



PRIN 2010-2011
Unità di Ricerca PRIN-ILIESI

Il problema anima-corpo alla luce dell'etica
tra Rinascimento e Settecento: testi • lessico • fonti • censure

Attività 2015-2016

Consiglio Nazionale delle Ricerche
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
<http://prin.iliesi.cnr.it>

La relazione di Simone Guidi, *Marin Cureau de La Chambre: istinto, immaginazione, innatismo* è stata presentata al Seminario di studio organizzato dall'ILIESI e tenutosi nella sede del Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma (Roma, Villa Mirafiori, 16 dicembre 2015). ©ILIESI-CNR

SIMONE GUIDI

MARIN CUREAU DE LA CHAMBRE:
ISTINTO, IMMAGINAZIONE, INNATISMO

I. UN FILOSOFO TRA DUE MONDI

Marin Cureau de La Chambre¹ è quel tipo di autore ignoto al grande pubblico che spesso resta misconosciuto anche agli specialisti. Ciò nonostante la figura di questo *physicien* e *çavant* francese nato a Saint-Jean-d'Assé, nel 1594, e morto a Parigi nel 1669, sia degna di essere considerata per diversi motivi, e innanzitutto per la sua rilevante biografia intellettuale. Tra i massimi medici e fisiognomici della Francia del Seicento, dal 1634 Cureau diviene medico personale del cancelliere Pierre Séguier, poi medico personale di Luigi XIV; è inoltre socio dell'*Académie française* voluta da Richelieu nel 1635 e tra i fondatori, nel 1666, dell'*Académie des sciences*.²

La produzione di Cureau, piuttosto ampia, si innesta così in un plesso di primo piano del panorama culturale dell'epoca barocca. Essa comprende in particolare i quattro volumi de *Les Caractères des passions*,³ un ambizioso trattato sul *L'Art de connaître les hommes* e il *Système de l'âme*.⁴ Opere, queste, che hanno goduto di un notevole successo già mentre Cureau era in vita, come attestano le molte edizioni dell'*Art de connaître les hommes*, tra cui anche alcune traduzioni italiane⁵ e spagnole.⁶

Tra i motivi per approfondire il percorso intellettuale di La Chambre c'è poi il suo *milieu* culturale. Come conseguenza della sua collocazione, Cureau frequenta molti rilevanti personaggi del suo tempo,⁷ tra cui va in particolare segnalato il nome di René Descartes.

¹ Su La Chambre si veda in part. I. FÖRSTER, *Marin Cureau de la Chambre 1594-1675. Ein Betrag zur Geschichte der psychomoralischen Literatur in Frankreich*, Wrocław, Breslau Priebatsch, 1936; S. DIAMOND, *Marin Cureau de La Chambre*, «Journal of History of Behavioural Sciences», IV, 1968, 1, pp. 40-54; M.T. MARCIALIS, *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*. Cagliari, STEF, 1982; A. DARMON, *Les corps immatériels. Esprits et images dans l'oeuvre de Marin Cureau de La Chambre*, Paris, Vrin, 1985; D. STURDY, *Science and Social Status. The Members of the Académie des Sciences 1666-1750*, Woodbridge, The Boydell Press, 1995; S. BURGIO, *Marin Cureau de La Chambre, o dell'agire efrastico, Introduzione a I Caractères de l'amour (1640) di Marin Cureau de La Chambre*, a cura di S. BURGIO, Soveria Mannelli, Rubettino, 2005; M. WILD, *Marin Cureau de la Chambre on the natural cognition of the vegetative soul: an early modern theory of instinct*, «Vivarium», ILVI, 2008, 3, pp. 443-461; E. SCRIBANO, *Introduzione a M. Cureau de La Chambre, Quale sia la conoscenza degli animali e fin dove possa estendersi*, Firenze, Felici Editore, 2010; M. EDWARDS, *Marin Cureau de la Chambre and Pierre Chanet on Time and the Passions of the Soul*, «History of European Ideas», XXXVIII, 2012, 2, pp. 200-217.

² Ci muoviamo qui utilizzando i *Repères biographiques* ricostruiti da A. DARMON, *Les corps immatériels*, cit., pp. 5-16.

³ Di cui leggiamo e citiamo il secondo volume nell'edizione M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Caractères des passions corageuses*, Paris, Jacques D'Allin, 1663, nel quale è contenuto anche il trattatello *Quelle est la connoissance des animaux: et jusqu'où elle peut aller*, inserito anche come appendice di ID., *Traité de la connoissance des animaux, où tout ce qui a testé dict pour et contre le raisonnement des bestes est examiné*, Paris, Pierre Rocolet, 1648.

⁴ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Le Système de l'ame*, Paris, Jacques D'Allin, 1664, che leggiamo e citiamo dall'edizione moderna Paris, Fayard, 2004.

⁵ Ad esempio l'edizione italiana dei *Caractères* (pubblicata col titolo *Li caratteri de le passioni*), stampata a Venezia, presso Paolo Baglioni, nel 1673-74 nella traduzione di N. Salengio, o quella dell'*Art de connaître les hommes*, pubblicata con titolo *L'arte di conoscere gli uomini*, nel 1700 a Venezia, presso Alvise Pavino.

⁶ Ci riferiamo all'edizione castellana dei *Caractères*, dal titolo *Caracteres de las pasiones humanas y arte de conocer el hombre*, tradotta da S. De Ucedo e pubblicata a Milano per l'editore Guisolsi.

⁷ Risulta interessante, a questo proposito, l'epistolario raccolto e pubblicato dal figlio P. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Recueil des espistres, lettres et prefaces de Monsieur de La Chambre*, Paris, Claude Barbin, 1664.

