

# EL IMPENETRABLE SILENCIO DEL CORAZÓN ANIMAL. A PROPÓSITO DE LA CONCEPCIÓN DE LOS ANIMALES EN LA OBRA DE DESCARTES

VICENTE RAGA ROSALENY  
Universitat de València

RESUMEN: Tradicionalmente se le atribuye a Descartes la tesis del «animal-máquina». De acuerdo con ésta los animales carecen de capacidades cognitivas, emociones y, en general, de conciencia. Esta interpretación, que todavía sigue vigente, se apoya en los avances de la filosofía natural cartesiana, que rompió con la aristotélico-escolástica, de carácter cualitativo, proponiendo un modelo físico-matemático cuantitativo mucho más cercano al nuestro. Pero, la propuesta de Descartes en su vertiente fisiológica, que en el fondo supone una concepción del ser humano innovadora, dejaba muchas cosas por fuera: como la vida, la salud, o los fines de la conducta. Sin embargo, tales elementos reaparecen en su tratamiento terapéutico y moral de las pasiones, al considerar al sujeto como unión primitiva de mente y cuerpo. Dicha solución cartesiana también puede alcanzar a los animales que, concluiremos, no necesariamente son frías y desapasionadas máquinas.

PALABRAS CLAVE: animal; autómata; cuerpo; Descartes; pasión

## *The impenetrable silence of the animal heart. On the conception of animals in Descartes' works*

ABSTRACT: Descartes is traditionally credited with the «animal-machine» thesis, according to which animals lack cognitive capacities, emotions and, in general, consciousness. This interpretation, which is still alive, is based on the advances of Cartesian natural philosophy, which broke with the Aristotelian-scholastic, qualitative, proposing a quantitative physical-mathematical model much closer to ours. But Descartes' proposal, in its physiological aspect, which basically implies an innovative conception of the human being, left many things out: such as life, health, or the ends of behavior. However, these elements reappear in his therapeutic and moral treatment of passions, considering the subject as a primitive union of mind and body. This Cartesian solution can also reach animals which, we will conclude, are not necessarily cold and dispassionate machines.

KEY WORDS: Animal; Automaton; Body; Descartes; Passion.

### 1. UNA HERENCIA MUY DISCUTIDA: LA SUPUESTA TESIS CARTESIANA DEL «ANIMAL-MAQUINA»

Son declaraciones sobre los animales como ésta de Malebranche (1638-1715), un destacado cartesiano de la generación inmediatamente posterior a la muerte del maestro: «Comen sin placer, lloran sin dolor, crecen sin saber; nada desean, nada temen, nada conocen»<sup>1</sup>, las que alimentaron la tesis del «animal-máquina», atribuida a René Descartes (1596-1650).

No eran testimonios aislados. Como relata un asiduo visitante de la abadía de Port-Royal, uno de los centros de discusión y difusión del cartesianismo en la Francia en la época:

---

<sup>1</sup> MALEBRANCHE (1958-1970), p. 394.

«No había prácticamente ningún solitario que no hablase de los autómatas. No les preocupaba golpear a un perro, le daban bastonazos con total indiferencia y se burlaban de los que se compadecían de esas bestias como si sintiesen dolor. Decían que eran semejantes a los relojes, que los gritos que emitían al zurrarlos no eran sino el ruido de algún pequeño resorte que se había movido, pero que todo ello sucedía sin sentimiento. [...] Todas esas atracciones inagotables tenían su origen en el castillo del duque de Luynes. Se hablaba sin cesar del nuevo sistema del mundo de Descartes y se lo admiraba»<sup>2</sup>.

Si a esto le sumamos que el propio Descartes relataba abiertamente sus experimentos anatómicos, con rutinarias vivisecciones de peces, ranas, conejos, y probablemente perros (AT IV: 686; AT I: 523s/CSMK: 80s)<sup>3</sup>, así como disecciones de cadáveres animales variados, nada parece oponerse a la lectura tradicional del cartesianismo en relación con los animales. Y es que, aunque Descartes nunca empleó el término «animal-máquina» en sus textos, ni la analogía entre animales y máquinas o autómatas era suya<sup>4</sup>, se le ha venido atribuyendo de manera consistente la tesis de acuerdo con la cual negaría a los animales no sólo capacidades cognitivas, sino también sensaciones, emociones y, en general, cualquier rastro de conciencia<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Nicolas Fontaine (1625-1709), *Mémoires*, cita tomada de PASCAL (1994), pp. 84-85. Los solitarios de Port-Royal eran estudiosos, de clase alta, que habían decidido retirarse de la vida mundana en residencias cercanas a la abadía. Por otra parte, es importante señalar que el mencionado duque de Luynes, Louis-Charles d'Albert (1620-1690), era el bien conocido traductor al francés de las *Meditaciones metafísicas* cartesianas.

<sup>3</sup> Citamos a Descartes siguiendo la edición de sus obras completas realizada por Charles Adam y Paul Tannery (AT), y luego la traducción de Cottingham, Stoothoff, Murdoch (y Kenny, vol. 3) cuando esté disponible (CSM/CSMK), indicando volumen y página.

<sup>4</sup> Algunos críticos, coetáneos de Descartes, no dudaron en señalarle ciertos textos de un médico español, Gómez Pereira, acusándole de haber empleado sus obras sin citarlo, dado que éste le antecedió en la explicación mecanicista de la sensación y de su transmisión a través del sistema nervioso que está en la base de la comprensión del animal como máquina (GONTIER (2011), pp. 171-172). Aunque la explicación de Pereira no excluía la dimensión cualitativa, que Descartes trató de purgar mediante su alternativa mecanicista, y parece que en realidad el pensador francés no conocía sus textos. Algo semejante sucede con las comparaciones aristotélicas del *Movimiento de los animales* (2000), VII, 701b, y del segundo libro de la *Reproducción de los animales* (1994), II, 734b, en donde se formula quizá por primera vez la relación animal-autómata, pero que obedecen a objetivos distintos de los cartesianos.

