nulla se non ciò che percepisse chiaramente e distintamente, e che tante volte aveva ripreso gli Scolastici perché avevano voluto spiegare cose oscure per mezzo di qualità occulte, assuma un'ipotesi più occulta di qualunque qualità occulta. Che cosa intende, chiedo, per unione della mente e del corpo? Quale concetto chiaro e distinto egli ha di un pensiero, dico, strettamente unito a una certa particella di estensione? Vorrei davvero che avesse spiegato questa unione mediante la sua causa prossima. Ma egli aveva concepito la mente così distinta dal corpo da non poter assegnare nessuna causa singola né di questa unione né della mente stessa» (Spinoza, 2007, p. 1053)².

Dunque, con la teoria sulla ghiandola pineale, Descartes sembra essersi inoltrato su un binario morto. Tuttavia a riprendere le sue idee, trasfigurandole, sarà nel Novecento uno scrittore e pensatore molto eterodosso, Georges Bataille. Una delle sue prime pubblicazioni, *L'anus solaire*, è una plaquette di poche pagine, impreziosita da puntesecche di André Masson, e appare nel 1931 (la stesura del testo, però, risale al 1927) (cfr. le note informative in Bataille 1970-1988a, p. 644). Il titolo, che accosta in maniera provocatoria un corpo celeste luminoso e un orificio corporeo di solito considerato poco nobile, viene

² Del resto, Spinoza condivide le argomentazioni scientifiche di Stensen. Nell'*Etica* leggiamo: «Tale ghiandola non si trova situata nel mezzo del cervello in modo da poter essere fatta girare intorno tanto facilmente e in tanti modi» (Spinoza, 2007, p. 1054).

in parte chiarito dalla frase stampata sul prospetto di sottoscrizione: «Se si teme l'abbagliamento al punto da non aver mai *visto* (in piena estate e col volto rosso bagnato di sudore) che il sole era scoraggiante e rosa come un glande, aperto e urinante come un meato, è forse *inutile* aprire ancora, in mezzo alla natura, occhi carichi di interrogativi» (*ibidem*).

L'intero opuscolo è composto da una serie di frammenti, dai quali ci limiteremo a prelevare – per un motivo che diverrà chiaro fra poco – dei riferimenti al tema del sole. Secondo Bataille, «il mondo è puramente parodico» (Bataille, 1970-1988b, p. 81; trad. it. 1993, p. 11), cosa che giustifica l'accostamento tra i più diversi dati di realtà; inoltre, «la *copula* dei vocaboli non è meno stimolante di quella dei corpi. E quando esclamo: IO SONO IL SOLE, ne risulta un'erezione integrale» (*ibidem*). L'esistenza umana nel suo complesso è descrivibile come un'alternanza di elevazioni e cadute: «Un uomo si alza bruscamente come uno spettro su una bara e si abbatte allo stesso modo. Si rialza qualche ora dopo, poi si abbatte di nuovo, e così di seguito ogni giorno: questo grande coito con l'atmosfera celeste è regolato dalla rotazione terrestre di fronte al sole» (ivi, p. 83; trad. it. p. 14). Benché la nostra vita dipenda dall'astro che la rende possibile, nondimeno quest'ultimo si sottrae alla vista: «Gli occhi umani non sopportano né il sole, né il coito, né il cadavere, né l'oscurità» (ivi, p. 85; trad. it. p. 16). Chi prova a osservare il sole, si ritrova con un volto rosso e osceno: «Io non temo di affermare che il mio viso è uno scandalo e che le mie passioni non sono espresse che dal GESUVIO» (*ibidem*). Il neologismo *Jésuve* fonde in un unico vocabolo il nome di Gesù e quello del Vesuvio, vulcano capace, con le sue eruzioni, di seminare la morte. Il Gesuvio, inteso come «immonda parodia del sole torrido e accecante» (ivi, p. 86; trad. it. p. 17), risulta dunque paragonabile a un ano solare.