Nell'epistolario cartesiano i riferimenti a La Chambre e alle sue opere si contano nel numero di sette, cinque relativi ai *Caractères* e due relativi alla prima opera di Cureau, le *Nouvelles pensées sur les causes de la lumière, du débordement du Nil et de l'amour d'inclination* (1634)⁸. La prima menzione risale al dicembre 1637,⁹ quando Descartes chiede a Mersenne di inviargli «avec quelque balles de merchandise», il «Livre de la Lumière» di Cureau. Ma sono poi proprio i *Caractères* a ricorrere più volte nelle lettere cartesiane, le quali registrano un vero e proprio andirivieni dei vari volumi dell'opera,¹⁰ che dopo una serie di peripezie e essere finiti tra «des hardes d'Armée» di Huygens¹¹, vengono spediti da quest'ultimo a Descartes. Il cui giudizio, se confermato che il «livre de M. de la N.» a cui accenna una lettera del gennaio 1641 fosse proprio quello di Cureau, non sarebbe lusinghiero: Descartes sostiene infatti di averlo abbandonato dopo poche ore, poiché non conteneva «que de paroles».¹²

È tuttavia da una lettera scritta da Descartes a Picot¹³ a meno di un mese dalla sua morte, epistola perduta ma riportata in forma di resoconto da Baillet, che si evincono gli stretti rapporti intercorsi tra Descartes La Chambre successivi al 1644. Qui si parla infatti di un «tel degré de familiarité, qu'is s'écrivaient assez fréquemment», fino al punto che Descartes avrebbe chiesto a Cureau di distribuire tra i loro amici in comune delle copie dei suoi libri. Frequentazione significativa, quest'ultima, dato che Descartes l'avrebbe stretta e rafforzata proprio negli anni in cui la sua ricerca converge pienamente con quella di La Chambre sul tema delle passioni.

Un'altra interessante conoscenza certa di Cureau è Tommaso Campanella. La Chambre dà prova di avere una diretta conoscenza con il filosofo italiano nell'ormai tardo *Discours sur les causes du débordement du Nil*, del 1665¹⁴ (l'opera più tarda di Cureau), dove tuttavia pubblica un giudizio dello Stilese, in latino, sulle tesi esposte, nel 1634, nelle *Nouvelles pensée*.¹⁵ È possibile che questa menzione sia un tentativo di accreditare le sue tesi avvalorandole con il giudizio di un autore ancora molto fortunato nella Francia del tempo;¹⁶ ed è altrettanto possibile che Cureau sia entrato in contatto con Campanella almeno fin dall'epoca della pubblicazione della sua prima opera.

Nonostante una produzione e una collocazione di rilievo, l'opera di Cureau è nota principalmente per il dibattito intrattenuto con Chanet a proposito dell'intelligenza e del linguaggio animale.¹⁷ Ciò nonostante il complesso delle tesi di Cureau in cui la sua posizione

⁸ Che leggiamo e citiamo da M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Nouvelles pensées sur les causes de la lumière, du débordement du Nil et de l'amour d'inclination*, Paris, Pierre Rocolet, 1634.

⁹ *A Mersenne, fine dicembre 1637*, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005 (d'ora in poi indicato con la sigla BTL seguita dal numero di pagina), p. 479.

¹⁰ *A Mersenne, 11 giugno 1640*, BTL, 1203; *A Mersenne, 15 settembre 1640*, BTL, 1279; *A Mersenne, 28 ottobre 1640*, BTL, p. 1303.

¹¹ *Huygens a Descartes, 28 ottobre 1640*, BTL, p. 1319.

¹² *A Mersenne, 28 gennaio 1641*, BTL, p. 1393.

¹³ *Descartes a Picot, 15 gennaio 1650*, BTL, p. 2803.

¹⁴ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Discours sur les causes du débordement du Nil*, Paris, Edme Martin, 1665, pp. 199-212.

¹⁵ Campanella aveva affrontato la tesi di Cureau nel 1636, ovvero nei primi anni del suo soggiorno parigino, approfondendo la questione dello straripamento del Nilo nell'*Appendice* alla ventesima *Quaestio physiologica*. Cfr. A. DE VINCI, *Postille del giovane Campanella*, in *Laboratorio Campanella. Biografia, Contesti, Iniziative in corso. Atti del Convegno della Fondazione Camillo Caetani. Roma, 19-20 ottobre 2006*, a cura di G. Ernst, C. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp. 60-61; G. ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2010², p. 230.

¹⁶ Sugli anni francesi di Campanella si veda nuovamente G. ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, cit., pp. 229-251.

¹⁷ Sul dibattito tra i due si veda in part. H. CHARDON, *L'instinct object d'une controverse à l'époque de Descartes: Pierre Chanet et Marin Cureau de La Chambre*, «Histoire et Nature», VIII, 1976, pp. 3-20; A. DARMON, *Les corps*

in proposito si inquadra, meriti di essere approfondita e discussa nella sua peculiarità. La Chambre recepisce infatti, seppur all'interno di un paradigma ormai in decadenza, le novità scientifiche del suo tempo, e per questo costituisce un esemplare di 'eroe dei due mondi', capace di tenere insieme quello che resta dell'impostazione ilemorfica con quella 'meccanizzazione' delle funzioni biologiche del vivente che nel frattempo è compiuta dai suoi contemporanei.

Un intrico, quello del pensiero di Cureau, che nelle pagine che seguono vorremmo parzialmente ricostruire e dipanare, mettendo in evidenza quale significato assumano, nel contesto del lessico del medico francese, tra concetti: quelli di istinto, immaginazione, innatismo.

II. I «PHANTOSMES» DI CUREAU TRA PNEUMATOLOGIA E TEORIA DELLA LUCE

Approssimandoci alle opere di Cureau non possiamo non notare la rilevanza che in esse riveste, specialmente in un primo momento della sua produzione, la sua teoria degli spiriti,¹⁸ posta innanzitutto alla base della fisiognomica dei *Caractères*. Essa, come notava già Darmon, risente immediatamente della pneumatologia galenico-ippocratica – specialmente quella del 'Galeno di Francia', Jean Fernel, e di Franciscus Sylvius.¹⁹ Teorie, queste, a loro volta influenzate da Ficino, che sarà per Cureau un riferimento d'obbligo, da coniugare continuamente con il nascente meccanicismo.²⁰

Come parallelamente avviene per Descartes, infatti, è studiando il processo digestivo nelle *Nouvelles conjectures sur la digestion* (1636)²¹ che La Chambre arriva a concepire il *pneuma* come il prodotto di un processo di concozione chimica della materia. Come è noto già Galeno aveva concepito lo stomaco come un paiolo in ebollizione e la digestione come un processo dovuto al calore naturale del corpo; una tesi, quest'ultima, che La Chambre mantiene. Nonostante ciò, Cureau fa del processo digestivo la chiave per ottenere non un vettore meccanico di impressioni, ma una vera e propria sostanza intermedia tra le pure forme e la materia, gli spiriti, recuperando di fatto il modello ficiniano, i cui spiriti ignei costituivano il *medium* metafisico tra la mente incorporea e il corpo.

