

*Articoli/9*

## *L'angelo e la bestia*

### **Metafisica dell'istinto, tra Pierre Chanet e Marin Cureau de La Chambre**

Simone Guidi

---

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 04/06/2015. Accettato il 25/08/2015

---

In this essay we address the debate between Pierre Chanet and Marin Cureau de La Chambre on animal instinct, analyzing it in depth and connecting it to the question of the relationship between God and secondary causes. While Chanet considers instinctive actions as the result of a direct intervention by God, that would conduct his creatures beyond their natural limits, Cureau places them in the cognitive structure that God has given to the animals, doing of instinctive actions natural actions in the strict sense. Starting from that, Cureau can introduce a bizarre analogy between animal's innate capability to act in the environment beyond any previous experience and the innate knowledge of angels. This comparation is strongly criticized by Chanet and probably persuades Cureau to change his presentation of the soul in his late masterpiece *Le Système de l'âme*. My conclusion is that both Chanet's and Cureau's account for animal instinct are functional to an anthropocentric metaphysics that keeps human soul as an intellective, individual and separable substance; but they also provide — especially with Cureau — a good example of a compromise between hylomorphism, dualism and mechanism.

#### **Introduzione**

A partire da una celebre affermazione poi resa nota da Pascal<sup>1</sup>, l'angelo e la bestia costituiscono i due estremi di un universo al centro del quale è posto, come una giuntura ibrida, l'uomo; articolazione di spirito e materia, coscienza e inconsapevolezza. Già nella maggioranza dei sistemi metafisici di età moderna,

---

<sup>1</sup> «L'homme n'est ni ange, ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête», in B. Pascal, *Pensées*, Paris 1977, fr. 572, p. 370, a di cui troviamo in verità le tracce già in molti autori rinascimentali. Ad es. Marsilio Ficino, *Teologia Platonica*, tr. it a cura di E. Vitale, Milano 2011, IX, VI, p. 794. La questione sembra trovare d'altro canto le sue radici nella posizione "liminare", a metà tra forme materiali e pure forme assegnata da Tommaso all'anima umana. Sulla questione, nella vastissima bibliografia, è di eccezionale chiarezza la ricostruzione di M. Lenzi, *Anima, forma, sostanza. Filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto 2011.

d'altro canto, angeli, uomini e animali sono disposti lungo una scala gerarchica, che potremmo far risalire perlomeno al platonismo medievale e la cui struttura interna riflette quella di un creato qualitativo, essenzialmente ordinato intorno all'opposizione tra atto e potenza, nonché fortemente incentrato sul primato dell'attività intellettuale. Una struttura, questa, che connette tre creature in un solo significato, e fa sostanzialmente del dibattito antropo-psicologico, angelologico e psico-zoologico un solo discorso organico, sviluppato su tre assi interdipendenti.

Parafrasando Kuhn, potremmo affermare che è sotto l'egida di questa visione, complessiva e paradigmatica, che si consolida per secoli la dottrina ilemorfista, all'interno della quale si dipanano inevitabilmente una serie di rompicapo. Anomalie e casi-limite che proprio per la peculiare collocazione del problema si offrono come costantemente triplicati, nonostante siano di volta in volta risolvibili solo in uno degli aspetti che interconnettono, e generino per questo continui smottamenti teorici.

È cavalcando questo processo, ci pare, che la teoria aristotelica giunge fino alle porte del meccanicismo cartesiano, e da qui sino a convertirsi in quella del materialismo illuminista<sup>2</sup>. Proprio a quest'altezza, in un'epoca di transizione paradigmatica qual è la prima metà del Seicento, assistiamo così a una temporanea sovrapposizione di modelli, nella quale gli estremi della teoria ilemorfica – tradotta in termini disposizionali e deterministici e riconfigurata all'interno di una differente considerazione del ruolo delle cause seconde – divengono mutuabili con alcuni assunti fondamentali della riduzione del mondo a macchina<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Mettiamo qui in continuità due filoni storiografici ormai consolidati, che pongono la psicologia meccanica di Descartes come perno, perlomeno storiografico di questa transizione. Da una parte una ricca mole di studi, che dimostrano una convergenza quasi diretta della psicologia aristotelica nel meccanicismo, a partire dal noto caso di Gomez Pereira, sul quale si v. in part. G. Sanhueza, *La pensée biologique de Descartes dans ses rapports avec la philosophie scolastique. Le cas Gomez-Pereira*, Paris 1997, ma anche relativamente all'evoluzione della psicologia gesuita, su cui si v. in part. D. Des Chene, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca-London 1996; Id. *L'immatérialité de l'âme: Suárez et Descartes*, in J. Biard, R. Rashed, *Descartes et le moyen âge*, Paris 1997, cit., pp. 319-27; Id. *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca-London 2000; Id., *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca-New York 2001 e la raccolta a cura di D. Perler, *Transformations of the Soul: Aristotelian Psychology, 1250-1650*, Leiden 2009. Dall'altra una continuità tra Descartes e l'evoluzione materialista del meccanicismo, ricostruita da moltissimi lavori, e, tra i primi, da A. Vartanian, *Diderot and Descartes. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton 1953; ma su questo si vedano anche i saggi contenuti in C. Borghero, C. Buccolini (a cura di), *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, Firenze 2010. Su questo passaggio si veda anche G. Hatfield, *Mechanizing the Sensitive Soul*, in G. Manning, *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Leiden-Boston 2012, pp. 151-186, che menziona anche la posizione di Chanet.

<sup>3</sup> La tesi di una progressiva evoluzione meccanicista dell'aristotelismo è in part. di Des Chene, *Physiologia*, cit.

Si tratta di un fenomeno che il dibattito tra Pierre Chanet<sup>4</sup> e Marin Cureau de La Chambre<sup>5</sup>, che trova avvio nelle pagine della *Considerations sur la Sagesse de Charron* di Chanet<sup>6</sup> e che si prolunga per molti anni in un serrato botta e risposta tra i due medici<sup>7</sup>, esemplifica chiaramente. In esso, divenuto un caso relativamente noto, i termini ilemorfisti in cui si svolge la disputa appaiono ormai incapaci di liberarsi da un intrico che si è fatto più linguistico che contenutistico, e dare conto di quell'ibrido concettuale che è divenuto, nei secoli, la nozione di "intelligenza animale".

Cosa significa, infatti, parlare di razionalità dei bruti? Essa, nella sua ossimorica semplicità, è il terreno di incontro e di scontro tra due differenti concezioni dell'*intelligere*, una pienamente materiale-sensista, l'altra immateriale-noetica, che fino a questo momento l'ilemorfismo ha saputo mantenere insieme. In questo contesto, la peculiarità della disputa tra Chanet e Cureau emerge dal fatto di situarsi in un frangente di forte tensione della psicologica classica, che essa rivede anche in funzione dei significati che il suo lessico tradizionale prende all'interno di un nuovo vocabolario. E una questione di termini è divenuta, in fin dei conti, quella che lega e oppone i due *sçavants*, il cui dibattito è incentrato

<sup>4</sup> Su Chanet si v. in part. Jean-Baptiste Piobetta, *Pierre Chanet; une psychologie de l'instinct et des fonctions de l'esprit au temps de Descartes*. Paris 1937; M. Edwards, *Marin Cureau de la Chambre and Pierre Chanet on Time and the Passions of the Soul*, in «History of European Ideas», 8 (2012), pp. 200-217.

<sup>5</sup> Su La Chambre si v. in part. I. Förster, *Marin Cureau de la Chambre 1594–1675. Ein Beitrag zur Geschichte der psychomoralischen Literatur in Frankreich*, Wrocław 1936; S. Diamond, *Marin Cureau de La Chambre*, in «Journal of History of Behavioural Sciences» 4 (1968), pp. 40-54; G. Legée, *Bio-bibliographie de Marin Cureau de la Chambre (1596–1669)*, in «Histoire et Nature», 8 (1976), pp. 21-32; M.T. Marcialis, *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*. Cagliari 1982, di cui si v. anche Ead., *L'animale e l'immaginario filosofico tra Sei e Settecento*, in *Lo specchio oscuro*, a cura di L. Battaglia, Torino 1993; A. Darmon, *Les corps immatériels. Esprits et images dans l'oeuvre de Marin Cureau de La Chambre*, Paris 1985; D. Sturdy, *Science and Social Status. The Members of the Académie des Sciences 1666–1750*, Woodbridge 1995; T. Gontier, *De l'homme à l'animal: Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, 1998, pp. 194-96 (in riferimento al dibattito con Chanet); O. Le Guern, *Cureau de La Chambre et les sciences du langage à l'âge classique*, «Corpus» 16-17 (1991), pp. 17-25; S. Burgio, *Marin Cureau de La Chambre, o dell'agire efrastico*, Introduzione a S. Burgio (a cura di) *I Caractères de l'amour (1640) di Marin Cureau de La Chambre*, Soveria Mannelli 2005; S. R. Cohen, *Life and Death in the Northern European Game Piece*, in K. A. E. Enenkel - P. J. Smith, *Early Modern Zoology. The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*, Leiden-Boston 2007; M. Wild, *Marin Cureau de la Chambre on the natural cognition of the vegetative soul: an early modern theory of instinct*. Vivarium, 46 (2008), pp. 443-461; E. Scribano, *Introduzione a M. Cureau de La Chambre, Quale sia la conoscenza degli animali e fin dove possa estendersi*, Firenze 2010 (d'ora in poi indicato con CdA Scr. seguito dal numero di pagina); M. Edwards, *Marin Cureau de la Chambre and Pierre Chanet on Time and the Passions of the Soul*, cit; A. Guerrini, *The Courtiers' Anatomists Animals and Humans in Louis XIV's Paris*, Chicago 2015.

<sup>6</sup> Leggiamo e citiamo il testo di Chanet da P. Chanet, *Considerations sur la Sagesse de Charron*, Paris, Claude Le Groult, 1643 (d'ora in poi indicato con Ch-Cons., seguito dal numero di pagina).