La plaquette che abbiamo brevemente evocato trova il suo prolungamento in un'ampia serie di appunti presi da Bataille in vista di un altro testo, che avrebbe dovuto intitolarsi *L'œil pinéal*. (Bataille, 1970-1988c, pp. 11-47; trad. it. 1993, pp. 19-71) Di esso ci rimangono varie stesure (di datazione incerta ma probabilmente situabili verso il 1930), che sono rimaste inedite

durante la vita dell'autore. In una di esse, Bataille si richiama in maniera retrospettiva a un'idea che aveva avuto nel 1927, quando scriveva *L'anus solaire*, ossia quella che la ghiandola pineale, situata al centro del cervello, sia in realtà un occhio. «A quell'epoca, non esitavo a pensare seriamente alla possibilità che quest'occhio straordinario finisse davvero col farsi strada attraverso la parete ossea del cranio, perché credevo necessario che, dopo un lungo periodo di servilità, gli esseri umani avessero un occhio speciale per il sole (mentre i due occhi che stanno nelle orbite se ne distolgono con una specie di ostinazione stupida)» (ivi, p. 15; trad. it. pp. 23-24). All'autore, l'idea sembra in parte sostenibile con argomentazioni di tipo antropologico. L'essere umano, infatti, è caratterizzato dalla faticosa conquista della posizione verticale, durante la fase dell'ominizzazione che va dal *Pitecanthropus erectus* fino all'*Homo sapiens*. «La sommità della testa è divenuta – psicologicamente – il centro terminale del nuovo equilibrio. Tutto ciò che nell'ossatura era contrario agli impulsi verticali dell'essere umano, come le sporgenze delle orbite e delle mascelle (ricordo del disordine e degli impulsi della scimmia, ancora per metà orizzontali), è quasi interamente scomparso» (ivi, pp. 17-18; trad. it. p. 27). Quindi si può sempre pensare che tale processo di verticalizzazione non sia ancora giunto a compimento.

Bataille è ben consapevole del fatto che la sua teoria non potrà trovare accoglienza nell'ambito dell'antropologia scientifica, ma per l'appunto propone di abbandonare quest'ultima a favore di qualcosa di diverso, ossia un'«antropologia mitologica» (ivi, p. 21; trad. it. p. 33). Essa non ignorerà i dati forniti dagli studi scientifici, ma ne terrà conto col preciso scopo di andare oltre. Se infatti la si assecdasse nel suo «compito di dissipare e annientare i fantasmi mitologici, nulla potrebbe impedire alla scienza di svuotare ciecamente l'universo del suo contenuto umano» (ivi, p. 23; trad. it. p. 36). Nel caso specifico Bataille, con la sua singolare ipotesi, evade in maniera intenzionale dall'antropologia comunemente intesa: «L'occhio che è posto in mezzo e in cima al cranio, e che si apre sul sole incandescente per contemplarlo in una sinistra solitudine, non è un prodotto dell'intelletto, bensì un'esistenza

immediata» (ivi, p. 25; trad. it. p. 38). Del resto, i testi che stiamo commentando non nascondono il loro carattere anche letterario, reso manifesto dall'insistente presenza di immagini per un verso liriche, per l'altro provocatorie (perché di tipo erotico o escrementizio). Ma proprio l'instabilità dei piani di discorso è una caratteristica tipica della scrittura dell'autore.

Sul piano scientifico, la localizzazione dell'epifisi immaginata da Bataille, così come la sua possibile funzione oculare, sono irrealistiche, benché egli le affermi senza esitazioni: «Ogni uomo possiede alla sommità del cranio una ghiandola conosciuta sotto il nome di occhio pineale, che presenta in effetti i caratteri di un occhio embrionale» (ivi, p. 37; trad. it. p. 56). Ma il ricorso a tale immagine ha lo scopo di esemplificare la volontà di distruggere ogni tipo di certezza acquisita, rendendo così percepibile la vera destinazione della nostra specie, che consiste nella «liberazione dell'uomo che accede, sulla superficie di un globo, a una soffocante assenza di limiti» (ivi, p. 26; trad. it. p. 41). Ciò viene espresso da Bataille in termini quasi poetici, quando asserisce che «se l'occhio pineale raddoppiasse verticalmente la visione normale (diretta orizzontalmente) – l'uomo potrebbe essere assimilato all'aquila degli Antichi, che, secondo la tradizione, fissava il sole in faccia» (ivi, p. 38; trad. it. p. 59).