<sup>5</sup> Quizá deba hablarse con mayor precisión de entendimiento y voluntad, como modos activos del pensamiento puro, y de imaginación, sensación interna y externa, como modos que parecen requerir del cuerpo para poder desplegarse adecuadamente, y finalmente de pasiones, como modo pasivo de la mente que exige un cuerpo concreto, el de cada sujeto, para desarrollarse. Sobre si la conciencia se identifica o no con la mente hay un debate abierto y, por ejemplo, ALANEN (2003), p. 78 o COTTINGHAM (1998), p. 120, lo rechazan, mientras que RODIS-LEWIS (1950), pp. 40-42 o RADNER (1988), pp. 46s, defienden que, o bien forma parte de todo pensamiento, o bien Descartes lo habría entendido como un estado de segundo orden. Volveremos sobre la cuestión de la conciencia de los animales en el cartesianismo, aunque atendiendo a sus posibles paralelismos con algunos desarrollos actuales sobre el tema. Para una mirada de conjunto sobre las diferentes interpretaciones de la conciencia en la obra de Descartes, véase THIEL (2011), pp. 43s.

Dicha tesis, criticada y ridiculizada durante siglos, se apoyaba tanto en el rechazo cartesiano de la existencia de un alma racional en los animales (y, por tanto, de genuinas representaciones cognitivas) como de sensaciones semejantes a las de los seres humanos. Con ello se oponía a la tradición dominante y a los argumentos específicos de los defensores del pensamiento animal, desestimando los ejemplos esgrimidos por estos últimos de conductas extraordinarias o perfectamente realizadas por las bestias, y las semejanzas orgánicas entre seres humanos y determinadas especies, que permitirían conjeturar también similitudes en las sensaciones o capacidades.

Esta visión, que sigue siendo la usual, la encontramos en la actualidad en estudios generales sobre Descartes y los animales, como los de Clark, Gibson, Harrison o Regan y Singer, y también en trabajos más especializados como, por ejemplo, los de Kemp Smith, Des Chene o Hatfield<sup>6</sup>. En ellos se aborda la dimensión epistémica, antropológica o metafísica de la tesis atribuida a Descartes, y asimismo las consecuencias morales supuestamente derivadas de dicha doctrina dejando, en muchos casos, en muy mala posición al pensador clásico.

Sin embargo, aunque prácticamente todos los especialistas coinciden en que implícita o explícitamente Descartes rechaza la posibilidad de la cognición animal, y ello no de manera incidental o superficial, sino como algo necesariamente derivado de su posición filosófica, no todos aceptan que la tesis del «animal-máquina» caracterice adecuadamente la perspectiva cartesiana. Sin duda, las conductas animales, en tanto que parte de la fisiología mecanicista, derivarían en última instancia de principios matemáticos y quedarían subsumidas, como los propios animales, bajo el dominio de la sustancia extensa. En ese sentido, y dado que las bestias carecerían de alma racional, parece dudoso que pudiesen ser algo más que frías máquinas, puesto que la materia no siente, ni el cartesianismo estaría preparado para aceptar que de la materia emergiese pensamiento.

Pese a todo, unos pocos interpretes han cuestionado este relato, empezando por señalar que la noción de autómatas no va ligada en Descartes, ni en los autores del siglo XVII en general, al sentido que nosotros le atribuimos. La idea de una máquina animal, igual que la del animal que hay en nosotros en tanto que máquina orgánica, no necesariamente apuntaba a una fría carencia de sentimientos y sensaciones, sino que, antes bien, el sentido principal derivaba del griego y se reducía a señalar el carácter semoviente de las entidades así designadas<sup>7</sup>.

Por ese camino, algunos han propuesto que Descartes, a diferencia de sus seguidores, habría adscrito capacidades mentales limitadas a los animales,

<sup>6</sup> Véase CLARK (1977), p. 37; GIBSON (1967), p. 214; HARRISON (1991), p. 28; REGAN y SINGER (1976), p. 4. Y, adicionalmente, KEMP SMITH (1953), p. 135; DES CHENE (2001), p. 13; HATFIELD (2007), p. 3.

<sup>7</sup> Así lo define el propio Descartes, AT XI: 330-331/CSM I: 329-330. Véase, además, COTTINGHAM (1978), p. 553. Quizá sea relevante aclarar que el contraste entre lo maquinal, entendido como dominio de lo inerte, y lo orgánico, con su espontaneidad natural, se establece sólo a partir del s. XVIII, como documenta SCHLANGER (1995), pp. 47-49.

centradas en la sensación y en los estados afectivos en general, excluyendo quizá tan sólo la consciencia reflexiva, esto es, las modalidades activas de la mente<sup>8</sup>. Otros, incluso, han ido más allá, argumentando que no sólo pueden atribuirse estados afectivos a los animales desde la perspectiva cartesiana, sino también cognitivos, puesto que la intencionalidad, por ejemplo, es necesaria para explicar adecuadamente las capacidades conductuales que Descartes reconoce a las bestias en sus textos<sup>9</sup>.

Pero, tales argumentos han de enfrentar objeciones muy serias, tanto en el detalle<sup>10</sup> como desde un plano más general. Después de todo, la interpretación tradicional del papel de los animales en el cartesianismo, que excluye cualquier clase de cognición, sentimiento y sensaciones, parece menos compleja, más parsimoniosa y concuerda mejor con el enfoque general de la física cartesiana<sup>11</sup>. Además, el propio testimonio de Descartes, en dos importantes cartas a Mersenne del 11 de junio y del 30 de julio de 1640 (AT III: 85, 121/CSMK: 148-149) aboga por la necesidad de que el alma sea exclusivamente humana, incluso a la hora de hablar de las pasiones<sup>12</sup>.

Y es que si, de acuerdo con la opinión de Descartes en dichas misivas, los animales pueden imitar las conductas de dolor, pero no lo sienten porque carecen de mente, al hacer depender las sensaciones, y las pasiones, del entendimiento, no dejaría espacio para una posible alma animal (en contraste con lo que sucedía en la dominante tradición aristotélica). Por otra parte, si la mente es tan sólo una cosa pensante, y excluye cualquier mención a la extensión entre sus atributos, y la sustancia extensa no tiene espacio para el pensamiento<sup>13</sup>, parecería definitivamente claro que ni cognición ni estados afectivos caben en la concepción cartesiana de los animales.

<sup>8</sup> Como el ya mencionado COTTINGHAM (1978), p. 555, o VARTANIAN (1953), pp. 210-212.

<sup>9</sup> Así lo formula GAUKROGER (2002), pp. 201, 203, para quien el hecho de que los animales respondan adecuadamente a los diversos estímulos ambientales (como, por ejemplo, en la famosa descripción cartesiana de la oveja que huye del lobo, AT VII: 230/CSM II: 161) va necesariamente ligado a la capacidad de procesar información, realizando una interpretación estimativa de su entorno y, en definitiva, formando «representaciones» que, con seguridad, en Descartes habrían de tener carácter mental (aunque Gaukroger trata de evitar esta última consecuencia de su argumento para mantener de manera más consistente la clara distinción cartesiana entre mente y materia, y su rechazo explícito de un alma racional en los animales).