La nozione di 'spirito' proposta da Cureau non è insomma riducibile alla pura meccanica e alla pura fisiologia, come quella dei suoi noti contemporanei, ma residua all'interno di

immatériels, cit.; M. T. MARCIALIS, *Filosofia e psicologia animale*, cit.; EAD., *Anima, ragione e linguaggio degli animali. Il mondo 'altro' degli animali tra Sei e Settecento*, in *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna. Atti del convegno, Roma 23-25 gennaio 2014*, a cura di C. Marras e A. L. Schino, ILIESI digitale Ricerche filosofiche e lessicali, 2015, pp. 3-25; E. SCRIBANO, *Introduzione a Quale sia la conoscenza degli animali e fin dove possa estendersi*. Ci permettiamo poi di segnalare il nostro S. GUIDI, *L'angelo e la bestia. Metafisica dell'istinto, tra Pierre Chanet e Marin Cureau de La Chambre*, «Lo Sguardo», XVIII, 2015, pp. 233-258. Vedi inoltre, sul tema del linguaggio animale, S. GENSINI, *Cureau de La Chambre sulla conoscenza e il linguaggio degli animali*, «Bruniana & Campanelliana», XXI, 2015, 2, pp. 411-425 (ringrazio il Prof. Gensini per avermi concesso di prendere visione del testo ancora in fase di bozza).

¹⁸ Sulla quale si veda ancora A. DARMON, *Les corps immatériels*, cit., pp. 17-49. Sulla nozione di 'spirito' resta fondamentale *Spiritus. IV° Colloquio Internazionale, Roma 7-9 gennaio 1983*, a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, nel quale vedi in particolare D. P. WALKER, *Medical Spirits and God and the Soul*, alle pp. 221-224. Di particolare interesse per la prospettiva e le fonti di Cureau è poi il saggio di C. DESSI, *Marsilio Ficino, Jean Fernel e lo spiritus*, in *Filosofia, scienza, storia. Studi in onore di Alberto Pala*, a cura di A. Cadeddu, Milano, FrancoAngeli, 1995, pp. 203-219.

¹⁹ Cfr. A. DARMON, *Les corps immatériels*, cit., pp. 17-20.

²⁰ Vedi *infra*.

²¹ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Nouvelles conjectures sur la digestion*, Paris, Pierre Rocolet, 1636.

un'architettura psico-fisiologica di stampo telesiano. Specialmente nei *Caractères*, gli *esprits* di Cureau svolgono una funzione fondamentale, quella di mediare continuamente tra gli stati della mente e quelli del corpo, producendo il fenomeno delle passioni, nonché un'interazione continua e visibile tra le due parti del composto umano. Parti che Cureau non pensa (come invece l'aristotelismo ortodosso) interrelate a livello ontologico.

Facendo alcuni passi indietro nell'opera di La Chambre, tuttavia, rileviamo come il concetto di *spiritus*, che ha una diretta discendenza neoplatonica e neostoica – l'autore in apertura al trattato sulla luce delle *Nouvelles pensées* cita direttamente Ficino e Seneca²² –, dipenda direttamente dalla fondamentale questione della natura della luce, alla quale, non a caso, sarà progressivamente ridotta.

Come molti uomini barocchi, Cureau appare addirittura ossessionato dal fenomeno dell'irraggiamento luminoso e dalle forme che questo costituisce. Alla luce, non a caso, il *physicien* dedica buona parte della sua produzione, tra cui le più tarde *Nouvelles observations sur l'iris* (1650)²³ e il trattato di ottica *La Lumière* (1657).²⁴ Al contrario di suoi esimi contemporanei – i soliti Descartes e Hobbes, che proprio ne *Le Lumière* contesterà apertamente²⁵ – il medico francese non reputa la luce come riducibile a un fenomeno fisico-meccanico, ma tutto al contrario come la base per una lettura qualitativa della natura che ci dischiude letteralmente le porte dell'ontologia nella quale è collocata l'intera proposta di Cureau.

Già la prima opera di La Chambre, le *Nouvelles pensées*, tratta insieme dei fenomeni della luce, dello straripamento del Nilo e dell'amore. Tre eventi che, di per sé, hanno in comune solo il fatto di provare l'esistenza di un'entità intermedia tra forma e materia, che Cureau sembra individuare contemporaneamente negli spiriti e nella luce, elementi che spesso sovrapporre con porzioni alterne, a seconda dell'occasione.

Nel trattato *De la cause de la lumière* che apre l'opera, la tesi di Cureau è, già qui, che la *lumière* – la quale si divide²⁶ in *radicale*, quella dei corpi che risplendono di luce propria, e *externe*, quella dei corpi che risplendono di luce riflessa – appaia in connessione con uno stato particolare della materia, talmente sottile da essere quasi incorporeo. Cureau coniuga infatti con l'immaginario neoplatonico l'idea aristotelica che la trasparenza sia una potenza universale di tutti i corpi, della quale la luce è l'atto²⁷: l'essere diafano è proprietà di ciò che ha meno materia, una sorta di stato pre-luminoso che fa da sostrato per la comparsa in atto della luce.²⁸

I corpi diafani hanno quindi la caratteristica di presentare un grado minimo di materialità: una natura sottile, precisa Cureau, che si costituisce, però, nella loro estensione *formale* e non in quella *locale*.²⁹ Ora, nel linguaggio utilizzato da La Chambre, l'estensione formale indica la densità per così dire 'interna' di un corpo, mentre quella locale la sua estensione spaziale in senso tradizionale. Cureau sostiene quindi che i corpi diafani possiedano poca materia non

²² M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Nouvelles pensées*, cit., pagina non numerata in apertura del trattato.

²³ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Nouvelles observations sur l'iris*, Paris, Pierre Rocolet, 1650.

²⁴ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *La Lumière*, Paris, Pierre Rocolet, 1657.

²⁵ Interessante sottolineare, con A. DARMON, *Les corps immatériels*, cit., pp. 67-74, che Cureau si avventura, ne *Le Lumière*, in una critica all'ottica di Hobbes e Descartes, riportando in vita, quasi vent'anni più tardi, la polemica che Fermat aveva intrapreso con Descartes (vedi *Fermat a Mersenne, aprile o maggio 1637*, BTL, pp. 369-375 e *A Mersenne, 5 ottobre 1637*, BTL, pp. 457-459) a proposito del movimento della luce. Fermat troverà quindi in Cureau un valido alleato contro la diottrica cartesiana. La corrispondenza tra i due scienziati è raccolta in P. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Recueil des espistres, lettres et préfaces*, cit.

²⁶ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Nouvelles pensées*, cit., pp. 11-12.