<sup>7</sup> Il dibattito si dipana, cronologicamente, nelle seguenti opere: Chanet, *Considerations sur la Sagesse de Charron* (1643); Cureau de La Chambre, *Traité du Caractère des Passions* (1645); Chanet, *De l'instinct et de la connoissance des animaux* (1646); Cureau de La Chambre, *Traité de la connoissance des animaux* (1648); Chanet, *Traité de l'esprit de l'homme et de ses fonctions* (1649); Cureau de La Chambre, *Système de l'âme* (1664).

innanzitutto sul contesto metafisico nel quale situare e dare significato a uno dei soggetti più ambivalenti e discussi della storia del pensiero occidentale: l'animale. Esso si oppone all'uomo come un ente dall'esistenza del tutto opaca, talvolta strumento inconsapevole di un superiore disegno divino? Oppure si dà in continuità con l'umano, come un grado inferiore di una razionalità insita in tutte le cose, attiva, nel caso delle azioni istintive, quasi meccanicamente?

L'aspetto più interessante, che nelle righe che seguono tenteremo di sviscerare, è che buona parte dell'acceso scontro tra Chanet e Cureau sull'intelligenza animale riguarda, in ultimo, le modalità di connessione tra intelligenza e vita biologica, le medesime che l'aristotelismo ortodosso deve poter garantire per proseguire l'impostazione immortalista, sostanzialista e antiavverroista della psicologia data in particolare da Tommaso, garantendo al tempo stesso un discrimine tra anima intellettiva umana e anima materiale dei bruti. I due medici si soffermano così a mettere a punto in particolare l'individuazione di un modello che assegni o meno agli animali la responsabilità causale della razionalità delle loro azioni, pur non sganciando la *ratio* dei bruti da un modello di razionalità "primo" e complessivo per l'intero creato. E la domanda conclusiva alla quale Chanet e Cureau tentano, con soluzioni opposte, di rispondere è: la causa della razionalità animale è da individuarsi esclusivamente nella causalità prima del Creatore o, piuttosto, nel dispositivo mondano da lui predeterminato?

### 1. Pierre Chanet, istinto e finalità

Le *Considerations* di Chanet prendono le mosse, come è noto, dalla *Sagesse* di Charron, per confutarne la tesi, prossima a quella di Montaigne, di un possesso della ragione da parte degli animali. Per Chanet, che ricalca le linee di una metafisica rinascimentale fortemente antropocentrica<sup>8</sup>, al contrario di quanto sostenuto da Charron e Montaigne tutte le azioni degli animali possono essere ricondotte all'opera dell'istinto, la cui presenza non nega la razionalità dell'agire animale, ma piuttosto consente di escludere che l'azione razionale sia indizio di una razionalità *dell'*animale. La ragione che sottende una vasta serie di comportamenti dei bruti, infatti, è abbastanza perfetta da superare le peculiarità naturali dell'animale stesso, e richiede un rimando diretto alla causa prima, Dio, che ne ha predisposto l'agire. Con una movenza piuttosto diffusa tra i suoi contemporanei, Chanet ritiene così la natura una mera causa strumentale, predisposta dal Creatore per agire in vista di una finalità che non conosce.

Al fine di argomentare la sua posizione Chanet stabilisce innanzitutto una differenza tra ragione e istinto: tale distinzione è essenziale, per il medico francese, nel complesso di un'argomentazione che impiega lo statuto gnoseologico dell'animale per determinare quello umano. «La pluspart de ceux qui tiennent que les bestes ont de la raison», scrive infatti Chanet,

---

<sup>8</sup> V. in particolare Ch-Cons., pp. 1-20.

prennent en mauvaise part tout ce que nous disons de l'instinct, comme si c'estoit une desfaite malicieuse, forgée pour obscurcir la verité, & comme si nous appellions instinct aux bestes ce que nous voulons qui soit raison aux hommes, disans une messe chose sous des noms differens<sup>9</sup>.

Tutto al contrario, per Chanet, il vero errore che si riverbera anche sul piano antropologico è quello di non individuare la peculiarità psicologica dell'istinto: le azioni istintive vanno infatti separate, per il medico francese, da un'ampia gamma di comportamenti animali che spesso vi sono riferiti, ad esempio quello di un cavallo che ritrova la strada di casa, o che cerca da mangiare<sup>10</sup>; azioni, queste, la cui causa può essere facilmente individuata nell'immaginazione o nella facoltà nutritiva, secondo il classico schema della psicologia aristotelica<sup>11</sup>.

Ma la facoltà immaginativa e quella sensitiva, specifica Chanet, sono comuni all'uomo e alle bestie, «lesquelles ne different de nous qu'au regard de la raison, qui est une faculté de prouver une chose par une autre chose differente, & qui procede à l'aquisition de sa fin en faisant preceder une deliberation»<sup>12</sup>. Unico discrimine tra animali e uomini è così la deliberazione razionale, che sembra impossibile applicare ai primi e che spesso, però, non è la causa di tutte le azioni dei secondi; per esempio nel classico caso delle azioni involontarie, che non sono il frutto di una determinazione della volontà, ma di un meccanismo che trova la sua base nell'immaginazione<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Ch-Cons., p. 56.

<sup>10</sup> Ch-Cons., p. 57.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Che l'immaginazione svolgesse la funzione di una *ratio* basata sulla sensibilità e sulle *species* impressae dai sensi, è, come noto, un assunto classico dell'aristotelismo, che trova la sua origine in *De Anima* Γ ed è discusso lungo i secoli come luogo-chiave nel dibattito sull'immortalità dell'anima. Tra gli studi più rilevanti, su questo aspetto, G. Watson, *Phantasia in Aristotle*, "De Anima" 3.3, in «Classical Quarterly», 76, (1982), pp. 100-13; M. V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven 1988; D. Frede, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in M. Nussbaum, A. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, pp. 279-96; M. Schofield, *Aristotle on Imagination*, in M. Nussbaum, A. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 249-77. Riguardo all'evoluzione del concetto di immaginazione e fantasia in epoca medievale rimane d'obbligo la monumentale raccolta AA. VV. *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 2006, da cui si v. in part. M. A. S. de Carvalho, *Intellect et imagination: la «scientia de anima» selon les 'Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra'*; un lavoro di assoluto valore sull'evoluzione dell'immaginazione tra medioevo e prima età moderna è poi F. Piro, *Il retore interno. Immaginazioni e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli 1999; dello stesso Piro si v. inoltre *Tra intelligenza animale e passioni umane: discussioni sull'immaginazione e la "virtù estimativa" nel XVI secolo*, nell'interessante raccolta a cura di L. Formigari, I. Cubeddu, G. Casertano, *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Roma 1999 (pp. 167-87), e *È sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà*, in «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», n. X, pp. 183-197. Si v. poi anche A. Illuminati, *Quasi una fantasia. Funzioni cognitive dell'immaginazione nei commentatori di Aristotele*, ancora in L. Formigari, I. Cubeddu, G. Casertano, *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Roma 1999 (pp. 149-66). Sull'età moderna, oltre agli studi già citati, è ormai un classico M. Fattori - M. L. Bianchi, *Phantasia-Imaginatō. V Colloquio Internazionale del Lessico Intellet-*

Proprio sull'“estimativa”<sup>14</sup> va d'altro canto a incentrarsi la polemica di Chanet, che critica coloro i quali, vedendo che una gamma di comportamenti complessi degli animali «ne venoit point de coustume, & ne pouvoit estre rapporté a l'imagination & à la memoire»,

on inventé exprés une nouvelle faculté, & un quatrièsmes sens interne, qu'il nomment l'Estimative, differente de la raison, encore que le mot, dont ils expriment cette faculté soit tres-mal propre pour marquer cette difference, pource que l'estimation que nous faisons des choses, est l'effect d'un raisonnement mesme<sup>15</sup>.

La posta in gioco è ancora una volta, per Chanet, la corretta identificazione di un discrimine tra uomo e animale. La dottrina dell'Estimativa non si accorda d'altra parte alle stesse dottrine dei filosofi che la sostengono, «puisqu'ils accordent tous que l'âme de l'homme embrasse toutes le facultez qui sont en l'âme sensitive des bestes»<sup>16</sup>. Ma se coloro che ne affermano l'esistenza, infatti, «prennent la peine d'examiner toutes les actions de leur ame, ils n'en reconnoistront iamais pas une qui se puisse rapporter a cette Estimative»<sup>17</sup>. L'argomento di Chanet prosegue poi sulla stessa linea:

S'ils la reconnoissent aux hommes, d'où vient que pour la prouver ils ne se servent que des actions des Bestes? au lieu que lors qu'ils parlent de l'imagination & de la memoire, ils les expliquent toutes deux, par ce qu'ils en ressentent en eux-memes, ce que nous appliquons puis après aux bestes. Si les hommes avoient cette faculté, toutes les fois qu'ils verroient des animaux venimeux, ils les discerneroient d'avec ceux qui ne le sont pas, sans autre experience, de mesme que les bestes reconnoissent leurs ennemis par le moyen de cette faculté<sup>18</sup>.

La condizione animale appare così come un campo di esperienza completamente inaccessibile all'uomo, che vi si appropria prevalentemente a partire dalla propria, seguendo un processo analitico-ipotesico. Esso delinea al suo interno, per differenze e analogie, gnoseologia animale e umana, e alla stessa maniera con cui attribuiamo agli animali immaginazione e memoria interpretando i loro comportamenti sulla base della nostra esperienza, dovremmo rilevare l'insistenza di una facoltà Estimativa come quella ipotizzata dai partigiani dell'intelligenza animale. Ma l'interrogativo diviene, per Chanet, ancora più complesso, laddove ci si interroghi su

---

*tuale Europeo*, Roma 1988; si v. inoltre M. Muccillo, *La concezione dell'immaginazione nel Rinascimento tra platonismo e aristotelismo (Marsilio Ficino e Giovan Francesco Pico della Mirandola)*, in AA. VV., *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia. Mente, corpo, realtà*, Roma 2007, pp. 11-35. Interessante anche la ricostruzione del contesto fornita da *Descartes's Imagination. Proportion, Images and the Activity of Thinking*, Berkeley-Los Angeles-London 1996.

<sup>14</sup> Sulla funzione estimativa dell'anima e sulla sua progressiva dismissione rimandiamo a F. Piro, *Il retore interno*, cit., in part. le pp. 146-165.

<sup>15</sup> Ch-Cons., pp. 58-59.

<sup>16</sup> Ch-Cons., p. 59.

<sup>17</sup> Ch-Cons., p. 60.