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, la crítica de RADNER y RADNER (1989), pp. 60-64, a la tesis de Cottingham referida en el anterior párrafo.

<sup>11</sup> Véase, NEWMAN (2001), p. 421.

<sup>12</sup> HATFIELD (2008), p. 408, desarrolla de manera muy adecuada esta objeción general. Para éste, siguiendo a Descartes, los dos modos principales de la mente son entendimiento y voluntad (AT VIII: 17/CSM I: 204), pero ello no excluye que otros, como sensación y memoria, o deseos y pasiones, que requieren de la unión de mente y cuerpo para desplegarse, tengan un carácter principalmente mental, y que los animales sin alma racional carezcan igualmente de sentimientos y sensaciones.

<sup>13</sup> Como se nos dice con claridad en las *Meditaciones metafísicas*: «[...] soy sólo una cosa que piensa—y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa—y no pensante—[...]» (AT VII: 78/CSM II: 54).

Sea como fuere, ya en las respuestas al sexto conjunto de objeciones a sus *Meditaciones metafísicas* Descartes matizaba esta postura discriminando entre diversos grados de respuesta sensorial al entorno, y aceptando que en un primer momento las sensaciones involucran sólo aspectos fisiológicos, mecánicos, que serían comunes a los seres humanos y a los restantes animales:

«[...] sólo debe considerarse aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo: ello no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que procede de tal movimiento» (AT VII: 436-437/CSM II: 294).

Adicionalmente, con el pasar de los años, Descartes fue enriqueciendo su posición sobre la sensibilidad, e inteligencia, de los animales, al hilo principalmente de su consideración de las pasiones humanas. Pero antes de atender a este punto se hace necesario conocer mejor el contexto con el que Descartes polemizó y lo innovador de su propuesta física, y para nuestros intereses su deriva fisiológica, para así poder dilucidar hasta qué punto tiene realmente fuerza la tesis del «animal-máquina».

## 2. ROMPIENDO CON LA TRADICIÓN: EL MUNDO Y LOS CUERPOS «DESANIMADOS»

Aunque sin duda el proceso fue mucho más complejo, puede decirse que entre los siglos XVI y XVII se dio una clara pugna por la hegemonía entre dos formas de entender el conocimiento científico: por una parte, la dominante explicación centrada en aspectos cualitativos del aristotelismo escolástico, por otra, la que podríamos denominar moderna, que postulaba la necesidad de atender primordialmente a los elementos cuantitativos. Ha de destacarse además que, mientras que la segunda se enfocó en la imagen de la máquina, la primera otorgaba toda la preponderancia a las metáforas asociadas a los organismos vivientes<sup>14</sup>.

En ese marco, y probablemente influido por los trabajos del padre Marin Mersenne (1588-1648) de corte mecanicista, elaborados a mediados de 1620, así como por el descubrimiento de la circulación de la sangre llevado a cabo por el profesor de anatomía y cirujano, William Harvey (1578-1657), Descartes desarrolló su propia versión del mecanicismo. Primero en sus trabajos de óptica y cosmología, como especialmente *El mundo*, y luego, centralmente para nuestros intereses, en los trabajos de fisiología, como el *Tratado del hombre* o la *Descripción del cuerpo humano*.

<sup>14</sup> El surgimiento de la hoy denominada ciencia moderna no fue instantáneo. En realidad, sería necesario remontarse quizá hasta el siglo XIV, cuando empezaron a surgir investigaciones teóricas cada vez más distantes del aristotelismo escolástico, que continuarían luego con corrientes de filosofía natural y magia a lo largo del siglo XVI planteadas como alternativas al escolasticismo. Sobre el contexto histórico en el que emerge la propuesta físico-metafísica de Descartes puede consultarse con provecho, entre otros, ARIEW (2011), así como DES CHENE (1996) y el clásico estudio de GARBER (1992).

Pero, para poder hacerse cargo del modo en que el mecanicismo cartesiano rompió con la tradición aristotélico-escolástica ha de esbozarse, aunque sea mínimamente, el contexto de dicha ruptura, operada en torno a la noción heredada de Naturaleza. Para Aristóteles, una distinción clave a la hora de definir la *phýsis* era la que podía ubicarse entre causas externas e internas del movimiento, caracterizándose la Naturaleza por poseer un principio interno del mismo<sup>15</sup>. Junto con ello, era necesario establecer una clara distinción teórica entre materia y forma, como elementos constitutivos de la Naturaleza: la forma natural sería así interna a la cosa movida y el alma tripartita terminaría siendo la forma sustancial de los seres vivos<sup>16</sup>.

Sin embargo, con los avances teóricos y experimentales, proporcionados por los representantes más destacados de lo que actualmente denominamos Nueva Ciencia, la Naturaleza dejó de concebirse desde la perspectiva del principio interno del movimiento y se empezó a comprender como el lugar en el que se operaban las modificaciones espaciales de la materia, subsumidas bajo leyes matemáticas universales.

Así, en contraste con la concepción heredada, para la que materia y forma son principios de la sustancia sólo conceptualmente distintos, Descartes comprendería dicho hilemorfismo como una mera ilusión: nada aporta la forma, simple expresión verbal cuando se separa de la sustancia, a la hora de explicar la manera en que la materia informada actúa y padece<sup>17</sup>.

En ese sentido, al no entender ya las formas como causas de la Naturaleza, el alma dejaría de ser, como lo había sido hasta entonces en el seno de la tradición escolástica, el principio biológico general del calor vital y el movimiento, presente en todas las plantas y animales. Esas funciones ahora le competirían al mecanismo del cuerpo, cuyas partes se someten a las mismas leyes físico-matemáticas que el resto del mundo extenso. Además, el alma empezaría a concebirse como mente, rechazándose asimismo la tradicional división jerárquica de sus partes, una más alta exclusivamente humana, consagrada al razonamiento, y otras más bajas, de carácter volitivo o apetitivo<sup>18</sup>. Por último, el pensamiento dejaría de ser un principio holístico, retrotrayéndose a una porción del cerebro, la glándula pineal, con cuyos movimientos corporales establecería relaciones de mutua afección (AT XI: 129/CSM I: 100; AT XI: 351-353/CSM I: 340).