²⁷ Ivi, p. 69-70. Sulla questione del diafano il riferimento è a *De anima*, II 7, 418 b 2-11.

²⁸ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Nouvelles pensées*, cit., pp. 73 ss.

²⁹ Ivi, pp. 44-45.

nel senso in cui sono rarefatti proporzionalmente alla loro estensione – come per esempio ritiene il materialismo di Descartes – ma che al contrario possiedano una grande densità, che per il medico francese sembra coincidere con una struttura formale più complessa.

Ecco quindi che La Chambre può utilizzare il principio metafisico secondo cui ciò che ha meno materia ha più essenza,³⁰ sostenendo che la luce è quanto di più vicino alla pura essenza esista in natura. D'altra parte, per Cureau, la luce è a tutti gli effetti un paradosso della creazione. Essa, infatti, esiste come accidente, perché non può essere vista senza un corpo visibile che la sostanzia, ma si muove come una sostanza, ovvero come un corpo autonomo; essa è e non è nei corpi, è divisibile e indivisibile insieme, ecc.³¹

Questa serie di paradossi si costituisce a livello di una relazione atto-potenza, forma-materia costitutiva delle realtà naturali. A un livello prettamente ontologico la luce è l'atto di una potenza, ovvero del diafano, che ha un aspetto potenziale, cioè materiale, quasi nullo, per via della sua proporzione estrema tra materia e quantità. Di per sé, quindi, essa rappresenta in atto la quasi-assenza di materia, si trova al limite del non-ente composto, è al confine con una pura forma che esiste tuttavia nel mondo materiale. Nessuna contraddizione in termini, perciò, nella sua essenza paradossale, quanto invece una condizione-limite che fa della luce il punto di snodo dell'intera creazione.³²

E gli spiriti? Una volta compresa la teoria della luce di Cureau si comprende perché questi li definisca naturalmente diafani, anzi diafani per eccellenza, dato che sono l'estremo tra gli enti materiali, la quintessenza della materia, il suo aspetto formale preso nella sua purezza. Essi hanno, dice Cureau, «fort peu de matiere sous une grande quantité»³³ e costituiscono a tutti gli effetti, come gli altri corpi diafani, una realtà intermedia tra forma e materia. Ma si tratta di una tesi, quella della sostanziale equivalenza di spiriti e luce, che progressivamente perderà la sua forza a vantaggio di una completa teoria delle immagini, che fonda, per Cureau un'intera metafisica e il complesso della sua gnoseologia.

Si presti attenzione al fatto che, con la luce, esiste quindi per Cureau la possibilità di una realtà che si trova in uno stato che è fisico, qualitativo, ma al tempo stesso immateriale, ovvero che trova il suo sostrato nei corpi diafani. Le realtà sottili, a metà tra forma e materia, sono per La Chambre il sostrato che consente l'esistenza di un'altra realtà né davvero formale, né davvero materiale, che è la luce, materiale di cui si costituiscono delle entità ontologicamente intermedie: le immagini. L'*image* è infatti il prodotto di un'irradiazione luminosa e proprio per questo ha, così come la luce, una natura quasi esclusivamente essenziale, sebbene essa si manifesti materialmente.

Ciò consente a Cureau di guadagnare un altro *medium* oltre agli spiriti, che metta in dialogo materia e forma, e al tempo stesso di attribuire ai due termini dell'endiadi aristotelica un valore esclusivamente costitutivo degli enti. Il passaggio di qualità che l'aristotelismo attribuiva al ruolo informativo della forma, è delegato all'immagine, che prenderà una funzione decisiva anche nel garantire l'unione mente-corpo.³⁴ L'immagine è, per dirla col titolo della monografia di Darmon, un 'corpo immateriale', simile a quelli che Descartes, negli stessi anni, bolla come «images voltigeantes par l'air».³⁵ Ma essa è per Cureau anche entità rappresentativa allo stato puro, che consente una costante *traslabilità* degli enti formali

³⁰ Ivi, pp. 73-74.

³¹ Cfr. A. DARMON, *Les corps immatériels*, cit., p. 64.

³² Cureau la definisce non a caso una 'catena d'oro' che lega l'intero universo, e interpreta così, richiamandosi alla scuola di Oxford e in particolare al *De Luce* di Roberto Grossatesta, il *fiat lux*. Cfr. ivi, p. 62.

³³ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Nouvelles pensées*, cit., p. 46.

³⁴ Ciò in particolare in M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Système de l'ame* (vedi *infra*).

³⁵ R. DESCARTES, *Dioptrique*, disc. I, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 124.

in quelli materiali; e viceversa, con essa, un passaggio reale di qualità, esentando la forma dall'obbligo di presiedere transizioni qualitative.

In pochi, come Cureau – forse solo Ficino, Paracelso e Bruno – hanno osato attribuire all'immagine un simile grado di realtà, pur senza inquadrarla in un contesto propriamente fisico. Questa straordinaria forza assegnata alle immagini è il cuore della speculazione matura di questo filosofo, nonché la premessa per la quale gli spiriti, nelle opere più tarde come il *Système*, diverranno semplici vettori attraverso cui si muovono le immagini, così – spiega Cureau – come la luce si muove nell'aria. In tal mondo La Chambre che sembra ancora una volta ricongiungersi per vie traverse a Ficino ma anche presentare delle analogie con Pomponazzi, Huarte de San Juan, e lo stesso Campanella potrà spiegare l'insorgenza dei fenomeni psicofisici senza ricorrere all'unione dell'anima e del corpo tramite gli spiriti, e potrà, nel *Système*, attribuire le passioni persino all'anima separata e agli angeli.

Per dirla in termini fisici, insomma, la catottrica non è per Cureau un'arte dell'illusione, ma la scienza di un reale che contempla tra i suoi enti anche quelli che La Chambre chiama «phantosmes». Fantasmi nel senso che intendiamo quando parliamo di entità intermedie tra mente e materia, ma anche nel significato tecnico che essi possiedono nella gnoseologia. L'*image* rende infatti i fenomeni materiali qualitativo-mentali, consentendo al tempo stesso ai fenomeni qualitativi di essere immediatamente materiali. Essa fa così della natura un complesso materiale, mentale, intelligente e immaginifico al tempo stesso, e spiega da questa prospettiva i fenomeni di magia naturale. Le immagini sono così per Cureau un *medium* universale che permette al mondo di costituirsi su due piani essenzialmente isolabili, mente e materia, pur avendo un tramite di comunicazione che di fatto fa del mondo una sovrapposizione costante tra forme materializzate, materia formata e questo terzo mondo delle rappresentazioni che fa trapassare l'una nell'altra. Tipicamente barocco, *ça va sans dire*, nel suo confondere, pur mantenendoli distinti, realtà e immagine; ma anche restauratore tardivo di una nozione di immaginazione che, fino a un secolo prima, si situava alla base di una visione qualitativa del mondo.