<sup>18</sup> *Ibid.*

comment c'est que l'Estimative, qui est un sens interne, pouvoit connoistre une antipathie sans en recevoir aucune impression par les sens externes, & comment c'est que la contrariété que l'on dit entre au Loup, se peut communiquer aux Brebis, sens qu'il sorte de ce Loup aucune espece de cette contrariété, et sans qu'il en entre rien par aucun des sens externes de la Brebis<sup>19</sup>.

Supporre l'esistenza di una simile facoltà, in grado di "stimare" – al di là delle impressioni sui sensi – antipatie, simpatie e finalità intrinseche della natura porterebbe, di fatto, a ipotizzare «que un'aveugle qui mange du fruit en reconnoistroit la couleur, à cause qu'elle est en mesme sujet que la saveur, e addirittura se ne deriverà la possibilità di «un seul sens externe pour toutes sortes d'objects»<sup>20</sup>. Da una simile assurdità deriva perciò, per Chanet, che «l'instinct doit estre quelqu'autre chose que cette pretendue faculté». Meglio, perciò, «se tenir à l'opinion la plus commune, qui nous enseigne que l'instinct est une direction de tous les Estres naturels vers leur fin, lors que cette fin est trop relevés pour leur connoissance, & qu'il n'ont d'eux mesmes aucune faculté naturelle pour les y conduire»<sup>21</sup>.

L'opinione «la plus commune» a cui qui si accenna è – come nota Scribano<sup>22</sup> – principalmente quella di Tommaso, che – rovesciando, per certi versi, il senso logico della teleologia aristotelica – aveva concepito la regolarità delle azioni svolte da enti inconsapevoli come l'indizio di una finalità estrinseca alla natura stessa, che ne predispone l'agire nelle cause seconde, esattamente come una freccia scagliata verso una specifica direzione<sup>23</sup>. Chanet ne riprende il senso, che è alla base, d'altronde, di una complessiva lettura finalistica del creato; ma, al contrario dell'Aquinate, mantiene salda la sua critica alla facoltà estimativa, che per Tommaso aveva invece un ruolo decisivo nel giustificare la distinzione tra uomini e animali sul piano psicologico<sup>24</sup>.

Perno dell'argomentazione di Chanet è quindi il fatto che l'istinto costituisca un «fin [...] trop relevés pour [la] connoissance». Ciò consente al medico francese di spostare sulla causa prima quel peso eziologico che la tradizione scolastica aveva al contrario imperniato sulle facoltà proprie dell'animale, e in particolare, appunto, sull'estimativa. In tal modo la gnoseologia dei bruti può essere trasformata in un semplice *medium* passivo, che recepisce e attua direttamente

---

<sup>19</sup> Ch-Cons., p. 61.

<sup>20</sup> Ch-Cons., p. 61.

<sup>21</sup> Ch-Cons., p. 62.

<sup>22</sup> CdA Scr., pp. 23-26 e 29-32.

<sup>23</sup> Si tratta della quinta delle celebri "vie" tomiste per dimostrare l'esistenza di Dio. Cfr. in particolare *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3: «Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum».

<sup>24</sup> Si v. in part. F. Piro, *Il retore interno*, cit., pp. 89-103 e R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89*, Cambridge 2002, p. 269 e ss.

la volontà della prima Causa del mondo. Per Chanet, infatti, la vera causa delle azioni istintive degli animali è Dio, che completa «par la providence le defait de tous les agents naturels dans les actions, qui sont au dessus de l'activité de leurs formes naturelles, & des causes secondes»<sup>25</sup>. Queste ultime, «dans l'exercice de leurs actions naturelles ne recevoit qu'un simple concours de la cause premiers», nonostante, «dans les actions que nous attribuons à l'instinct, la cause premiere agit toute seule en ce qui est de la conduite & direction des autres causes vers leur fin»<sup>26</sup>.

Come sottolinea ancora Scribano<sup>27</sup>, la posta in gioco è qui metafisica, dato che si tratta di concepire, per il tramite della condizione animale, un'intera visione della natura. Nel discorso di Chanet appare chiaro, d'altra parte, che il cuore del discorso è quello dell'autonomia delle cause seconde, che la razionalità dei bruti difesa da Montaigne e Charron difende a tal punto da minacciare la gerarchia metafisica uomo-animale. Chanet, al contrario, sembra pensare come un mero strumento cieco, il quale agisce inconsapevolmente e automaticamente.

Nonostante il suo finalismo estremo, la posizione delle *Considerations* può sembrare convergere parzialmente con quella di Descartes – che riassimilando l'animale alla pura meccanica riduceva la sua azione a una complessiva eziologia del mondo, a sua volta dipendente dalle leggi ad esso impresse dalla sua Causa prima – o avvicinarsi all'occasionalismo di Guelincx e Malebranche. Ma le cose non sembrano andare esattamente così. Per Chanet – che sembra qui ragionare in termini di pura filosofia prima – le cause seconde risultano autonome nelle «actions naturelles» prescritte loro dalla loro essenza, attività, queste, in cui il concorso divino è semplicemente ontologico, come ad esempio è per Suárez. A questo livello, quello della semplice fenomenologia naturale, gli animali (e la natura in generale) hanno così un grado sufficiente di realtà per sostenere la causa delle loro azioni; cosa che non accade, invece, quando essi operano per finalità che non sono alla loro portata. Solo in questo secondo caso Dio interviene direttamente come causa efficiente, con un atto che sembra essere a tutti gli effetti sovranaturale.

Con ciò, quindi, Chanet non sovverte quel classico edificio essenzialista che era appartenuto a Tommaso e al neoplatonismo rinascimentale e che, tra il XVI e il XVII secolo viene rielaborato e rafforzato dalla scolastica gesuita. Esso si delinea infatti nell'idea, avicenniana e poi tomista, di un creato costituito come rete di essenze gerarchicamente ordinate; un *ordo* costruito in base alla differente sostanzialità ontologica e alla nobiltà dell'operazione essenziale delle creature, le quali, nella loro regione d'essere, svolgono autonomamente la funzione prescritta loro dal Creatore tramite l'essenza. È a questa architettura che, pare, Chanet, aggiunge un intervento diretto di Dio a giustificazione delle azioni istintive.

L'autore delle *Considerations* lo ribadisce al termine del capitolo IV, dove si domanda se «le mouvement qui en descend se peut dire violent au regard

---

<sup>25</sup> Ch-Cons., p. 62.

<sup>26</sup> Ch-Cons., pp. 62-63.

<sup>27</sup> CdA Scr., p. 31.

des causes secondes, ou s'il leur est naturel»<sup>28</sup>. I movimenti causati dall'istinto, e dunque dall'azione *sovranaturale* di Dio, possono essere considerati anche *innaturali*? La risposta di Chonet è che anche l'istinto «se peut appeller naturel, encore que tout ce qui a coustume de se rencontrer dans un mouvement purement naturel ne se rencontre pas icy», e ciò anche se gli «effects purement naturels, qui ne despendent que des facultez naturelles de l'âme des bestes & de leur corps», «constituent, à proprement parler, toute la nature d'un animal»<sup>29</sup>. Non si tratta, perciò, di un «mouvement qui soit violent, ny qui puisse estre appellé ainsi», e la ragione di ciò è che «premierement cette cause premiere, qui en fait toute la conduite, n'est pas proprement un agent exterieur», oltre al fatto che «les animaux qui sont conduits par l'instinct, contribuent d'eux-mesmes leurs facultez et leurs organes pour l'execution de ces actions, qui son bien actions des animaux»<sup>30</sup>.

Ma per Chonet c'è una ragione «plus considerable» del fatto che l'istinto non sia, per gli animali, un movimento violento; essa è nel fatto che «ces actions» vengono «executées par des organes naturels, qui sont meus par une cause premiere, qui est interne, & qui ne fait aucune violence à la cause seconde»<sup>31</sup>. Secondo il medico francese, quindi, la naturalità delle azioni istintive è dovuta al fatto che la causa prima agisce per il tramite delle seconde, pur trasformando queste ultime in una mera causalità strumentale, ma secondo le loro predisposizioni naturali, che vengono, per così dire, “reinterpretate” o, meglio, “sovrainterpretate”. Chonet ha dalla sua un esempio piuttosto interessante, quello delle intelligenze che muovono i cieli. Gli animali che operano mossi dall'istinto agiscono

de mesme que les Cieux, qui sont roullez par les Intelligences, suivant l'opinion commune, ne souffrent en cela aucun mouvement destuit soit leur fin, ne force aucune de leurs inclinations, & ne leur fait point changer le centre, ny le lieu qui leur est naturel<sup>32</sup>.

Il riferimento agli angeli diviene ancora più curioso se consideriamo, come diremo a breve, che proprio dall'angelologia Cureau trarrà gli elementi della sua tesi sull'innatismo animale, e su quest'uso le repliche di Chonet saranno non poco taglienti<sup>33</sup>. Ma, tornando all'argomento di Chonet, rileviamo come per quest'ultimo «dans l'instinct il y a encore moins de violence» che nel movimento celeste, «puisque la cause premiere, bien loin de forcer la fin & l'inclination des agens particuliers, les porte vers cette fin, et les conduit vers leur but, où d'eux-mesmes ils n'eussent pû parvenir»<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Ch-Cons., p. 70.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ch-Cons., pp. 70-71.

<sup>31</sup> Ch-Cons., p. 71.

<sup>32</sup> *Ibid.* Quella riguardante la naturalità dei moti celesti impressi dalle Intelligenze è d'altra parte una *vexata questio* scolastica, ampiamente discussa, come sottolineato in particolare da E. Grant, *Planet, Stars and Orbs, The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge 1996, pp. 526-559, per tutto il medioevo e sino alla prima età moderna.

<sup>33</sup> *V. infra.*

<sup>34</sup> Ch-Cons., pp. 71-72.

Il punto è, insomma, quello dell'eventuale sovrannaturalità del fine, e dell'impiego strumentale di peculiarità del tutto naturali per l'animale: Dio agisce infatti come «un homme qui ietteroit [une] pierre du haut en bas: car tant, s'en faut que l'action par laquelle cette pierre en bas, soit violente, c'est à dire contre la nature de cette pierre: qu'au contraire elle se doit dire naturelle, encore que la forme de la pierre ne contribuë rien à ce qu'on y ajoute & imprime de mouvement»<sup>35</sup>. L'azione qui esemplificata sposta, effettivamente, la pietra dalla sua condizione attuale, ma lo fa proprio riportandola «dans le lieu, & dans l'estat qui luy est les plus naturel (au moins au regard de la Nature universelle)», che la provvidenza «porte à un fin qu'elle n'eust pû acquérir si tost toute seule»<sup>36</sup>.