<sup>15</sup> ARISTÓTELES (1995), 2.1, 192b 14-15, 21-23.

<sup>16</sup> Véase HASSING (2015), pp. 15ss. Por lo que respecta al modelo psicofísico escolástico, con el alma dividida en tres partes y actuando como forma del cuerpo, que formuló originalmente Aristóteles en el libro II de su *Acerca del alma* y en el libro primero de las *Partes de los animales*, puede consultarse, entre otros, PARK y KESSLER (1988), pp. 455ss.

<sup>17</sup> Véase GILSON (1984), p. 163.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES (1985), 1.13, 1102a27-1103a10; 3.12, 1119b13. Distinción ésta que remonta al menos a PLATÓN (1986), IV 435c, 441c, y que va ligada a una comprensión ético-política premoderna, que necesitaba de la jerarquización del alma para justificar la subordinación cívica. En contraste con esto, el *ego* moderno se nos mostraría indiferenciado, sin referencia alguna a dichas partes heterogéneas y estratificadas (AT XI: 364-366, 379/CSM I: 345-346, 352-353).

De este modo, el objetivo del mecanicismo cartesiano, en el capítulo de la fisiología, habría sido eliminar cualquier referencia cualitativa, volviendo corpóreas, materialmente cuantificables, todas las funciones tradicionalmente asignadas a las partes más bajas del alma, y reduciendo la racional y sus modos a la dimensión de lo mental<sup>19</sup>. En esa línea podrían comprenderse como mecánicas, propias de un autómatas, conductas que antes se habían entendido guiadas por los poderes de las almas vegetativa y sensitiva, tanto en el caso de los animales y plantas como en el de los seres humanos: la digestión o el latido del corazón, por ejemplo, que ahora se atribuían a la constitución fisiológica, o la protección instintiva de la cabeza con las manos, asociada a lo que actualmente llamamos movimiento reflejo, e incluso automatismos sofisticados que el pensamiento perturbaría y que llevamos a cabo mientras nuestra mente está en otra parte<sup>20</sup>.

De ello se concluiría que las almas vegetativa y sensitiva de la escolástica carecen de poder explicativo hasta el punto de ser superfluas (AT VI: 55-56/CSM I: 139; AT XI: 131s/CSM II: 100-101). Y esto a su vez constituía una prolongación en el mundo de lo vivo de la negación de las formas sustanciales, y de cualquier otro principio cualitativo, en el mundo inerte<sup>21</sup>. En ese contexto se situaría el rechazo de Descartes al alma de las bestias.

Y es que la tesis tradicional, sostenida por Aristóteles y mantenida por la escolástica, era la de que los animales tenían un principio de vida y sensación, de imaginación y memoria, apoyadas en las dos partes del alma mencionadas. Tan sólo carecerían de aquella exclusiva del ser humano que le permite a éste aprehender intelectualmente universales y desplegar su razonamiento, así como elegir libremente (y el cristianismo añadiría a dicho elenco, con Agustín de Hipona y Tomás de Aquino entre otros, la inmortalidad individual del alma racional)<sup>22</sup>.

No es que Descartes negara completamente la existencia de un alma animal, de hecho, tanto en una bien conocida carta dirigida a Plempius para Fromondius del 3 de octubre de 1637 (AT I: 413-416/CSMK: 62-63) como en una misiva a Buitendijck de 1643, identifica, adoptando conscientemente un lenguaje bí-

---

<sup>19</sup> En disciplinas más históricas, y en las humanidades en general, suele considerarse a Descartes como el responsable moderno del «desencantamiento» de la naturaleza. Al respecto puede consultarse SAWDAY (1995), p. 29, y para una lectura crítica de dicha interpretación tópica véase SNIDER (2000).

<sup>20</sup> A propósito de la formulación del concepto de acto reflejo en Descartes es necesario citar el texto clásico de CANGUILHEM (1994), p. 30, aunque éste niega que tal noción esté presente en la obra cartesiana. Sin embargo, hoy en día diversos autores, como SUTTON (2000), p. 708, han cuestionado el rechazo del estudioso francés, señalando el carácter polémico de su estudio (que contrapone a Descartes con Thomas Willis, en beneficio de este último).

<sup>21</sup> Con la excepción del alma humana, que algunos como HOFFMAN (1986) y (2002), consideran la forma sustancial aristotélica por excelencia. Dicha idea, que no deja de ser una versión de la solución dualista al problema de la relación mente-cuerpo, ha recibido sólidas críticas en NOLAN (2015), pp. 152 y 157-158. Pero, aunque nos distanciamos del hilemorfismo de Hoffman, la excepción que constituye el alma en la física cartesiana sigue siendo muy relevante en relación con el libre albedrío y la cuestión de la inmortalidad.

<sup>22</sup> Véase GONTIER (1998), p. 12; SORABJI (1993), p. 201.

blico, el alma de las bestias con su sangre: «Prefiero decir, siguiendo las Sagradas Escrituras (Deuteronomio 12: 23), que la sangre es su alma, dado que ésta es un cuerpo fluido que se mantiene en rápido movimiento, y cuyas partes más sutiles llamamos espíritus» (AT IV: 65/CSMK: 230). Pero no es claro si con ello Descartes pretendía reconciliar el carácter incorpóreo del alma, sin aceptar todo el aparato escolástico de la forma sustancial, ni la tripartición aristotélica, con la primacía y dependencia de lo corporal en los animales.

Lo que sí evidencia la propuesta cartesiana es que la supresión del alma animal intermediaria refuerza el papel de la máquina. Esto es explícito en el conocido experimento mental de la carta a Reneri para Pollot de abril o mayo de 1638 (AT II: 39-41/CSMK: 98-100) en la que se imagina a un niño que jamás hubiera entrado en contacto con animales, pero que se dedicase a la elaboración de bestias manufacturadas. Por muy implausible que resulte, la narración permite asimilar lo psíquico y lo vital a lo mecánico, operándose así la deseada reducción (o eliminación) de la vida, convertida en un fenómeno puramente material. El modelo del autómatas hace posible abolir la distancia entre lo inerte y lo vivo, y por ese camino «desencanta» la vida, lo que, en definitiva, apunta a una terapia que nos sane de la concepción aristotélica del mundo y de los seres que lo habitan<sup>23</sup>.