III. ISTINTO, IMMAGINAZIONE, INNATISMO: LA GNOSEOLOGIA DI CUREAU E I SUOI PARADOSSI

Stabilite queste coordinate, possiamo soffermarci su tre termini fondamentali della gnoseologia di Cureau: *istinto*, *immaginazione*, *innatismo*. Si tratta di tre questioni che, di per sé, meriterebbero forse una trattazione a parte, ma che qui desideriamo affrontare insieme dato che per Cureau costituiscono un'unità di senso.

Prendiamo le mosse dalla questione dell'istinto, che Cureau affronta a partire dalla famosa polemica con Chanet, la quale come noto prosegue quella tra Montaigne e Charron sull'intelligenza animale. La disputa si dipana, cronologicamente, tra il 1643 e il 1664³⁶ – per cui, per certi versi, a cose già fatte. Il medico francese è – contro Chanet, che si ricollega a Charron – un partigiano dell'intelligenza animale, così come lo era stato Montaigne; il dibattito tra i due si gioca così su termini fondamentali, che spesso sono utilizzati in senso equivoco solo perché rimandano a uno sfondo metafisico differente.

³⁶ Nelle seguenti opere: P. CHANET, *Considerations sur la Sagesse de Charron* (1643, che citiamo dall'ed. Paris, Claude Le Groult, 1643); M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Caractères des Passions* (1645, cit.); P. CHANET, *De l'instinct et de la connoissance des animaux* (1646, che citiamo nell'ed. Paris, Toussaints de Govy, 1646); M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Traité de la connoissance des animaux* (1648, cit.); P. CHANET, *Traité de l'esprit de l'homme et de ses fonctions* (Paris, Jean Camusat et Pierre Le Petit, 1649); M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Système de l'âme* (1664, cit.).

Per Chanet l'intelligenza è una capacità propria di agire volontariamente, intenzionalmente, come causa formale e efficiente dell'azione. Essa non può essere attribuita agli animali perché nelle azioni istintive, che testimonierebbero il presunto raziocinio delle bestie, essi sarebbero guidati da una mano esterna, quella divina.³⁷ L'azione istintiva è, per Chanet, un evento al limite del soprannaturale, nel quale Dio, con un'attività prossima ma non coincidente con il miracolo, prenderebbe il controllo delle sue creature spingendole alla conservazione. Gli animali sono quindi privi di intelligenza reale, perché quando agiscono in modo intelligente agiscono per mano di altri. Al contrario, per Cureau, gli animali sono intelligenti in quanto cause seconde nelle quali si realizza un ordine, un dispositivo divino.³⁸ La loro intelligenza deriva dal fatto che sono stati disposti ad agire in modo istintivo, e che agiscono così come Dio ha «instruit» loro.³⁹ Come lo stesso Chanet noterà, la tesi di Cureau non è lontana dalla sua, perché di fatto ritiene gli animali come intelligenti, ma non identifica l'intelligenza con un'azione libera, autonoma.⁴⁰ Ma Chanet, su questa accezione di libertà e di spontaneità, dovrebbe scontrarsi con un'intera epoca, quella a cui Cureau appartiene, e che vuole una Causa Prima delegare con un solo atto alle cause seconde l'intero ordine.⁴¹

Per Cureau l'intelligenza animale è da pensarsi quindi come un evento inserito all'interno di un complessivo *ordo* divino, al contrario di quanto fa invece Chanet, che concepisce l'istinto come una *diretta* azione di Dio sulle realtà naturali. Seguendo la sua visione Chanet cataloga sotto la categoria di 'azione istintiva' tutti quegli avvenimenti naturali le cui cause naturali non hanno perfezione necessaria per realizzare, compresa, dice Chanet, la caduta dei gravi o lo sviluppo di un organismo.⁴² Una pietra non ha, per Chanet, sufficiente autonomia da poter scegliere di cadere percorrendo il percorso più rapido e spingendosi verso il suo luogo naturale, così come un gruppo di fiori prende determinate configurazioni senza averne minimamente l'intenzione, ma esaudendo la volontà di Dio. Così, per Chanet, l'intero mondo, con l'eccezione dell'uomo, agisce intelligentemente senza essere intelligente, perché si muove come un burattino nelle mani di un burattinaio.

Di fatto Chanet parla apertamente di una predisposizione data da Dio alla natura, ma intende quest'ultima come un'azione continua e sempre immanente del suo potere nella natura. All'opposto Cureau crede, più tradizionalmente, che l'ordine dato da Dio al creato sia

³⁷ P. CHANET, *Considerations*, cit. p. 72.

³⁸ Cfr. M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Caractères*, vol. II cit., pp. 498-500. È in questo senso che per Cureau, l'istinto proviene «des especes naturelles», cfr. *ivi*, p. 504.

³⁹ Cureau sostiene, appunto, che «il faut donc croire que les actions des animaux qui se font par l'Instinct, ne partent pas immédiatement de la main de Dieu, mais de quelque vertu secrete qu'il leur a donnée», *ivi*, p. 501.

⁴⁰ P. CHANET, *De l'instinct*, cit., p. 49.

⁴¹ Il dibattito tra Chanet e Cureau su questo punto si muove sullo sfondo di quello riguardante la *potentia dei absoluta* e *ordinata*, sul quale si veda in part. T. GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, «Giornale critico di filosofia italiana», LIII, 1974, 54, pp. 477-516; E. GRANT, *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages*, «Viator», X, 1979, pp. 211-244; *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, a cura di T. RUDAVSKY, Dordrecht, Springer Science & Business Media Dordrecht, 1985, nel quale si veda in part. W. J. COURTENAY, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, pp. 243-269; *Sopra la volta del mondo. Omnipotenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1986; E. RANDI, *Il Sovrano e l'Orologiaio*, Firenze, La Nuova Italia, 1987; L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi, La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1990; *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada, Y. C. Zarka, Milano, FrancoAngeli, 2000.