Ma la questione della gnoseologia animale – come rilevavamo in precedenza – non può essere disgiunta da uno sfondo metafisico nella quale si colloca, e che conferma. Per Chanet, infatti, «Dieu a donné dès le commencement du monde à toutes les parties de la matiere, des formes agissantes, douées d'autant de facultez, qu'il jugea qu'il estoit necessaire qu'elles en eussent»<sup>37</sup>; ma al tempo stesso, nel crearle come tali, si è impegnato a «suppléer par sa providence ce qui pourroit arriver de manquement à leurs actions naturelles», intervenendo là dove fosse necessario. È «cette providence» «ce que nous appellons l'instinct»<sup>38</sup>.

Sul fondamento metafisico di questa convinzione nessuno potrà, per Chanet, dubitare, dato che «la Nature est composée de pieces si differentes & et si contraires, qu'elles ne sçauroient se maintenir en l'ordre où nous les voyons, d'autant que l'ordre est un effect de la raison»<sup>39</sup>. Ora,

de sorte que cette raison n'entant point dans le choses insensibles, il faut qu'elle leur soit fournie d'ailleurs, et qu'elles soient par quelqu'autre principe plus noble, qui connaisse la fin où elles sont portées, & sache disposer des moyen pour y parvenir. Il en est de ces causes comme d'un trait, ou d'un flesche, qui ne manquait iamais le but, mais s'y portant tousiours avec autant de seureté que si elle le voyoit, nous croyons necessairement qu'elle y est conduite, et poussée par quelqu'un qui voit ce but<sup>40</sup>.

Come nota Scribano<sup>41</sup>, l'immagine della freccia è tratta direttamente da Tommaso, per descrivere azioni finalistiche che mostrano una causa intelligente dietro di esse che le conduce e dirige all'azione. D'altra parte, per Chanet, l'istinto è qualcosa che va al di là del mondo animale, e – come specificava poco sopra - «Il sert à toute sort d'agents, qui sont en la Nature»; basti considerare che anche «les Plantes & les autres corps insensibles ne sçauraient venir à bout de toutes leurs actions sans l'assistance de cet instinct, c'est à dire sans la cause premiere, ou sa direction»<sup>42</sup>.

---

<sup>35</sup> Ch-Cons., p. 72.

<sup>36</sup> Ch-Cons., p. 71.

<sup>37</sup> Ch-Cons., p. 73.

<sup>38</sup> Ch-Cons., p. 74.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> CdA Scr., p. 29.

<sup>42</sup> Ch-Cons., p. 63.

Trattandosi, in sostanza, di una direzione impressa direttamente da Dio alla Natura, l'istinto degli animali è un fenomeno analogo, spiega Chanet, alla caduta di una pietra. Per il medico francese, curiosamente, «toutes les actions & les facultez des pierres» sono da correlarsi all'istinto, dato che «les pierres n'ont point de faculté par la moyen de laquelle elles puissent sçavoir que les lignes droites sont les plus courtes, ny que leur centre est en bas»<sup>43</sup>. E

quand elles le sçaroient, peut-être n'y descendroient elles pas sans y este poussées, pource que dans le centre où la providence de Dieu a voulu les choses pesantes s'arrestassent pour le bien general du monde, il n'y a rien qui puisse obliger les choses pesantes d'y descendre<sup>44</sup>.

Allo stesso modo, vegetali e animali si comportano, sotto l'influsso dell'istinto, come oggetti mossi da una forza metafisica, che attraversa tutta la Natura e agisce tramite di essi, là dove le loro predisposizioni psicologiche non giungono. Ad esempio, prosegue Chanet, le piante sviluppano in alcuni casi dei gruppi di fiori che compongono precise figure, pur non avendo la loro anima nulla più della pura forma delle cose inanimate, eccetto una serie di funzioni vegetative del tutto prive di intelligenza<sup>45</sup>.

Un punto importante – che spiega bene, a parer nostro, la posizione di Chanet – è che tutto ciò trova la sua origine in Dio e che per certi versi ogni predisposizione che non contempla un'azione regolata dalle funzioni dell'anima può essere considerata istinto. Anche la «conformation des animaux vient», infatti, per Chanet, «de l'instinct, & [...] c'est un ouvrage immediat de l'auteur de la Nature»<sup>46</sup>. Per il medico francese, insomma, l'intera natura è prodotta, disposta e predisposta dal suo Creatore verso il bene, ma questa disposizione può trovare due strumenti di attuazione: da una parte Egli utilizza, nella maggior parte dei casi, la forma, l'anima, a cui assegna un'operazione essenziale; dall'altra interviene direttamente per tutta una serie di operazioni che vanno al di là di queste ultime, ma sempre restando nel dominio degli eventi naturali.

C'è da capire, quindi, cosa si intenda qui per Natura, un concetto a proposito della quale Chanet segue «la définition de tous les Sages», per i quali essa «n'est que la puissance ordinaire de Dieu, il faut dire que tous les effects, qui son ordinaires en la Nature, & qui ne relevent que de cette puissance ordinaire, ne doivent passer, by pour des miracles, ny pour des monstres»<sup>47</sup>. La Natura si trova quindi all'interno della potenza ordinata di Dio, e

encore que i'attribue beaucoup d'effects à l'auteur de la Nature, ie ne dis pas pour cela que ces effects soient des miracles, ayant desia dit, que c'estoient des actions naturelles [...] auxquelles i'adioute maintenant qu'il faut que ces actions soient naturelles, puis qu'elles sont ordinaires. Elles sont dans l'ordre de la Nature, & dans les

---

<sup>43</sup> Ch-Cons., p. 75.

<sup>44</sup> Ch-Cons., pp. 75-76.

<sup>45</sup> Ch.-Cons., p. 79.

<sup>46</sup> Ch-Cons., p. 82.

<sup>47</sup> Ch-Cons., p. 86.

règles qui furent établies dès le commencement du monde, lors que Dieu ayant fait les diverse Estres, & leur ayant fourny leurs facultez, il commença deslors à pratiquer les effects de l'instinct, suppléant deslors aux defauts de ces facultez<sup>48</sup>.

L'istinto giunge quindi là dove la natura, entro i suoi limiti *ordinari*, non svolge alcune funzioni, ma esso, pur andando contro l'ordine comune, non supera i limiti della natura. Per Chanet sembra così che l'*ordo* della creazione si sdoppi su due livelli: da una parte un ordine comune, quello dell'azione degli enti naturali secondo la loro essenza, e dall'altra l'ordine della natura intesa come effetto della potenza ordinata di Dio. In questo secondo caso, che è anche quello dell'istinto, Dio agisce nella natura oltre i limiti assegnati agli enti naturali, ma non oltre le regole assegnate al mondo. E il perno dell'argomento di Chanet sembra risiedere nel fatto che, coincidendo la natura con la potenza ordinata di Dio, il suo intervento risulta sempre naturale, in quanto è stato previsto fin dal principio nell'ordine complessivo della creazione.

## 2. Anime, angeli e animali: l'innatismo di Cureau de La Chambre

La tesi sviluppata da Chanet nelle *Considerations* diverrà oggetto di interlocuzione polemica in particolare nell'opuscolo *Quelle est la connoissance des betes et jusqu'où elle peut aller* di Marin Cureau de La Chambre<sup>49</sup>; opera originalmente pubblicata in appendice al secondo volume dei *Caractères*, i cui contenuti saranno ribaditi nel più tardo e complesso *Système de l'ame*<sup>50</sup>, che qui utilizzeremo costantemente come testo di riferimento.

La tesi di fondo che Cureau oppone a quella di Chanet è che l'intelligenza animale vada considerata, sì, una predisposizione dei bruti, ma che quest'ultima debba essere collocata nello stesso apparato psicofisiologico dell'animale, che può quindi essere ritenuto intelligente. Riacciandosi in parte all'innatismo platonico, Cureau presenterà perciò una teoria delle immagini mentali secondo la quale tutte le azioni istintive sono prescritte agli animali fin dalla nascita, mediante figure impresse nell'immaginazione.

Il ruolo di primissimo piano assegnato all'immaginazione emerge d'altra parte fin dal principio dell'opuscolo, dove La Chambre illustra la conoscenza come un'azione (opponendosi a chi la ritiene una mera passione):

la Connoissance est la propre & la seule fonction de l'Ame Sensitive & de la Raisonnable; car sentir, concevoir, iuger, raisonner, tout cela n'est autre chose que Connoistre. Or comme il n'y a pas d'apparence que des natures si nobles soient sans

---

<sup>48</sup> Ch-Cons., pp. 85-86.

<sup>49</sup> Leggiamo e citiamo quest'opera di Cureau da M. Cureau de La Chambre, *Les caractères des passions*, vol II, Paris, Jacques Dallin, 1663. (d'ora in poi indicato con CdA seguito dal numero di pagina).

<sup>50</sup> Leggiamo e citiamo il *Système de l'âme* dall'edizione moderna Paris 2004 (indicandolo d'ora in poi con SdA seguito dal numero di pagina).

action, puisque toutes les autres qui sont au dessous d'elles ont la vertu d'agir; il faut nécessairement que la Connoissance soit une action<sup>51</sup>.

Cureau adotta, in generale, il classico modello aristotelico in cui l'anima agisce su rappresentazioni fantasmatiche, ma non senza delle variazioni importanti. L'argomentazione della prima parte del *Systeme de l'ame* si basa proprio sull'assunto che «la connoissance est une action», fondando l'intera conoscenza sulla relazione tra «Entendement» e «Phantosmes». Questi ultimi, prodotti dal soggetto conoscente stesso, sono gli unici veri interlocutori dell'intelletto, una sorta di “filtro” psichico che permette all'intelligenza immateriale di dialogare con gli oggetti esterni, senza ammettere per questo che l'«Entendement» venga direttamente a contatto con «les images qui sortent [des] Objects [...] et qui les representent, lesquelles passant dans les organes des sens s'unissent à l'imagination»<sup>52</sup>.