Así, en el fondo, lo que se estaba gestando en el seno de la ruptura cartesiana era también una nueva definición del hombre. En este sentido no se distinguía de la tradición, pues todo discurso sobre el animal había venido siéndolo también sobre el hombre. El ser humano proporciona un modelo para la comprensión de la naturaleza animal y el animal permite precisar la del hombre, por comparación y contraste. De esta forma, mientras que para Descartes podemos decir que los humanos tienen alma racional, como explícitamente se nos dice en la parte quinta del *Discurso del método*, nada indica que los animales actúen «del mismo modo en que la razón nos hace actuar» (AT VI: 57/CSM I: 140), dado que «es la naturaleza la que actúa en ellos de acuerdo con la disposición de sus órganos» (AT VI: 58-59/CSM I: 141).

Pero ¿cómo podemos estar tan seguros de dichas diferencias? En realidad, como refiere en una carta al padre Gibieuf del 19 de enero de 1642 (AT III: 479/CSMK: 203-204) usualmente tendemos a emplear un argumento analógico que para Descartes está claramente errado. De acuerdo con el pensador francés, primero constatamos lo semejantes que son las formas externas y conductas de ambos, luego le atribuimos al alma el origen de los movimientos de nuestro cuerpo, confundiendo la causa mecánica de dichas acciones, los espíritus animales, con el principio incorpóreo, que es nuestro pensamiento (como indica en la *Descripción del cuerpo humano*, AT XI: 224/CSM I: 314). Finalmente, le otorgamos a los animales un alma como la nuestra, en la creencia de que, efectos similares han de proceder de causas semejantes (AT II: 39/CSMK: 99).

<sup>23</sup> Véase GONTIER (1998), p. 219. Para hacerse cargo de lo fructífera que resultaba la relación cuerpo-maquina, puede consultarse WOLFE (2012).



Dicho argumento analógico, que en la generación previa a la de Descartes el ensayista francés Michel de Montaigne (1533-1592) había contribuido a popularizar con su ensayo, la «Apología de Ramón Sibiuda», venía repitiéndose desde la Antigüedad. De hecho, para el pensamiento cartesiano éste constituía uno de los prejuicios o ilusiones de nuestra infancia más arraigados y comunes, que urgía invalidar con los avances de la ciencia moderna.

La manera de hacerlo, de acuerdo con el texto de la quinta parte del *Discurso del método*, y las sucesivas referencias a dichas ideas en la ya mencionada carta a Reneri y en las respuestas al cuarto conjunto de objeciones a las *Meditaciones metafísicas*, pasaba por atender a los dos signos exclusivos del pensamiento humano: la adaptación de las acciones a los fines y la palabra<sup>24</sup>.

En cuanto a lo primero, ciertamente Montaigne basó muchos de sus conocidos ejemplos de la inteligencia animal, y antes que él los escépticos clásicos, en el hecho de que los animales eran capaces de actuar más perfectamente que los humanos. Ello implicaría que lo hacen en función de la representación de una serie de fines, y por tanto que son racionales, como los humanos. Pero Descartes pensaba que la razón es un instrumento universal, empleable en toda clase de situación (AT VI: 57/CSM I: 140) y el fracaso en esta capacidad indefinida de adaptación sería el que revelaría la ausencia de racionalidad en las máquinas animales. O, por mejor decirlo, las pruebas empíricas evidenciarían que nos encontramos ante máquinas diseñadas para crear una ilusión de espontaneidad, aunque su conformidad con la razón externa del Creador no equivale a la interioridad de lo razonable, a lo producido por una voluntad, humana, capaz de razonar flexible y libremente sobre los medios adaptados a cada fin concebido<sup>25</sup>.

Por lo que respecta al segundo punto, aquí es donde Descartes polemiza más con la tradición, aludiendo constantemente a la desproporción existente entre la perfección del animal y su incapacidad de hablar, algo que, de acuerdo con el pensador, hasta las personas perturbadas pueden hacer<sup>26</sup>. No es que los animales no sean capaces de emitir sonidos articulados, o de comunicarse en apariencia por medio de signos y gestos en contextos reactivos, como respuesta a un estímulo. Tales interacciones, que normalmente Descartes ubica en el espacio de las pasiones (AT VI: 58/CSM I: 140-141; AT V: 344-345/CSMK: 374) son perfectamente posibles, y en ellas el animal no se diferencia del ser humano. Pero para Descartes no es el sonido, la escritura, o el gesto, ni el sentido, lo que constituye un signo unívoco de lenguaje, sino la manifestación de la

<sup>24</sup> Que en las posteriores cartas al Marques de Newcastle (1592-1676) del 23 de noviembre de 1646 (AT IV: 573-576/CSMK: 302-304) o en la carta al pensador Henry More (1614-1687) del 5 de febrero de 1649 (AT V: 275-279/CSMK: 365-366) se redujeron a uno solo, el del discurso. Esta distinción remite, como marco, a la dicotomía articulada por diversos pensadores helenísticos entre razón interior y proferida, y puede reencontrarse tanto en los textos de los partisanos de la inteligencia animal, como Plutarco, Sexto Empírico o Porfirio, como en sus adversarios, especialmente Filón y Orígenes (véase, GONTIER (1998), pp. 71s).

<sup>25</sup> Véase, GONTIER (2013), pp. 99-100.

<sup>26</sup> Véase FONTENAY (1998), pp. 23, 393.

voluntad interior de significar. Y por esa misma senda, lo que se evidencia es la libertad del pensador, independiente de cualquier estímulo, en contraste con la aparente constricción mecánica de los animales<sup>27</sup>.

Lo que puede concluirse de toda esta argumentación, y de las pruebas empíricas sugeridas por el autor francés, es que, frente al animal, mera *res extensa* que pertenece al mundo divisible de los corpúsculos en constante choque, el ser humano, asimismo un autómatas, añadía a la máquina una mente capaz de juzgar, conocer y elegir libremente. Sin embargo, en esta nueva definición del ser humano, distante de la tradicional, parecían haberse perdido muchas cosas, y a recuperarlas hubo de consagrarse Descartes en los apartados menos conocidos de su obra y en su correspondencia.