Non è dunque un caso se egli inserisce in una delle sue opere più rilevanti sul piano teorico, *L'expérience intérieure*, edita nel 1943, alcune pagine datate 1934 che riprendono in breve quel sistema di immagini: «Quando dolcemente sollecito, nel cuore stesso dell'angoscia, una strana assurdità, un occhio si apre alla sommità, nel mezzo del mio cranio» (Bataille, 1970-1988d, p. 92; trad. it. 1978, p. 130). Ma stavolta l'intento filosofico è dichiarato: «È solo per mezzo di una rappresentazione morbosa – un occhio che si apre in cima alla mia testa – nel luogo stesso in cui la metafisica ingenua situava la sede dell'anima – che l'essere umano, dimenticato sulla Terra (quale oggi io mi rivelo a me stesso, caduto, senza speranza, nell'oblio), accede di colpo alla straziante caduta nel vuoto del cielo» (ivi, p. 93; trad. it. p. 131).

In *L'expérience intérieure*, del resto, possiamo trovare un esplicito confronto con Descartes, confronto che verte non sul ruolo che va assegnato alla ghiandola pineale, bensì su un problema assai più ampio, quello del metodo da seguire nel pensiero. Ricordiamo che, negli anni Quaranta, Bataille si sta cimentando in un tentativo di esperienza (in senso lato) mistica, senza però alcuna protezione di tipo dogmatico o confessionale. Le pagine dedicate a Descartes esordiscono citando una lettera nella quale il filosofo seicentesco, in riferimento alla quarta parte del *Discours de la Méthode*, precisa: «Soffermandosi piuttosto a lungo su questa meditazione, si acquisisce a poco a poco una conoscenza chiarissima, e per così dire intuitiva, della natura intellettuale in generale, l'idea della quale, considerata senza limitazione, è quella che ci rappresenta Dio e, limitata, è quella di un angelo o di un'anima umana» (lettera del marzo 1937, diretta forse a Jean de Silhon, in Descartes, 2012a, p. 962; per la quarta parte del *Discours*, cfr. Descartes, 2012b, pp. 147-153; trad. it. 2002, pp. 147-165). Bataille giudica apprezzabile il ricorso all'intuizione, mentre critica ogni procedimento teorico che si fondi sulla «conoscenza discorsiva» (Bataille, 1970-1988d, p. 124; trad. it. 1978, p. 169). Il fatto che sia proprio tale tipo di conoscenza ad aver consentito a Descartes di elaborare il progetto di una scienza universale, non soltanto non merita elogi, ma va considerato come un tradimento rispetto all'intuizione: «La questione così introdotta riguarda il *valore* della conoscenza ragionata. Se essa è estranea all'intuizione iniziale, ciò è un segno e una caratteristica dell'uomo che agisce. Ma dal punto di vista dell'intelligibilità dell'essere? Non ha più senso» (*ibidem*; trad. it. p. 170).

Per Bataille, qualunque costruzione razionalistica è destinata a infrangersi contro ostacoli inevitabili. Dunque il progetto di una scienza universale, di cui Descartes andava fiero, è da ritenersi vano, perché «l'esistenza del mondo non può, in alcun modo, cessare di essere inintelligibile. Nessuna spiegazione delle scienze (né, più in generale, della conoscenza discorsiva) potrebbe porvi rimedio» (*ibidem*; trad. it. p. 170). Come si vede, Bataille non pensa più di poter utilizzare i dati offerti dalla scienza ai fini di

un'antropologia mitologica che, trasformandoli, riesca a mantenerli in contatto con l'esperienza emozionale umana, bensì contrappone drasticamente al sapere scientifico un non-sapere. Il fatto che la scienza abbia consentito di risolvere diversi problemi può essere ammesso, ma resta da stabilire se «l'infinito bisogno di sapere implicito nell'intuizione iniziale di Descartes potrebbe essere soddisfatto» (ivi, p. 125; trad. it. p. 170). Per Bataille, evidentemente, la risposta al quesito è negativa.