Come rileva ancora Scribano<sup>53</sup>, effettivamente, Cureau mantiene il termine “Especes” per indicare le cosiddette “specie esprese”, quelle prodotte dalla mente come rappresentazioni immateriali degli oggetti, mentre limita il ruolo delle specie impresse, emanate dagli oggetti e recepite passivamente dai sensi. I fantasmi rappresentativi con cui opera l'intelletto, infatti, non possono essere, per Cureau, il risultato della mera impressione meccanica sui sensi delle «images» che si dipartono dagli oggetti, ma risultano il prodotto diretto di un'azione dell'anima:

Il faut donc dire que l'Entendement sans l'intervention d'aucune autre vertu, a la puissance de faire les portraits et les Images des objets sur le modele des Phantosmes qui sont dans l'Imagination; et qu'il connoist quand il form ces Images que l'on appelle Idées pour les distinguer de ces Phantosmes<sup>54</sup>.

Tra le ragioni per cui non è possibile definire la sensazione come una mera «reception des images» vi è, per Cureau, il fatto che «il n'y a point d'Especes pour le Sens du Toucher, qui connoist immediatement les qualitez tactiles»; se la premessa fosse vera, il tatto «ne pourra recevoir aucune Espece, et par consequent il ne connoistra rien»<sup>55</sup>. Seguendo questo ragionamento è, per Cureau, da rigettare l'idea che anche negli altri sensi la conoscenza possa avvenire attraverso le specie, e in generale che la conoscenza possa essere in alcun modo passiva. Essa è azione, «puisque l'Entendement agit quand il connoist» e «il faut que le Sens agisse aussi, puisque la Connoissance est une fonction commune à l'un et à l'autre»<sup>56</sup>.

Per Cureau — che in questo ricalca probabilmente Campanella, divenuto molto noto, come si sa, nella Francia del secondo Seicento — «la connoissance

---

<sup>51</sup> CdA, pp. 462.

<sup>52</sup> SdA, p. 24.

<sup>53</sup> CdA Scr., pp. 57-58, n.

<sup>54</sup> SdA, p. 27.

<sup>55</sup> SdA, p. 72.

<sup>56</sup> SdA, p. 73.

est une altération» «perfective»<sup>57</sup> dell'intelletto, facoltà in grado di trasformarsi continuamente nell'oggetto del suo conoscere<sup>58</sup> e, «toutes choses en puissance, comme dit Aristote»<sup>59</sup>. Sempre nel *Système de l'ame* il medico francese presenterà una versione semplificata del classico schema scolastico dei sensi interni che spiega piuttosto bene quali siano i vari gradi del processo conoscitivo. In un primo momento La Chambre sottolinea le differenze tra tre modelli: 1) quello della psicologia di Avicenna, che individua cinque «Sens interieurs» (il senso comune, l'immaginazione, la fantasia, l'estimativa, la memoria); 2) quello di Tommaso che «n'en veut que quatre, confondant l'imagination avec la phantasie»; 3) infine «les Mediciens» che ne individuano solo tre (l'immaginazione, la facoltà cogitativa, la memoria); in base a ciò propone poi la sua soluzione, secondo cui non vi sono che «trois sortes de Connoissance»: il senso comune e i sensi esterni, che permettono la conoscenza *intuitiva*, la fantasia, che consente quella *astrattiva*, e la conoscenza *pratica* frutto della facoltà estimativa<sup>60</sup>. Queste tre facoltà «sont differentes reellement», e da ciò consegue che «il y ait trois sortes des Phantosmes, celuy du Sens commun, celuy de la Phantasie, et celuy de l'Estimative»<sup>61</sup>.

Appare dunque chiaro come avvenga, per Cureau, il processo conoscitivo:

1) *Fase materiale*: gli oggetti inviano ai sensi delle loro «images», che si raccolgono nel senso comune, divenendo fantasmi dell'immaginazione:

Il faut croire qu'après qu'un objet a imprimé son espèce dans l'organe de quelque sens, l'Imagination qui est excitée par elle, forme en soy-mesme une autre Image, & comme une nouvelle copie de l'original qu'elle a devant soy: ou pout mieux dire cette espece luy sert de modelle sur lequel elle bastit une figure qui a bien les mesmes traits, mais qui a encore un estre & une nature plus noble & plus excellente qu'il n'a pas, & c'est ce qu'on appelle communement Phantosme<sup>62</sup>

2) *Fase immateriale*: è a questo punto che l'intelletto si unisce ai fantasmi, anche se «cette union n'est pas la Connoissance», ma solo «une disposition pour agir»<sup>63</sup>. È così l'intelletto a produrre a sua volta dei ritratti immateriali dei fantasmi trasfigurando la conoscenza su un piano del tutto spirituale, e in ultimo la «Connoissance consiste dans la production de ces Images, par lesquelles [l'Entendement] se transforme dans les choses qu'il connoist»<sup>64</sup>.

---

<sup>57</sup> SdA, p. 29.

<sup>58</sup> SdA, p. 30.

<sup>59</sup> SdA, p. 31.

<sup>60</sup> SdA, p. 85.

<sup>61</sup> SdA, p. 89. In questo caso Cureau preferisce utilizzare il termine «phantasie» in senso avicenniano, sottolineando il ruolo unificatore e attivo che la facoltà immaginativa ha rispetto ai fantasmi già realizzati dal senso comune; è quest'ultimo, d'altro canto, ad identificarsi – come troviamo ad esempio anche nel primo Descartes – con l'immaginazione nella sua funzione ritenitiva.

<sup>62</sup> CdA, p. 465.

<sup>63</sup> SdA, p. 34.

<sup>64</sup> SdA, p. 34.

Con un simile processo, come diremo, Cureau può così sciogliere anche la funzione svolta dalla coppia intelletto agente-intelletto possibile, che nel *Systeme de l'ame* vengono qualificate come «abstractions metaphysiques»<sup>65</sup> di un solo intelletto, il quale da una parte “guarda” i fantasmi immaginativi e dall'altra produce le sue *species* espresse o idee.

Un punto importante è che in tal modo Cureau riesce a riadattare in senso protodualista l'impianto aristotelico iniziale, rifiutando l'idea di una continuità tra sensi e intelletto, tipico invece dell'aristotelismo domenicano. Da una parte c'è un processo *materiale* che comincia dalle «images» degli oggetti e termina nelle figure dell'immaginazione; dall'altra abbiamo un processo *immateriale* dell'intelletto che agisce su queste figure e le riproduce su un piano spirituale. In tal mondo l'anima, nella sua funzione intellettiva, è del tutto autonoma, e La Chambre può paragonare la sua attività, nello stato di separazione, alle menti angeliche che «connoissent par des Especies infuses»<sup>66</sup>, aggirando il classico problema scolastico dell'innaturalità della conoscenza intellettiva pura.

Il segmento corporeo e materiale del processo conoscitivo, che nel caso degli animali costituisce il grado massimo di razionalità, trova così, ancora una volta, il suo polo cognitivo fondamentale nell'immaginazione, che come abbiamo detto è anche la sede dell'attività astrattiva<sup>67</sup>. «Sous ce mot d'Imagination nous comprenons toutes les puissances de l'Ame Sensitive», scrive Cureau, «comme par celuy d'Entendement, toutes les Facultez intellectuelles qui servent à la Connoissance»<sup>68</sup>: la fantasia, con una movenza tipica dell'epoca, diviene perciò una sorta di “ragione sensibile”, vertice dell'anima dei bruti, non in grado di maneggiare concetti universali<sup>69</sup> eppure deputata a inanellare rappresentazioni particolari astratte in sequenze *razionali*. L'immaginazione è così paragonata a un «architecte qui assemble non pas les figures, mais les pierres de telle figure», mentre «l'Entendement fait [...] comme le mathématicien qui unit les figures toutes simples & séparées de la matiere»<sup>70</sup>.

I termini in cui si muove Cureau sono, di fatto, quelli della scolastica, con un accento avicenniano là dove l'immaginazione è ritenuta la facoltà che presiede la totalità delle azioni animali e, insieme, permette di creare delle proposizioni affermative:

il faut necessairement donner à l'Imagination la puissance de faire des Propositions Affirmatives tout de messe qu'à l'Entendement: car lors que celuy-cy juge qu'un aliment est bon, il ne fait autre chose qu'unir & assembler l'Idée du *bon* avec celle de l'*Aliment*, d'où vient qu'on appella cette action Composition<sup>71</sup>.

---

<sup>65</sup> SdA, p. 35.

<sup>66</sup> SdA, p. 38.

<sup>67</sup> SdA, p. 85.

<sup>68</sup> CdA, p. 474.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> CdA, p. 475.

<sup>71</sup> CdA, p. 478.

Un altro elemento molto interessante sul quale il trattatello si sofferma è il fatto che «l'Imagination connoiste une chose par une autre». Secondo Cureau, infatti,

il faut de nécessité que l'Imagination qui peut aller d'un Phantosme à l'autre, fasse un progres dans ses Connoissances, & qu'elle passe souvent d'une chose plus connue à celle qui l'est moins, & qu'enfin elle connoisse celle-cy par le moyen de l'autre<sup>72</sup>.

L'attività compositiva dell'immaginazione costituisce così, a partire dalle immagini sensibili, un vero e proprio processo euristico, che si svolge secondo un metodo analitico-deduttivo, come mostra l'esempio riportato dallo stesso Cureau:

un animal pressé de la faim void une chose blanche, il sent qu'elle est molle, & la trouve savoureuse: s'il peut assembler diversement les Phantosmes de ces qualitez, comme nous avons dit, il pourra unir le premier avec le second, le second avec le troisieme & puis rejoindre le premier avec celui-cy. Car il pourra iuger que cette chose blanche est molle, que ce mol est savoureux, que ce savoureux est bon à manger; & enfin reprenant le premier le réunir avec le dernier, & iuger que telle chose blanche est bonne à manger.