### 3. LA VIDA ESTÁ EN OTRA PARTE: LA DIMENSIÓN TERAPÉUTICO-MORAL

La abolición de las formas sustanciales llevada a cabo por Descartes conlleva también la de las cualidades reales. De ello se deriva una estricta reducción del mundo físico: la materia es homogénea, sin diferencias por naturaleza, y no hay nada más que materia, entendida como extensión, en movimiento (AT VIII: 23/CSM I: 208). Ello está en consonancia con la esencia del método cartesiano: el conjunto de los objetos científicos se reduce así a orden y medida, y con dicha teorización geométrico-matemática se mecanizan hasta los fenómenos que hoy denominamos biológicos.

Sin embargo, aun cuando, en el caso concreto de la definición del ser humano, el paradigma del autómatas permite separar mejor al hombre de los animales, y señalar qué compartimos y cuáles son los rasgos que nos diferencian, esa vida «desanimada» parece tener un difícil acomodo en el pensamiento cartesiano. Pues el alma racional no puede emerger de la materia, sino que tiene que haber sido expresamente creada, marcando así la diferencia con el resto del mundo en el contexto de la metafísica cartesiana. Pero en la medida en que los animales y las plantas, como dijimos, carecen de ella, no sería claro el criterio al que podríamos acudir para distinguir entre seres animados e inanimados (dado que nada, cualitativamente hablando, los distingue). Y lo que es peor, tampoco el alma humana puede cumplir, de acuerdo con el propio Descartes, la función de animación del cuerpo humano, puesto que es sólo pensamiento (como le indicaba a Regius en carta de mayo de 1641, AT III: 371/CSMK: 182).

Nos encontramos así con que un concepto tan relevante como el de «vida» parece desvanecerse del panorama cartesiano, aunque el propio pensador fran-

<sup>27</sup> RODIS-LEWIS (1990), pp. 37, 75. Una posición contemporánea bien conocida, que guarda algunos vínculos y semejanzas con la cartesiana sería la de Donald Davidson, para el que sólo aquellos seres que tienen un conjunto completo de actitudes proposicionales piensan. Es decir, que lenguaje y pensamiento están inextricablemente unidos y, desde su perspectiva, al carecer de ese complejo conjunto de actitudes, tampoco los animales pensarían (DAVIDSON (2003), pp. 142s, 147).

cés no renuncia a él, puesto que, como le confiesa a More en su carta del 5 de febrero de 1649, ni siquiera a los animales quiere «negarles la vida» (AT V: 278/CSMK: 366). De hecho, el problema del lugar de ésta en el pensamiento cartesiano ha dado pie a toda una serie de intentos de explicación, que han ido sucediéndose a medida que recibían críticas por parte de las propuestas rivales.

Así, Hall planteó como definición del concepto cartesiano de vida la idea del calor cardiaco, unida a un conjunto no especificado de funciones vitales<sup>28</sup>. El problema es que, aunque Descartes reiteradamente define la vida como calor proveniente del corazón (AT XI: 202, 303), atribuye también ésta a las plantas (por ejemplo, en una carta a Mersenne del 30 de julio de 1640, AT III: 122), que carecen de dicho órgano. Y si eliminamos la referencia cardiaca la definición es demasiado general, dado que también muchas entidades inanimadas cumplirían funciones, en apariencia, ligadas al calor (como, por ejemplo, un líquido puesto al fuego que alcanza el punto de ebullición).

Por ello, otros teóricos, como Mackenzie y Ablondi trataron de centrarse en aspectos distintos para alcanzar una definición válida del concepto de vida en Descartes. La primera destacó la importancia de las funciones vitales mismas, señalando que las actividades que producían éstas podían variar (unas veces sería el calor cardiaco, otras algo distinto)<sup>29</sup>. Por su parte Ablondi abogó por la complejidad de las criaturas vivientes, obra del Ser supremo, siendo su cualidad divina la que las diferenciaba radicalmente de otras máquinas, mucho menos complejas, hechas por el hombre, y a ello unió el calor, para evitar que otras entidades complejas inanimadas creadas por Dios pudieran caber en dicha definición<sup>30</sup>.

El problema es que Mackenzie propone un criterio que no tiene apoyo textual en Descartes, y además no puede definir adecuadamente cuales serían esas funciones vitales sin incurrir en arbitrariedad. En cuanto al segundo, la ontología cartesiana no permite distinciones de tipos de complejidad como las que propone Ablondi, dado que tan sólo podemos hablar de diferentes formas, tamaños, posiciones y movimientos de materia (con una complejidad, por lo tanto, gradual). Más aún, nada impide, como le señala a Mersenne en una carta del 30 de agosto de 1640, que nosotros pudiéramos, metafísicamente hablando, construir un pájaro artificial como los creados por Dios, aunque moralmente no pudiésemos elaborar unos resortes tan sutiles como los de las máquinas naturales<sup>31</sup>.

Por eso algunos estudiosos, finalmente, han optado por sugerir que, o bien Descartes dejó en gran medida de lado el concepto de vida, reduciéndola a sus

<sup>28</sup> Véase HALL (1970), p. 61.

<sup>29</sup> Véase MACKENZIE (1975), p. 10.

<sup>30</sup> Véase ABLONDI (1998), p. 184. El criterio de complejidad, como aquello que constituye la vida, lo toma del *Tratado del hombre* (AT XI: 120/CSM I: 99).

<sup>31</sup> Es decir, que nuestras probabilidades al respecto son astronómicamente bajas. Eso es lo que, de acuerdo con EMBRY (2016), p. 391, significa que algo sea moralmente imposible, aunque metafísicamente nada impida que se pueda realizar, como, por ejemplo, no asentir a una idea clara y distinta, dado nuestro libre arbitrio.

condiciones puramente materiales, con un necesario añadido extra-material, los fines divinos (puesto que sin la intervención de Dios seguiría siendo inexplicable como la vida emerge de la materia); o bien que optó por emplear el término en contextos de disputa, utilizándolo como una noción común, en su acepción popular, pero eliminándolo de su concepción científica, no pretendiendo explicar la vida en un marco teórico en el que no hay recursos para dicha tarea: la mejor solución sería, en ese sentido, la disolución<sup>32</sup>.

Sea como fuere, llama la atención que suceda lo mismo con otras nociones centrales, también relacionadas con la de vida, como, por ejemplo, la de teleología. Es claro que Descartes ha de dejar el concepto de lado, en la medida en que las explicaciones escolásticas sobre el mundo natural apelaban de manera central a éste, apoyándose en el magisterio aristotélico: para el pensador griego fines o metas son causas explicativas tanto de los procesos de los seres animados como de las entidades inanimadas. En el caso que más nos interesa, el desarrollo, mantenimiento y reproducción de las plantas o animales era la causa final a la que apuntaban las partes del alma vegetativa y sensitiva. Frente a ello, en el mundo material Descartes tan sólo se permitiría hablar de causalidad en términos de choques entre corpúsculos, dado que no hay «formas» que encarnen las causas finales, prestas a dirigir incluso los movimientos de las cosas inanimadas.