⁴² P. CHANET, *Considerations*, cit., pp. 74 ss.

un atto di delega, e che questa delega sia tutt'uno con l'intelligenza di tutte le realtà in qualche modo spirituali, animali compresi.⁴³

Ma qual è lo strumento tramite il quale questo ordine si verifica? La soluzione di Cureau è forte, ma ovvia, se consideriamo la sua metafisica delle immagini: Dio ha disposto delle *images connaturelles*, negli animali. Queste nozioni contengono già in sé, infatti, un giudizio pratico, che scatena automaticamente l'azione. Perciò – utilizziamo il classico esempio arabo – l'agnello agisce intelligentemente, fuggendo dal lupo pur senza averne esperienza, perché ha già in sé una nozione di esso innata, che gli consente di riconoscerlo platonicamente e di attuare uno schema d'azione.⁴⁴

Grazie a una simile tesi Cureau può attribuire agli animali il ragionamento, intendolo però solo nel senso della composizione e della divisione di immagini, e quindi all'immaginazione.⁴⁵ Associando e dissociando queste rappresentazioni, l'immaginazione degli animali costituisce addirittura dei sillogismi,⁴⁶ e ciò non senza destare la significativa ironia di Chanet, che definirà gli animali di Cureau dei «véritables sophistes».⁴⁷

Attribuendo agli animali il ragionamento, Cureau si spingerà inoltre, come noto, fino ad assegnare loro un imperfetto ma autentico uso del linguaggio, nonché la consuetudine di comunicarsi reciprocamente pensieri e indicazioni di tipo pratico.⁴⁸ Nonostante queste concessioni, però, Cureau non concede ai bruti alcuna facoltà deliberativa,⁴⁹ giacché, non è necessario che ragionare significhi deliberare, dato che l'animale impiega il ragionamento come un calcolo: giunge a delle conseguenze necessarie senza operare scelte. Di fatto, come diremo, gli animali di Cureau non sono dei burattini nelle mani di Dio come quelli di Chanet, ma sono comunque degli automi «istruiti» a rispondere in un determinato modo. La tesi dell'innatismo animale è – anche per questo – originale, ma si articola all'interno di uno schema fin troppo consolidato, dei cui elementi tradizionali Cureau si serve a volte in maniera confusa e instabile. Il punto, d'altra parte, è anche terminologico, e cerchiamo di chiarirlo confrontando il testo più tardo di Cureau, il *Système de l'âme*, con le tesi del *Traité*.

Nel proporre l'innatismo animale Cureau utilizza direttamente un'analogia molto forte, quella con l'innatismo angelico: allo stesso modo in cui gli angeli conoscono la realtà per via

⁴³ In questo senso Cureau è molto più vicino di Chanet all'impostazione 'gradualista' del creato di Tommaso e della scolastica gesuita, che spesso ricalca, forse tuttavia sempre per il tramite dell'influenza di Ficino e di fonti neoplatoniche.

⁴⁴ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Caractères*, vol. II cit., pp. 502-503.

⁴⁵ Nella vastissima letteratura secondaria sulle teorie dell'immaginazione segnaliamo in particolare l'imprecindibile *Phantasia / Imaginatio. V° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, (Roma, 9-11 gennaio 1986), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, nel quale per le questioni qui trattate vedi E. CANONE, *Phantasia/imaginatio come problema terminologico nella lessicografia filosofica tra Sei-Settecento*, pp. 221-257; la colossale raccolta *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Porto, du 26 au 31 août 2002*, Turnhout, Brepols, 2006; L. NAUTA, D. PATZOLD, *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, Leuven-Paris-Dudley, Peeters Publishers, 2004. Importanti, sul tema, sono gli studi di F. PIRO, del quale si veda in particolare *Il retore interno. Immaginazioni e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli, La Città del Sole, 1999; vedi inoltre: ID., *Tra intelligenza animale e passioni umane: discussioni sull'immaginazione e la "virtù estimativa" nel XVI secolo*, in *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a cura di L. Formigari, I. Cubeddu, G. Casertano, Roma, Carocci, 1999, pp. 167-187; ID., *È sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», X, 2012, pp. 183-197.

⁴⁶ È la celebre tesi di Cureau, argomentata in particolare nella *Troisième Partie* del *Traité*, cit., pp. 8 ss., ma presente già in *Caractères*, vol. II cit., pp. 512-520.

⁴⁷ Cfr. A. DARMON, *Les corps immatériels*, cit., p. 55.

⁴⁸ Cfr. M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Caractères*, vol. II cit., pp. 531-538; ID., *Traité*, pp. 323-390.

⁴⁹ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Caractères*, vol. II, pp. 538-539.

di *species* a loro connaturali, dice Cureau, gli animali possiedono nozioni che gli permettono di agire indipendentemente da una conoscenza attuale delle cose con cui hanno a che fare, senza dover ricorrere costantemente all'intervento di Dio.⁵⁰ Ma cosa stabilisce concretamente questa analogia? Quando richiama la presenza negli angeli di nozioni connaturali, Cureau segue la Scuola, attribuendo alle sostanze separate quelle che Tommaso e Scoto chiamano *species connaturales*.⁵¹ Nel dipanare costantemente questa similitudine Cureau, già nei *Caractères*, usa inoltre in senso equivalente i termini *especies* e *images*, impiegandoli come sinonimi.

La Chambre non sembra, in ciò, aderire a un vera e propria teoria delle *species*, che quando chiama in causa pena essere delle realtà che non si riducono a pure rappresentazioni mentali. Si tratta di immagini intese nel senso 'forte' di realtà intermedie, che svolgono qui una funzione analoga alle specie 'espresse' degli scolastici, cioè a quelle nozioni che l'anima ricava dalle specie impresse. Lo conferma il fatto che Cureau, ne *La Lumière*, critica apertamente il concetto scolastico di specie intenzionale, sostenendo che l'immagine non possa essere ridotta alla rappresentazione, ma appunto costituisca una realtà che tale deve essere considerata. Rispetto alla scolastica, d'altra parte, Cureau opta per un'irriducibilità delle immagini a mere *vestigia*, ponendosi in questo agli antipodi di quanto sostenuto, pochi anni prima, da Suárez.⁵²

Questa teoria non-rappresentativa delle immagini connette in modo molto chiaro la gnoseologia di Cureau e la sua metafisica della luce, che sembrano d'altro canto co-evolvere nel tempo. A quanto pare per La Chambre l'immagine può costituirsi a più livelli, consentendo un passaggio omogeneo di informazioni: prima di tutto quello fisico, poi quello sensibile, poi quello fantasmatico e infine quello intellettuale.