Secondo La Chambre la certezza tipica di questo tipo di conoscenza dipende dal fatto che «il la fasse aller par ce milieu, qui luy sert comme de degré pour arriver à ce qu'il veut connoistre», e come noto il reperimento del medio è la caratteristica fondamentale della conoscenza analitica. Essa è, in questo caso, graduale, discorsiva e ipotetica – secondo il classico modello platonico della *Repubblica* – e consente agli animali di elaborare strategie di ogni tipo, finalizzate, ad esempio, a procurarsi il nutrimento. Si tratta, quindi, per Cureau, di un vero e proprio ragionamento, che prosegue anche in assenza degli oggetti, attingendo alle immagini racchiuse nella memoria; un ragionamento che conduce gli animali al giudizio: affermativo quando le immagini vengono unite, negativo quando essere vengono separate<sup>73</sup>.

Ovviamente Cureau, come già Tommaso mentre adottava lo schema avicenniano, non intende cadere in una tesi in odore di alessandrismo. Tra i ragionamenti “materiali” dell'immaginazione e quelli “immateriali” dell'intelletto vi è «une tres-grande difference», dovuta al fatto che, mentre l'immaginazione «est bornée aux choses corporelles qui son necessaires à la vie», «l'Entendement a la liberté de iuger de toutes choses, d'en former des notions generales & d'en tirer quand il luy plaist des consequences ou particulieres ou universelles»<sup>74</sup>. Insomma, La Chambre si riallinea sulla classica posizione ortodossa che stabilisce tra immaginazione e intelletto una differenza «de nature & d'essence», dovuta principalmente al fatto che l'intelletto opera a livello esclusivamente spirituale.

---

<sup>72</sup> CdA, p. 480.

<sup>73</sup> CdA, p. 483.

<sup>74</sup> CdA, p. 484.

Stabilendo due differenti tipologie di ragionamento, quello dell'immaginazione e quello dell'intelletto, Cureau può pertanto attribuire agli animali una razionalità "debole", una forma del tutto discorsiva, compositiva e materiale di intelligenza agli animali che, come diremo, non è in alcun modo libera. È proprio a quest'altezza, d'altro canto, che appare chiara la polemica con le *Considerations* di Chanut, e con la teoria dell'istinto di quest'ultimo. Cureau definisce infatti l'istinto «le refuge le plus ordinaire de ceux qui ne veulent point reconnoître le raisonnement des animaux, & qui leur est comme un mot consacré ou une parole magique, avec laquelle ils croyent fasciner les Esprits»; esso, secondo Cureau, non esclude infatti il ragionamento, ed è al tempo stesso «particulier aux animaux». Polemizzando apertamente con Chanut, egli sottolinea d'altro canto che «on ne dira jamais, si l'on veut parler proprement, que les Pierres soient poussées par l'instinct quand elles tendent vers leur centre, ou quand elles font quelqu'autre action que ce soit qui leur est ordinaire», visto che l'istinto è piuttosto «un certain poids, une inclination ou un mouvement qui supplée au défaut des facultez naturelles, & qui pousse les choses où elles ne pourroient aller d'elles-mêmes»<sup>75</sup>.

Pertanto, secondo Cureau, è chiaro che «les Pierres, les Plantes, & tous les autres corps qui sont privez de sentiment n'ont point besoin de ce secours, & ont les vertus qui son necessaires pour fair toutes leur fonctions», mentre l'istinto va supposto negli animali «que nous voyons fair des choses qui semblent surpasser la force des puissances que la Nature leur a données». Azioni come quella della pecora che fugge dal lupo o del pulcino che, appena nato, già teme i predatori, vanno riferiti all'appetito, e dato che questo è «une puissance aveugle qui a besoin d'estre conduite par la Connaissance», è necessario che «ceux-cy qui apparemment ne peuvent connoître ce qu'ils font, soient poussez par quelque vertu qui n'est point de l'ordre de celles qui leur sont propres & naturelles»<sup>76</sup>.

Cureau distingue così due tipologie di azione animale: le azioni accompagnate da una conoscenza sensibile e da un ragionamento (seppur di secondo livello qual è quello dell'immaginazione), e le azioni che, accompagnate da una conoscenza superiore a quella dei sensi, «se puissent rapporter à cette Cause occulte, qui pousse secrettement les Animaux à faire leurs actions les plus naturelles sans estre instruits d'aucune connoissance sensible»<sup>77</sup>. È solo in questo secondo caso che ci troviamo di fronte a una vera azione istintiva.

La Chambre demolisce pertanto la posizione di Chanut, partendo proprio dalle sue premesse metafisiche. Egli individua tre possibili cause dell'istinto: l'anima del mondo dei Platonici, il Cielo degli Aristotelici e Dio, in quanto causa prima del mondo. Nonostante quest'ultima tesi appaia a Cureau, tra tutte, «la plus raisonnée», essa è insostenibile per un semplice motivo: «Pur parler sainement», scrive il medico francese,

---

<sup>75</sup> CdA, pp. 495-96.

<sup>76</sup> CdA, p. 496.

<sup>77</sup> CdA, pp. 497-98.

ie crains que cette opinion qui semble defendre la bonté de Dieu, ne condamne sa Puissance & sa Sagesse. Quoy? il aura laissé toutes les especes des animaux dans une si grande imperfection, qu'elles n'auront pas la moitié des vertus qui leur sont necessaires pour la vie?<sup>78</sup>

È del tutto inverosimile, prosegue Cureau, che avendo Dio fatto ogni cosa secondo peso e misura, come lo stesso Chanet ricordava,

il ait abandoné l'Homme qui est le chef d'oeuvre de ses mains à la foiblesse de son Raisonnement, pour assister les Bestes d'un si noble & si puissant secours, & qu'il ait trouvé des moyens naturels pour former le Raisonnement & l'Intelligence, qui sont les plus nobles actions des choses créées, sans en avoir peur trouver pour celles des Bestes qui sont d'un ordre inferieur<sup>79</sup>.

La questione è insomma teologica e antropologica: come è pensabile che Dio abbia abbandonato l'uomo per intervenire in modo così esatto e potente a vantaggio delle bestie? E come è possibile che Egli abbia al contrario inserito nella natura l'intelligenza e la ragione, e non sia riuscito a contemplare una causa naturale per l'istinto, per poi non trovare altro modo che un suo intervento diretto per riparare alla mancanza?

Esclusa, per assurdo, la posizione di Chanet, Cureau delinea la sua, che ricolloca nella natura e nelle sue cause ordinarie l'origine degli atti istintivi, pur mantenendo l'origine in senso primo di degli istinti come esterna all'animale stesso<sup>80</sup>. È così ancora una volta all'immaginazione che Cureau guarda, notando che negli atti istintivi, pur non essendo questi in relazione con specie sensibili, vi è una conoscenza da parte degli animali che li mettono in atto. Essendo la facoltà immaginativa il vertice dell'intelligenza dei bruti, essa va individuata anche come il luogo dove risiedono e sorgono gli istinti, che non sono affatto inconsapevoli, ma piuttosto accompagnati da una conoscenza di ordine superiore che si esprime nell'immaginazione.

Al contrario di quanto crede Chanet, durante l'azione istintiva gli animali non entrano in una fase di totale inconsapevolezza, ma al contrario in essi si attiva una conoscenza indipendente dai sensi, che permette loro giudizi che trascendono le informazioni ottenute empiricamente. «que servirait à l'Abeille quand elle sort la premiere fois de la ruche» – si chiede Cureau – «de voir & de gouter les fleurs, si elle ne iugeoit qu'elle y doit trouver la matière dequoy faire le miel & la cire, & si elle ne sçavoit deja tout l'art qu'elle doit employer en un si merueilleux ouvrage?»<sup>81</sup>.

La soluzione di La Chambre, come abbiamo già anticipato, è quella che l'istinto provenga da specie naturali di tipo non sensibile, ovvero da impressioni innate, «imprimées dans l'Ame dès le premier moment de sa naissance», e riattivate mnemonicamente in situazioni in cui esse vengono richiamate da agenti esterni. Per convalidare questa posizione, Cureau utilizza un'analogia

---

<sup>78</sup> CdA, p. 499.

<sup>79</sup> CdA, p. 500. Cfr. SdA, p. 124.

<sup>80</sup> In SdA una complessiva confutazione della posizione di Chanet è a pp. 112-119.

<sup>81</sup> CdA, p. 504.

molto forte, quella con gli angeli, ai quali «la Philosophie & la Théologie ont esté contraintes de reconnoistre de pareilles Images pour la messe necessité qui se trouve aux Animaux»<sup>82</sup>. Gli angeli, secondo il medico francese,

n'ayant point d'organes pour recevoir celles de dehors, & les objects mesmes n'estans pas captes d'en produire qui luy soient proportionnées, il faut, si on ne veut confesser que c'est la plus defectueuse de toutes les créatures, & que la puissance de connoistre lu a est donnée inutilement; il faut, dis-ie, qu'elle en ait d'interieures & pour se servir de termes de l'Eschole, de Connaturelles, sur lesquelles au default des object, l'Entendement Angelique forme apres ses idées & ses connoissances<sup>83</sup>.

Il modello innatista attribuito alle sostanze intelligenti separate diviene così traslabile anche agli animali, la cui conoscenza istintiva è frutto di specie impresse nell'anima prima di ogni altra esperienza. La fonte angelologica sembra qui essere Tommaso, che in *Summa Theologiae* I, 55 aveva approfondito la questione della cognizione angelica specificando che

Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam, in corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam, ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt<sup>84</sup>,

ribadendo poi, in una *quaestio* successiva, che

si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo<sup>85</sup>.

Si tratta di una posizione sulla quale si allineeranno, anche in epoca successiva, la maggior parte degli autori di scuola domenicana e gesuita; eppure va detto – cosa che qui La Chambre non fa – che una simile trasposizione non risulta priva di difficoltà, dato che gli angeli rappresentano puri intelletti intuitivi, mentre gli animali sono del tutto privi di una ragione superiore a quella discorsivo-immaginativa. Le specie dei primi sarebbero perciò di natura del tutto

---

<sup>82</sup> CdA, p. 505.

<sup>83</sup> CdA, p. 506.

<sup>84</sup> ST I, q. 55, a. 2.

<sup>85</sup> ST I, q. 57, a. 1.

spirituale, già astratta e completamente differente da quella dei secondi, nei quali non esiste un intelletto in grado utilizzare l'informazione a un livello superiore.

Il richiamo di Cureau agli angeli sembra quindi mirare, più che a una analogia diretta tra due creature estremamente distanti nell'ordine del creato, ad avvalorare la qualificazione di simili *species* come *connaturali* alla mente animale. È con questa strategia che La Chambre può sostenere che la razionalità animale è del tutto naturale, e al tempo stesso generata da una causa che trascende le facoltà degli animali stessi.