Pero, aunque, clara y distintamente, Descartes reserve los fines sólo para el dominio de la mente humana, lo cierto es que estos vuelven a emerger en su descripción de los cuerpos vivos, de los hombres y de los restantes animales, especialmente en relación con sus funciones en general, y con las de sus órganos en particular<sup>33</sup>. Y el problema se agudiza porque, si bien las máquinas corporales consideradas en ausencia del alma racional son la clase de cosas que ha de carecer de fines intrínsecos, precisamente a ellas dedica su atención Descartes guiado por el que sería uno de los objetivos principales de su labor filosófica, a saber, la preservación de la salud: éste «ha sido siempre el principal fin de mis estudios» (carta al Marqués de Newcastle de octubre de 1645, AT IV: 329/CSMK: 275). Y es que ésta, igual que su contrapartida, la enfermedad, son conceptos esencialmente teleológicos<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> La representante de la primera posición es DETLEFSEN (2016). En cuanto a la segunda propuesta, véase HUTCHINS (2016).

<sup>33</sup> Como cuando en el *Tratado del hombre* nos habla de las «funciones del estado de vigilia» (AT X: 197) o de la «función corporal normal» (AT X: 144/CSM I: 103), o de la «función» del estómago en las *Pasiones del alma* (AT XI: 402/CSM I: 363), entre otras. Para ahondar más en el problemático empleo de nociones teleológicas en Descartes puede consultarse BROWN (2012) y DISTELZWEIG (2015).

<sup>34</sup> Véase, SHAPIRO (2003), p. 424. En el caso de los animales, al problema de si atribuirles o no salud se sumaría el de su individualidad. A la unidad indivisible del alma humana, el pensador francés añade la funcional del cuerpo, en virtud de la disposición de los órganos, razón por la que, «cuando se suprime alguno de ellos, todo el cuerpo se torna defectuoso» (AT XI, 351/CSM I: 339). Pero, en una filosofía natural sin fines, los cuerpos animales sin mente no pueden tener «funciones» propias y carecen, por tanto, de un criterio que los singularice.

En ese sentido, una forma de sortear la cuestión en relación con los animales sería, por un lado, rechazar que tengan salud y, por otro, no atribuirles fines propios sino conductas realizadas de acuerdo con un fin, el propósito del diseñador de la máquina, Dios. El problema es que, aunque la vida se despliegue de acuerdo con un orden inteligente, para Descartes hay una disociación radical entre nuestro *logos* y el divino, hasta el punto de que los fines de Dios se nos escapan totalmente y no podemos apelar a ellos para justificar las conductas teleológicas de los animales (lo cual no deja de estar en consonancia con el rechazo a la búsqueda de causas finales en la filosofía natural)<sup>35</sup>.

Aunque la solución cartesiana discurre por otro lado. Señalábamos previamente que atribuirles alma a los animales era un prejuicio de la infancia de los más arraigados, de acuerdo con el pensador francés. Pero los prejuicios no tienen solamente una vertiente negativa, también pueden tener parte de verdad. Lo que desde la perspectiva de la metafísica y filosofía natural cartesiana resulta difícil de abordar, tiene auténtico valor en el campo terapéutico-moral<sup>36</sup>. Si bien el prejuicio animista es un error cuando se trata de dar una explicación de la naturaleza en general, forma parte, sin embargo, de una experiencia humana fundamental, previa a la distinción de sustancias y que conserva todo su sentido, en la medida en que constituye una guía fundamental para nuestra preservación y, en definitiva, para la búsqueda de la felicidad<sup>37</sup>.

Ésta es la dimensión de las pasiones, las cuales, como le indica a Chanut en carta del 1 de noviembre de 1646, «al examinarlas, las he encontrado buenas casi todas» (AT IV, 538/CSMK: 300), pero cuyo mal uso puede llegar a ser realmente nocivo y comprometer la buena vida del *vrai homme*, unión de mente y cuerpo (AT XI: 485-488/CSM I: 402-404). Con ellas se introduce una modalidad pasiva del pensamiento, que contrasta con las «activas», como entendimiento y voluntad, que inician cambios o movimiento en el alma y no requieren del cuerpo, mientras que las pasiones son pensamientos recibidos. Éstas representan aquellas cosas que afectan al cuerpo, o que se padecen en el cuerpo (como

---

<sup>35</sup> Véase AT VII: 55/CSM II: 39. Nada nos indica siquiera que el ser humano sea el fin de la creación (como le precisa Descartes a Chanut en carta del 6 de junio de 1647, AT V: 54/CSMK: 321).

<sup>36</sup> Así lo entiende ALANEN (2003), pp. 72-77, para quien el problema de la unión mente-cuerpo escapa al dominio teórico y queda reservado en Descartes al ámbito práctico, y SIMMONS (2017), que argumenta que dicha unión es un límite para la metafísica (aunque a su juicio puede abordarse teóricamente, desde una perspectiva fenomenológica).

<sup>37</sup> Es importante señalar algo que suelen pasar por alto gran parte de los estudiosos de Descartes y es que la lógica de la separación deja indemne la experiencia de la unión, y lo mismo sucede a la inversa, la unión no modifica, para el pensamiento cartesiano, el conocimiento de la separación. En ese sentido hablamos de ámbitos separados, a los que puede acudir de manera alterna, sin subordinar uno al otro. Lo mismo podría decirse para el caso que nos ocupa, pues el carácter mecánico del autómata natural no excluye necesariamente la posibilidad de una dimensión fenomenológica, sensorial y sensible, e incluso cognitiva, como el propio Descartes tendrá que reconocer. No en vano la tesis del animal-máquina fue enunciada por los seguidores y críticos de Descartes, y no por este mismo, que nunca confundió dichos ámbitos.

le indica Descartes a Regius en carta de diciembre de 1641 (AT III: 455/CSMK: 199) y en las *Pasiones del alma*, AT XI: 342/CSM I: 335), y necesitan de éste para poderse desplegar. Ese modo de pensamiento, reconocido tempranamente por Descartes, pero sólo analizado con cierto detalle en la parte final de su vida, va unido así a patrones de cambio fisiológico específicos, y a determinadas conductas que parecen depender de la relación que el sujeto mantiene con los objetos de sus emociones<sup>38</sup>.