Tutto ciò vale anche riguardo a quella conoscenza di Dio che, agli occhi del filosofo seicentesco, era accessibile, anzi chiarissima. Tale sicurezza non dipendeva dall'intuizione, ma era in stretto rapporto col progetto di una scienza universale: «Senza l'attività legata al *progetto*, Descartes non avrebbe potuto mantenere una certezza profonda, che va persa non appena si smette di essere invasati dal *progetto*» (*ibidem*; trad. it. p. 171). Descartes era talmente infervorato nell'attività da non potersi rappresentare l'esistenza divina in uno stato di totale inoperosità. Secondo Bataille, invece, se in Dio vi fosse un sapere, esso avrebbe quale oggetto Dio stesso, quindi sarebbe incomprendibile e incomunicabile per l'uomo, specie nei modi della conoscenza discorsiva. Ma quand'anche l'uomo si sforzasse di riferirsi alla conoscenza che Dio ha di se stesso in termini negativi, dunque alla maniera della teologia apofatica, cadrebbe in un autoinganno: «Si abusa così di se stessi, si passa da un piano all'altro: soffocazione, silenzio, dipendono dall'esperienza e non dal discorso» (ivi, p. 126; trad. it. p. 172). Bataille dichiara di non sapere se Dio esista oppure no, ma – qualora esistesse – pensare che il sapere di sé gli procuri soddisfazione sarebbe comunque una visione di tipo antropomorfo, inadeguata all'inconoscibile. È appena il caso di ricordare che *L'expérience intérieure* costituisce il primo di un ciclo di tre volumi che (rovesciando il titolo di una delle maggiori opere della tradizione cristiana) prende il nome di *La Somme athéologique*.

Bataille mostra dunque di non poter condividere, di Descartes, né il metodo epistemologico enunciato nel *Discours*, né la teologia che a esso è strettamente connessa. Lo scrittore e pensatore novecentesco ha ormai

rinunciato alle certezze, tranne quelle di tipo negativo. E tuttavia anche le sue idee si prestano a essere compendiate in un libro, anzi in poche frasi, non certo prive di chiarezza: «La vita si perderà nella morte, i fiumi nel mare e il noto nell'ignoto. La conoscenza è l'accesso all'ignoto. Il non-senso è l'esito di ogni possibile senso» (ivi, p. 119; trad. it. p. 163).

Bibliografia

Bataille, G. (1970-1988a). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.

Id. (1970-1988b). *L'anus solaire*, in Id., (1970-1988a), I. (trad. it. [1993] *L'ano solare*. Milano: ES).

Id. (1970-1988c). *Dossier de l'œil pinéal*, in Id. (1970-1988a), II. (trad. it. [1993] *Dossier dell'occhio pineale*, in Id., *L'ano solare*. Milano: ES).

Id. (1970-1988d). *L'expérience intérieure*, in Id., (1970-1988a), V. (trad. it. [1978] *L'esperienza interiore*. Bari: Dedalo).

Descartes, R. (2012a). *Œuvres et Lettres* [1953]. Paris: Gallimard.

Id. (2012b). *Discours de la Méthode*, in Id. (2012a). (trad. it. [2002] *Discorso sul metodo*. Milano: Bompiani, pp. 147-165).

Id. (2012c). *Méditations*, in Id. (2012a). (trad. it. [2001] *Meditazioni metafisiche*. Milano: Bompiani).

Id. (2012d). *Les passions de l'âme*, in Id. (2012a). (trad. it. [2004] *Le passioni dell'anima*. Milano: Bompiani).

Id. (2012e). *Traité de l'homme*, in Id. (2012a). (trad. it. [1986] *L'Uomo*, in Id., *Opere*. Milano: Mondadori).

Obinu, S. (2004). *Descartes e il teatro delle passioni*, in Id., *Cartesio, Le passioni dell'anima*, Milano: Bompiani.

Spinoza, B. (2007). *Etica*, in Id., *Opere*. Milano: Mondadori.

Stensen, N. (1969). *Discours de Monsieur Sténon sur l'anatomie du cerveau*. Paris: Robert de Niville.