D'altro canto, l'innatismo di Cureau, come l'istinto di Chanet, trova il suo senso in un quadro complessivo del creato, che riguarda tutte le sostanze in grado di conoscere. Ciò secondo uno schema delle sostanze spirituali che Tommaso aveva limitato all'uomo, e che qui, dietro evidenti influssi rinascimentali, investe anche l'animale:

si l'ordre que Dieu a estably dans l'Univers, demande que les perfections qui se trouvent accomplies dans les choses les plus hautes, soient commencées dans celles qui leur sont inferieures; il est necessaire que ce moyen de connoistre estant tres-parfait dans les Intelligences, soit comme esbauché dans les autres choses qui ont comme elles la faculté de connoistre. Car il est certain que ces Images son fort grossiers, & fort confuses dans les Bestes, & qu'elles ne leur donnent que la connoissance de fort peu de choses qui sont necessaires à leur conservation: Mais que l'homme, outre celles qu'il a communes avec elles, en a de plus eslevées & de plus lumineuses, comme son celles qui e portent naturellement à la connaissance de Dieu, des premiers Principes & autres semblables<sup>86</sup>.

A garantire, per i bruti, una conoscenza innata, è il medesimo principio metafisico che pone negli uomini intuizioni noetiche pure, come quelle dell'esistenza di Dio e dei principî logici, e che per Tommaso dipendeva direttamente da una gerarchia delle sostanze intellettive ordinata secondo i diversi gradi di potenza dei processi intellettivi. Una prerogativa delle creature dotate di intelligenza, che Cureau qui concede anche agli animali, ritenendo la loro anima degna di conoscenza razionale e perciò parte di un progetto complessivo del creato che passa per l'azione conoscitiva.

Attribuendo agli animali il ragionamento, quindi, Cureau si spingerà fino ad assegnar loro un imperfetto ma autentico uso del linguaggio, nonché la consuetudine di comunicarsi reciprocamente pensieri e indicazioni di tipo pratico. Ciò senza concedere ai bruti alcuna facoltà deliberativa, giacché, per Cureau, non è affatto necessario che per ragionare si debba deliberare, dato che si impiega molto spesso la ragione e il ragionamento anche laddove non vi sia spazio per la deliberazione. Secondo il medico francese, infatti,

il n'y a aucun lieu pour la deliberation, autant qu'on ne peut deliberer que lors qu'il se trouve plusieurs moyen pour arriver à quelque fin, & qu'on est dans la liberté de choisir celuy que l'on veut. Il n'y a donc point de necessité que les Bestes deliberent, parce qu'on outre qu'elles n'ont le plus souvent qu'une voye pour parvenir à leur but,

---

<sup>86</sup> CdA, p. 507.

comme est celle que l'Instinct leur enseigne; il est certain que lors qu'elles rencontrent plusieurs moyens, elles se determinent d'abord à celuy qui se presente ou le premier ou le plus efficace, & qu'elles n'ont point la liberté du choix<sup>87</sup>.

### 3. Appendice: le «Bestes» di Chanet contro gli angeli di Cureau

La posizione di La Chambre, fortemente schierata contro Chanet, non poteva che provocare una violenta replica del secondo, affidata al già citato trattatello *De l'instinct et de la connoissance des animaux: avec l'examen de ce que M. de La Chambre a escrit sur cette matière*. Ad esso Cureau risponderà, a sua volta, con un *Traité de la Connoissance des Animaux* che, pure, abbiamo avuto modo di menzionare, nel quale ribadisce la sua posizione, rispondendo punto per punto agli attacchi di Chanet.

Un aspetto particolarmente interessante che ci interessa sviluppare in questa appendice è tuttavia quello del ruolo svolto dalle dottrine angelologiche a cui, si è visto, entrambi i protagonisti della disputa fanno riferimento. Il ricorso alla condizione del tutto speciale degli angeli mostra forse al meglio a quale punto di crisi fosse giunta la psicologia di età moderna, non più in grado di teorizzare all'interno dei classici termini ilemorfici la condizione-limite degli animali, senza mettere per questo in discussione alcuni asserti fondamentali sull'uomo. Come ha ben mostrato Scribano<sup>88</sup>, d'altro canto, i modelli di conoscenza "superiore" che nel medioevo erano stati esclusiva delle sostanze intelligenti nello stato di separazione dal corpo, angeli e beati, sono progressivamente adottati dalla gnoseologia "normale", specialmente di area dualista e occasionalista, fin dal primo Seicento; un fenomeno che ci sembra dover essere riconnesso proprio alla profonda crisi dell'ilemorfismo, e che nello strascico della disputa tra Chanet e Cureau appare piuttosto chiaro.

L'analogia, fortissima, utilizzata da Cureau, non poteva d'altra parte che attendere una replica incentrata anche su questo punto, come Chanet farà nel 1646. *De l'instinct et de la connoissance des animaux*<sup>89</sup>, presentando l'«opinion de Monsieur de La Chambre touchant l'Instinct», si sofferma ad affrontare la tesi di Cureau, che presenta come fondata sull'idea – non condivisa dalla Scuola, secondo l'autore – che gli angeli abbiano specie infuse innate. Si tratta, secondo Chanet, di un'opinione che «il nous veut faire passer pour une maxime de la Théologie», quando si tratta al massimo di «un sentiment particulier de quelques Theologiens». Tutti coloro che «l'on a appelé Nominaux, & divers d'entre les Modernes», infatti,

n'admetent d'autre cognoissance dans les Anges que celle que l'Eschole nomme intuitive. Et parmi ceux qui leur donnent des Especes, plusieurs comme les Disciples de

---

<sup>87</sup> CdA, p. 539.

<sup>88</sup> E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari 2006.

<sup>89</sup> Leggiamo e citiamo questo testo da P. Chanet, *De l'instinct et de la connoissance des animaux: avec l'examen de ce que M. de La Chambre a escrit sur cette matière*, Paris 1646 (d'ora in poi indicato come Ch-CdA).

l'Escot veulent qu'ils les acquierent comme nous faisons; & ne leur en attribuent tout au plus de naturelles que quelques unes qui son fort generales. Ils refutent les Auteurs du parti contraire, qui ont attribué aux Anges une aussi parfaite cognoissance des choses absentes, & qui ne sont pas encore arrivées que de celles qui son présentes, & qui les mettent hors d'estat d'avancer jamais leur science & de profiter de l'experience<sup>90</sup>.

Questioni di scuola, dunque, ma di fondamentale importanza per l'uso che qui ne viene fatto. Mentre il riferimento fondamentale di Cureau va a Tommaso, quello polemicamente chiamato in causa da Chanet va a Scoto e, parallelamente, alla scuola nominalista<sup>91</sup>, fautrice di una gnoseologia angelica progressiva e connessa all'esperienza. Secondo l'avversario di Cureau, noi sappiamo quindi

que les Anges n'ont point d'organes corporels: & ne doutons pas que toutes les especes qui sortent des corps ne soient materielles. Elles ne laissent pas de servir d'object au cognoissances Angeliques & à celles de nos ames lors qu'elles sont despouillees de leurs organes corporels<sup>92</sup>.

Il punto, per Chanet, non è insomma quello di opporre conoscenza materiale e immateriale, ma piuttosto di sottolineare l'importanza del processo astrattivo, che rende le specie sensibili fruibili per qualsiasi intelletto, anche quelli angelici:

nostre entendement qui est inorganique ne laisse pas de iuger des especes sensibles: pour-quoy veut-on desnier la mesme faculté au Anges & s'opiniastret à nier sans fondement qu'ils n'ont pas cette vertu agissant qui illumine les especes & les despouille de toutes les imperfections de la matiere?<sup>93</sup>

La replica di Chanet prosegue poi attaccando proprio il fondamento metafisico della tesi di La Chambre, ovvero l'idea che l'universo sia ordinato per gradi, che l'innatismo sia presente, in proporzioni differenti, in tutte le creature dotate di conoscenza: angeli, uomini e animali. Secondo Chanet, infatti,

il y a mille facultez très excellentes dans le Metaux & les autres Mineraux; dont il ne parois pas la moindre trace dans les Elements. La nourriture & les autres parties de la végétation sont accomplies dans les Plantes: & ne sont point commencées dans les choses qui leurs son inferieures. La veüe, la memoire et l'imagination ne se trouvent que dans les Animaux<sup>94</sup>.

Tra i vari gradi del creato, insomma, c'è una costante soluzione della continuità, che ci costringe ad ammettere che «la raison de l'homme n'a rien qui lui ressemble & qui en approche dans les Bestes». In particolare, poi, Chanet mette in dubbio la stessa esistenza dell'ordine «que l'on nous veut persuader».

---

<sup>90</sup> Ch-CdA, pp. 39-40.

<sup>91</sup> Una panoramica molto completa e ampia sulla questione, che probabilmente funge qui anche da fonte sulle diverse parti in gioco, è in F. Suárez, *De Angelis*, lib. 2, capp. 5, 6 e 12

<sup>92</sup> Ch-CdA, p. 40.

<sup>93</sup> Ch-CdA, p. 41.

<sup>94</sup> *Ibid.*

Tutto al contrario, Dio «a voulu que les vertus specifiques fussent celles qui sont les plus parfaites, il a voulu aussi qu'elles fussent incommunicables, & qu'il ne s'en rencontrast rien dans les Estres inferieurs». Nel caso, infatti, in cui La Chambre avesse ragione, «ce qui est parfait est les Anges estoit esbauché dans les Bestes», e «le plus & le moins qui s'y rencontreront ne serois pas capable de les en faire differer», annullando, di fatto la distinzione tra angeli e animali.

Dalla sua, Chanet non rifiuta del tutto l'innatismo proposto da Cureau, ma piuttosto nega che esso possa riguardare anche gli animali:

quelle est la cause des images naturelles des Anges & des Hommes? Je vous respondroy sans hesiter que c'est Dieu qui les donne à nostre ame en la creant sans l'entremise d'aucune cause seconde, Mais les Ames des Bestes qui se font de la matiere & qui resultent de ses dispositions, n'ont point de cause qui leur puisse communiquer ces images, qui sont en nous des preuves bien expresses que nostre ame est spirituelle, et qu'elle vient de Dieu<sup>95</sup>.