È comunque lo stesso La Chambre, nel *Système*, a fornire le coordinate della sua posizione, sottolineando le differenze tra tre modelli di conoscenza inferiore: 1. quello della psicologia di Avicenna, che individua cinque «sens intérieurs» (il senso comune, l'immaginazione, la fantasia, l'estimativa, la memoria); 2. quello di Tommaso (in realtà di Averroè) che «n'en veut que quatre, confondant l'imagination avec la phantasie»; 3. infine «les médecins» che ne individuano solo tre (l'immaginazione, la facoltà cogitativa, la memoria).⁵³

Cureau, insomma, propone la sua soluzione, anche essa fondata su «trois sortes de connoissance»:⁵⁴ il senso comune e i sensi esterni, che permettono la conoscenza *intuitiva*, la fantasia, che consente quella *astrattiva*, e la conoscenza *pratica* che è frutto della facoltà estimativa. Queste tre facoltà «sont différentes reellement», e da ciò consegue che vi sono tre sorte di ciò che il medico francese chiama «Phantosmes», e che sembrano qui non essere altro che immagini di varia natura: «celuy du Sens commun, celuy de la Phantasie, et celuy de l'Estimative».⁵⁵

La Chambre stesso ci avverte quindi – almeno nel *Système* – che quello da lui proposto è un modello in continuità coi classici schemi dei sensi interni. Ora, come è noto, proprio nei decenni che precedono La Chambre, la struttura dei sensi interni è oggetto di una complessiva risistemazione e semplificazione, che trova il suo perno nella riduzione di essi a un solo senso interno, identificato poi con immaginazione e fantasia.⁵⁶ È, ad esempio, la

⁵⁰ Ivi, pp. 505-507. La tesi di Cureau è oggetto polemico di Chanet in part. nel *De l'instinct*, cit., pp. 43-53.

⁵¹ Il richiamo a Tommaso e Scoto (e a Théophile Raynaud) è esplicito in M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Système*, cit., pp. 38-39.

⁵² Sulla questione si veda in particolare F. PIRO, *Il retore interno*, cit., pp. 154-157.

⁵³ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Système*, cit., pp. 84-85.

⁵⁴ Ivi, pp. 85-89.

⁵⁵ Ivi, p. 89.

⁵⁶ A questo proposito è ancora una volta illuminante F. PIRO, *Il retore interno*, cit., pp. 123-130.

posizione di Suárez e Rubio, mentre Pedro Fonseca, i Coimbricensi e Gerolamo Dandini sono ancora per la distinzione tra senso comune e fantasia. Analogamente anche per Cureau il cuore di una riduzione della topologia dei sensi interni è costituito dalla funzione amplificata dell'immaginazione, che va tuttavia ricompresa, qui, all'interno della teoria delle immagini-specie.

Un punto fondamentale, che distanzia di netto Cureau dalla tradizione aristotelica, è che per quest'ultimo la conoscenza è sempre una azione, e mai una passione in senso proprio.⁵⁷ Essa è una «*altération perfective*»⁵⁸ che non si produce se non c'è un agente che la produce perché, come sostiene Cureau, la semplice unione con le immagini non fa la conoscenza in senso proprio.

Si presti attenzione a questo punto, poiché sembrano esistere, per La Chambre, due differenti stati dell'intelligenza (e quindi della conoscenza), che determinerebbero due significati divergenti della coppia *phantasia-imaginatio*: da una parte quella intellettuale, noetica, attribuibile solo all'*entendement* umano, e dall'altra quella materiale, basata esclusivamente su immagini naturali, degli animali.

L'intelletto, attribuito ovviamente al solo uomo e alle sostanze separate, è pensato da Cureau come una facoltà in grado di trasformarsi continuamente nell'oggetto del suo conoscere ed è «*toutes choses en puissance, comme dit Aristote*».⁵⁹ Esso si unisce ai *phantosmes* provenienti dal processo sensitivo, e produce a sua volta dei ritratti immateriali di essi, trasfigurando la conoscenza su un piano formale.

Nell'unirsi ai fantasmi, spiega Cureau, l'*entendement* si comporta esattamente come la luce, che attraversa i corpi o si unisce ad essi senza mai perdere la sua natura.⁶⁰ Inoltre l'intelletto può disporre delle immagini sensibili come desidera: esse gli sono proposte dagli spiriti, che ne sono il veicolo,⁶¹ anche se di per sé esse emettono dei raggi – «*comme autant d'Estoiles fixes*», dice Cureau – di modo che sono sempre raggiungibili dall'azione dell'intelletto.⁶² Quando considera l'immaginazione in questo senso, Cureau sembra parlare di una *phantasia*, nel senso classico del processo attivo di utilizzo dei materiali rappresentativi in questione, e ricalcare ancora una volta Ficino, che come noto ne aveva fatto un fenomeno *mentale*.

Nel caso degli animali, tuttavia, la questione risulta differente, dato che, non possedendo l'*entendement* la loro conoscenza non può che ridursi all'*imagination*. Ma cosa significa esattamente questo, alla luce del modello gnoseologico tracciato da Cureau nel *Système*? Un'ambiguità davvero potente che La Chambre non scioglie sta nel fatto che, almeno fin dal *Traité*, egli assegna all'immaginazione la capacità di comporre e dividere attivamente, producendo anche dei veri propri ragionamenti non riducibili alla facoltà estimativa, mentre, nel *Système*, esplicitando la sua gnoseologia nel senso di una teoria dell'interazione tra mente e immagini, sembra ricondurre l'intelligenza degli animali a un epifenomeno passivo dell'azione delle immagini stesse, presenti nell'immaginazione. Da una parte, quindi, Cureau sembra concepire l'immaginazione e la fantasia come gradi differenti di una sola attività, quando attribuisce implicitamente agli animali una *vis* che articola immagini passive; dall'altra, nel testo più tardo, il filosofo non riesce ad assegnare alle *bêtes* questa stessa capacità, individuando il propulsore della conoscenza inferiore nelle immagini stesse; queste ultime sarebbero infatti dotate di una loro attività, che non costituirebbe tuttavia intelligenza in

⁵⁷ Cureau lo afferma già nei *Caractères*, vol. II, p. 462-463, e lo ribadisce nel *Système*, pp. 22-24.

⁵⁸ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Système*, cit., p. 29.

⁵⁹ Ivi, p. 31.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Ivi, p. 288.

⁶² Ivi, pp. 199-201.

senso proprio (propriamente, quella intellettiva) ma atto immaginativo nel classico senso di Aristotele.