Nelle creature realmente dotate di intelletto esistono effettivamente, per Chanet, delle immagini innate, simili a quelle proposte da Cureau, ma ciò risulta impossibile proprio per gli animali, che possiedono solo un'anima materiale, il cui statuto ontologico è insostanziale e nominale, frutto della pura disposizione delle parti.

Insomma, in un edificio teorico che vede le differenti parti sostenersi a vicenda, come è quello a cui prendono parte Chanet e Cureau, la determinazione del modello intellettivo angelico – di fatto il caso-limite che descrive un'intelligenza allo stato puro – diviene il luogo dove si gioca la partita della possibilità di proporre o meno un certo modello di intelligenza animale. Concependo infatti gli angeli come intelletti suscettibili di conoscenza empirica – così come fa Chanet – l'innatismo diviene una prerogativa delle intelligenze puramente immateriali, che, facendo perno sull'attività astrattiva dell'intelletto agente, stabiliscono proprio nella possibilità di astrazione dalla materia il discrimine con quella degli animali; da ciò deriva una struttura che rende impossibile affidare ai bruti, come cause seconde, una loro autonomia, e quindi intendere l'istinto come qualcosa di differente da un'azione diretta della causa prima. Al contrario Cureau, che pensa gli angeli come pure intelligenze intuitive e l'intelletto come un dispositivo noetico *chiuso*, può concepire l'innatismo come una predisposizione operata da Dio nelle e con le cause seconde, tracciando una complessiva metafisica della ragione che contempla anche gli animali e radica l'istinto nella gnoseologia “normale”.

Caso curioso, riguardo alle questioni angelologiche, la controreplica di Cureau non giungerà direttamente nel *Traité* col quale vorrà smentire le critiche di Chanet. Essa sarà al contrario contenuta nel *Système de l'ame*, e in forma ellitica, mediata proprio da quella creatura mediana tra l'angelo e la bestia, che è l'uomo; una convergenza che a parer nostro mostra appieno quale influsso abbia avuto il dibattito con Chanet nella costituzione della psicologia finale di

---

<sup>95</sup> Ch-CdA, pp. 44-45.

Cureau, e dalla quale si evince anche un parziale ripensamento della tesi iniziale del medico francese.

Nel *Système*, come abbiamo accennato Cureau dà infatti conto dei processi gnoseologici fondamentali, incentrando il *Livre I* sulla conoscenza intellettuale. Ricalcando e articolando più nel dettaglio la tesi espressa nei *Caractères*, il medico francese traccia un percorso argomentativo che si sviluppa nei seguenti passaggi:

Cap. I, Article XI: «Il n'y a point d'Intellect Agent ni Possible»<sup>96</sup>, nel quale Cureau, come dicevamo, riduce questa distinzione a una mera astrazione metafisica, affermando l'esistenza di un solo intelletto, il cui ruolo fondamentale è quello di produrre fantasmi a partire dalle specie presenti nell'immaginazione. Con ciò, di fatto, Cureau fa dell'intelletto una facoltà autonoma e univoca, interfacciata con la sola immaginazione, mediatrice tra l'attività noetica e i sensi.

Cap. II, Article I: «La Connoissance de l'Ame separée est semblable à celle des Anges»<sup>97</sup>, con cui Cureau ribadisce la completa autonomia dell'intelletto attraverso il caso-limite dell'anima intellettiva nello stato di separazione. Quest'ultima va considerata noeticamente identica agli angeli, facendo di converso di questi ultimi il modello di una conoscenza perfettamente intuitiva e priva di mediazione empirica.

Cap. II, Article II: «Les Anges connoissent par des Especies infuses», nel quale La Chambre conferma, seppur in un differente luogo di trattazione, le premesse della sua tesi sull'intelligenza animale. Proprio qui Cureau dà indirettamente battaglia, ancora una volta, a Chanet, mettendo in fila le tesi di Tommaso, Scoto e Théophile Raynaud, e presentandole tutte come «d'un mesme advis» sulla questione della specie connaturali degli angeli. In particolare, soffermandosi sull'opinione di Scoto, Cureau la conette alla questione, assai rilevante, della conoscenza angelica per infusione dei singolari: «car pour avoir l'Espece universelle de l'Homme, ils ne peuvent pas connoistre quand Pierre et Jean naistront, ni les actions particulieres que l'un ou l'autre fera»<sup>98</sup>. Per evitare questo inconveniente, Scoto avrebbe sostenuto così che «ces Especies n'estoient point nées avec les Anges; qu'elles ne leur sont données qu'au temps et dans l'occasion qu'ils doivent connoistre actuellement, et que'elles leur font connoistre par ce moyen, la nature et l'existence particuliere de ces choses»<sup>99</sup>. È però la tesi di Raynaud a tenere insieme le differenti posizioni: secondo il teologo gesuita, infatti, gli angeli possiedono due tipi di specie innate, le «Generales» e le «Connaturales»; entrambe, tuttavia, vanno considerate incomplete e non capaci

---

<sup>96</sup> SdA, p. 35.

<sup>97</sup> SdA, p. 37.

<sup>98</sup> SdA, p. 39.

<sup>99</sup> *Ibid.*

di rappresentare l'esistenza particolare delle cose. Un difetto risolto dal fatto che Dio «y adjouste l'Espece qui la represente et qui consume ainsi la generale»<sup>100</sup>.

Non a caso, da questo percorso argomentativo Cureau trae la conclusione, «fort vraysemblable»,

que les Anges ont receû dès le premier moment de leur creation des Especees generales pour connoistre l'Essence et la Nature des choses. Parce que ce sont des qualitez qui perfectionnent la Faculté connoissante; et qu'il ya des preuves convainquantes que les Animaux en ont eu de pareilles pour l'instinct dont ils ont esté pourvus.

Ma è proprio nel confermarla che Cureau mette a punto, di fatto, la sua posizione, avvicinandola paradossalmente a quella di Chanet. Le «Especees» innate di angeli, uomini e animali, descrivono infatti la realtà solo in termini generali, richiedendo un ricorso esterno da parte di Dio, di volta in volta che si presentano casi particolari.

Siamo, quindi, di fronte a una implicita resipiscenza di Cureau, e a un suo avvicinamento alla posizione proto-occasionalista di Chanet? Niente affatto. La partita dell'indipendenza dell'istinto si gioca nuovamente sul fronte dei meccanismi attraverso i quali, diversamente dagli angeli, gli animali declinano nel particolare le generalità descritte dalle specie connaturali.

Una questione che La Chambre spiega a fondo nel *Livre III*, tornando proprio sul parallelo tra bruti e angeli, e chiedendosi perché Dio non abbia fornito agli animali conoscenze innate su tutti gli oggetti possibili. La risposta del medico è che

la plus necessaire de toutes les Connoissances est celle de la Presence des objets: d'autant que c'est par elle qu'on jouit du bien, et qu'on connoist certainement le mal pour le pouvoir éviter. Or elle ne se peut acquerir par le Sens et par les Images qui vient de dehors. Car celles qui sont naturelles ne le peuvent donner, parce qu'elles son generales et indifferentes à toutes les circonstances de temps, et il faut par necessité que le Sens les deteminent au temps present [...]. Quand nous disons que la Connoissance vient de ces Images, nous n'entendons pas qu'elles fassent effectivement la Connoissance, car c'est l'Imagination qui la fait: Mais elles servent d'objets à l'Imagination pour former ses Phantosmes; ce sont les originaux et les patrons sur lesquels elle fait ses portraits, en quoy consiste da Connoissance<sup>101</sup>.

Recuperando il classico schema dell'innatismo platonico del *Menone*, Cureau chiarisce così che le specie connaturali sono soltanto un modello generale, insito nella memoria fin dalla nascita, che consente all'animale di riconoscere, in occasioni particolari, ciò che potenzialmente “conosce” solo in astratto. La presenza del lupo attiva così nell'agnello una vera e propria reminiscenza, che altrimenti rimarrebbe implicita e che gli consente tuttavia di riconoscere come pericoloso qualcosa di cui non ha mai avuto esperienza.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> SdA, pp. 130-31.

#### 4. Conclusioni

Angeli e bestie sono stati i termini di partenza di un'analisi, quella del dibattito tra Chanet e Cureau, che ci ha costantemente condotti a rilevare in filigrana la presenza di un elemento di giunzione tra questi due entità: l'uomo. È proprio l'antropo-psicologia, e in particolare una psicologia votata a un ilemorfismo antropocentrico, infatti, a svolgere la funzione di perno, che connette e pone in continuità angeli e bestie, intelligenza e vita biologica, spirito e materia.

Si tratta di due poli che in un certo senso, già durante gli anni in cui si svolge la disputa tra i due medici francesi, hanno vissuto nell'affermarsi contemporaneo del paradigma cartesiano una potente scissione. Non è un caso, d'altra parte, che il crollo dell'ilemorfismo aristotelico coincida proprio con il rilevare un'impossibilità – prima di tutto logica – nel connettere, mantenendo una loro specifica identità, intelligenza pura e materia, sostanze intellettive separate e bruti. E ci sembra altrettanto rilevante il movimento con cui questi due estremi, che hanno sinora vissuto agli antipodi della cosmologia classica, finiscano per divenire due opposti e complementari modelli per pensare l'uomo: creatura intellettuale, pensante, da una parte, e pura animalità fisiologica, dall'altra.

La disputa tra Chanet e Cureau sembra così mostrare una volta di più come, nella forma che dà loro il pensiero classico, angeli e bestie abitino concettualmente e dialetticamente l'uomo, come rimandi indiretti a una sua pretesa essenza di cui l'apice e il pedice del creato sono il riflesso. È così che, per secoli, la potenza nuda dell'animale, della sua vita e della sua ossimorica razionalità, può vivere imprigionata negli schemi di una metafisica dell'atto e della potenza, dell'intelligenza e della sostanza, il cui progetto e la cui chiave d'accesso sono prerogativa dell'uomo. Ed è così che il crollo, alcuni secoli più tardi, di quella metafisica, dirà inevitabilmente la liberazione dell'animale dall'uomo, e insieme una liberazione dell'uomo stesso dalla prigione concettuale che lo incastona al centro del creato.