L'ipotesi che qui abbozziamo è che Cureau comprenda, molti anni dopo la disputa con Chanet, e in linea proprio con le osservazioni mosse da quest'ultimo nel *De l'instinct et de la connoissance des animaux*, di aver attribuito agli animali una *vis imaginandi* simile a quella umana, senza essersi chiesto fino in fondo quale ne fosse il motore psicologico. Se l'immaginazione degli animali, infatti, è in grado di articolare a piacimento le immagini, producendo addirittura dei sillogismi, quella delle bestie sarebbe autentica *phantasia* e implicherebbe una capacità cognitiva analoga a quella dell'intelletto nella sua funzione discorsiva. Oppure essa è semplice capacità ritentiva, ma in questo caso non può essere considerata azione e quindi neppure conoscenza.

D'altra parte, quando nei *Caractères* Cureau presenta la sua teoria dell'immaginazione appare presente sullo sfondo – e non poteva essere diversamente – il retaggio di una tradizione medica che aveva lungamente studiato il fenomeno, ma si era concentrata interamente sull'uomo, giungendo a una tesi che La Chambre sembra traslare direttamente sulle bestie. Il grande equivoco che aleggia nella teoria di Cureau è quindi questo? Che il medico francese abbia, in un primo momento, applicato in blocco agli animali una teoria dell'immaginazione forgiata nella gnoseologia umana?

Se l'ipotesi è accettabile, è possibile che Cureau abbia optato più tardi per un modello interamente incentrato sulla forza attiva delle immagini – modello che nel frattempo gli diviene utile anche per riproporre una versione qualitativa della meccanizzazione dei sensi interni – riconfigurando i termini della questione.

La problematica già emerge, d'altra parte, se consideriamo che, proprio nei *Caractères*, Cureau sostiene, in linea con Suárez, Rubio e la scuola gesuita, che «sous ce mot d'Imagination nous comprenons toutes les puissances de l'Ame Sensitive, comme par celuy d'Entendement, toutes les Facultez intellectuelles qui servent à la Connoissance».⁶³ Ma di quale «âme sensitive» si parla, in questo caso? Evidentemente di un calco diretto della funzione sensitiva umana, scorporata dall'anima intellettiva dell'uomo e applicata agli animali.

Se Cureau si stesse infatti riferendo a un concetto classico di anima sensitiva, starebbe anche ricadendo nel paradigma opposto a quello della tesi di fondo da lui sostenuta. Il modello adottato nel *Système* – se letto alla luce dell'identificazione anti-aristotelica tra conoscenza e azione propugnata da Cureau e coniugato, come fa il filosofo, con la teoria delle immagini connaturali – non fa dell'immaginazione una forma di conoscenza attiva, ma solo un'attività paramentale che segue alla combinazione tra immagini innate e immagini impresse sui sensi. Ciò a meno di non attribuire agli animali una *vis* cognitiva apposita, che gli scolastici avevano individuato nella facoltà estimativa, senza per questo garantire agli animali l'intelligenza.

A riprova di questa tesi va il fatto che, nel *Système*, Cureau sembri implicitamente negare agli animali quel ragionamento *attivo* che gli aveva concesso nei *Caractères*, e di cui ora non fa menzione, attribuendolo al solo *entendement*. Per il tardo La Chambre l'intera attività dell'anima sensitiva delle bestie può essere ridotta all'effetto delle immagini connaturali.⁶⁴ Gli animali, perciò, conoscono solo per il tramite di esse,⁶⁵ apparato *a priori* che gli consente di riconoscere quanto i loro sensi captano e quindi di agire di conseguenza. Gli animali, abbiamo detto, ma dovremmo quindi dire le immagini che li animano, perché di fatto, se si

⁶³ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Caractères*, vol. II, p. 474.

⁶⁴ È la tesi implicitamente espressa in M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Système*, pp. 121-126.

⁶⁵ Ivi, p. 126.

toglie alle bestie anche il ragionamento attivo, quanto resta è un'entità priva di coscienza e di deliberazione, che fa da mero supporto per l'azione propria del potere metafisico delle *images*.

In questa versione gli animali di Cureau sarebbero perciò esseri simili a corpi in stato di possessione o di estasi. D'altra parte, non essendo dotati di una facoltà che permetta loro di agire concretamente, gli animali non sarebbero in grado di conoscere in senso stretto, ma solo di produrre un simulacro di conoscenza qual è la risposta allo stimolo esterno, così come ad esempio riteneva Zabarella. Una tesi che Cureau esplora quasi esplicitamente, sostenendo che le conoscenze prodotte dall'istinto sono *esclusivamente pratiche*, cioè si riducono a schemi d'azione preconfigurati.⁶⁶ A conferma di ciò va inoltre il fatto che nel *Discours de l'amitié et de la haine qui se trouvent entre les animaux*,⁶⁷ la sua ultima opera dedicata al comportamento degli animali, l'immaginazione e l'intelligenza animale non vengano neppure nominate.

L'ipotesi che qui formuliamo, inoltre, si pone in linea anche con un'altra importante svolta dell'ultimo Cureau, il quale, nella sua fase più tarda, fa suo una sorta di pansichismo basata interamente sulla teoria dell'immagine. Nel *Système*, infatti, Cureau acconsente ad estendere l'istinto, di cui allarga la nozione, anche agli oggetti inanimati e all'anima vegetativa,⁶⁸ spiegando così il loro comportamento regolare e essenziale. Al contrario di quanto avviene nella conoscenza umana, nell'istinto le immagini «font toutes seules»⁶⁹ e inclinano gli oggetti inanimati ad agire, stabilendo simpatie e antipatie tra le cose come ad esempio avviene nel caso del magnetismo.

Grazie allo statuto particolare, intermedio e insieme attivo assegnato all'immagine, quindi, Cureau può riconnettersi al naturalismo rinascimentale mediando anche con il meccanicismo, che in quegli anni sta vivendo la sua prima fortuna. Di quest'ultimo, infatti, sembra intercettare in particolare la dismissione del ruolo ontologico tradizionalmente dato alla forma dall'aristotelismo e all'anima-forma, facendo proprio anche un dualismo anima-corpo che, come già quello di Ficino, non rischia di travalicare in un pericoloso accidentalismo antropologico.

⁶⁶ Ivi, pp. 132-133.

⁶⁷ M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Discours de l'amitié et de la haine qui se trouvent entre les animaux*, Paris, Claude Barbin, 1667.

⁶⁸ Ivi, pp. 135-152.

⁶⁹ Ivi, p. 147.