Esa sería la puerta trasera de entrada de la teleología y las causas finales en el pensamiento cartesiano, tras haber sido expulsadas del templo de la filosofía natural. Al describir la fenomenología de la unión mente-cuerpo en el ser humano, Descartes le daría a sensaciones y pasiones un papel esencial a la hora de contribuir a la salud del hombre (AT VII: 81/CSM II: 56)<sup>39</sup>. Pero es importante insistir en que no es posible hablar de éstas, salvo en el caso de las pasiones intelectuales, sin referirse a la fisiología que les da soporte, y los animales tienen la misma, o muy parecida, configuración mecánica. Así, también para ellos está garantizada la comunicación de las impresiones de los sentidos al cerebro, y el encadenamiento de reacciones internas y externas que la naturaleza o el hábito asocian a dichas impresiones<sup>40</sup>.

Pero, ciertamente, las pasiones en Descartes tienen una innegable dimensión mental. Éstas son una suerte de percepciones evaluativas que discriminan qué es importante para nosotros y qué no lo es (en términos de supervivencia y bienestar), y nos predisponen a quererlo (AT XI: 372/CSM I: 349). Tanto la representación, como su fortalecimiento y la resultante disposición de la voluntad son parte del pensamiento, aunque al mismo tiempo en su nivel más básico requieren necesariamente del cuerpo (a diferencia de lo que pasa con las reflexiones y juicios que podamos hacer ligadas a esas pasiones, modos activos que no necesitan de lo corpóreo).

A este respecto Descartes es explícito: en contraste con lo que sucede en el caso de un piloto en su navío, que no siente dolor alguno al quebrarse un aparejo de su bajel (AT VII: 81/CSM II: 56), o de un ángel: «(...) y me ha parecido haber puesto el cuidado suficiente, a fin de que nadie pudiese pensar por ello que el hombre no es más que un espíritu que usa o se sirve del cuerpo» (AT VII: 227/CSM II: 160), la descripción fenomenológica adecuada de las sensaciones y pasiones de un ser humano verdadero no puede nunca prescindir del cuerpo, que tenemos en común con los animales. Sin embargo, dado que estos parecen no tener mente, siguiendo lo que explícitamente señala Descartes, ¿puede hablarse de sentimiento o de vida animal? Claramente sí, como le señalaba a More en su carta del 5 de febrero de 1649: «pues yo no le niego la vida a ningún animal [...]. Tampoco les niego el sentimiento en tanto que éste depende de los órganos del cuerpo» (AT V: 278/CSMK: 366). De este modo, parece que podría

<sup>38</sup> Véase FRANCO (2018), p. 103.

<sup>39</sup> En cuanto a las sensaciones, SIMMONS (2001) argumenta de manera muy convincente en este mismo sentido.

<sup>40</sup> Véase KAMBOUCHNER (2015), p. 162.

hablarse de pasiones animales sin la dimensión cognitiva humana, en un sentido cercano a la distinción cartesiana entre *sensus* y *affectus*, tal y cómo quedó establecida en el párrafo 190 de la cuarta parte de *Principios de la filosofía* (AT VIII:316-318/CSM I: 280-281) o, al menos, sin los modos activos de la «deliberación» y el «juicio» vinculados a nuestra moral<sup>41</sup>.

## CONCLUSIÓN

Junto con las razones metafísicas y propias de la filosofía natural cartesiana, que hemos ido explicitando y por las cuales Descartes se veía obligado a denegar cualquier capacidad racional a los animales, existen otras, de tipo teológico, que impulsaban su pensamiento e impedían una revisión sistemática en este punto concreto. Y es que, conceder que los animales no humanos tuvieran un alma racional equivalía a otorgarles la inmortalidad de la que, supuestamente, gozamos los hombres:

«Para esto no tengo otra respuesta, salvo que si pensarán como nosotros lo hacemos, tendrían un alma inmortal como la nuestra. Esto es improbable, porque no hay razón para creerlo de algunos animales sin pensarlo de todos, y muchos de ellos, como las ostras y las esponjas son demasiado imperfectos para que esto sea creíble (carta al Marques de Newcastle del 23 de noviembre de 1646» (AT IV: 576/CSMK: 304).

O, a la inversa, dejar de destacar la diferencia humana, la posesión de un alma inmaterial podía suponer un deslizamiento por la pendiente de la psicología materialista que, entre otros, defendían los herederos de Montaigne, contemporáneos de Descartes, conocidos como libertinos eruditos. Si nuestros órganos y constitución física general son de todo punto similares, y la inteligencia se reduce a sensación, y ésta a su vez a un fenómeno material, quedarían invalidadas las pruebas teológico-filosóficas a propósito de la inmortalidad del alma humana<sup>42</sup>.

Hoy en día, estas razones tienen mucho menos peso, y el argumento cartesiano que defiende el carácter único de los seres humanos, basándose para ello en la premisa de que los procesos materiales son insuficientes para dar cuenta de las capacidades lingüísticas y racionales de los hombres, así como para justificar su libre albedrío, nos parecen cuestionables. Sin embargo, el carácter subjetivo de la conciencia, su dimensión fenomenológica, no resulta fácilmente reducible a procesos físicos, y en ese sentido la descripción cartesiana de dicha dimensión antropológica, y la fuerza o debilidad de sus argumentos para negársela a los animales, siguen siendo muy relevantes.

<sup>41</sup> En ese sentido va la conclusión de THOMAS (2006), p. 362.

<sup>42</sup> Eso es lo que destaca, por ejemplo, Jean de Champaignac quien, en su *Tratado de la inmortalidad del alma* de 1595, denuncia la heterodoxia de la tesis de la inteligencia animal, expuesta por Montaigne especialmente en su mencionada «Apología», y desarrollada por sus seguidores (véase GONTIER (1998), pp. 105s).

Y es que parece innegable, y Descartes tampoco lo rechaza, que los animales tienen conductas similares a las nuestras en relación con su entorno, buscando lo benéfico y evitando lo dañino. Ponen así de manifiesto capacidades cognitivas y afectivas, que la tradición previa al cartesianismo también les reconocía: cuando se trata de anticipar, explicar o modificar su conducta, suponer que los animales piensan ha funcionado siempre tan bien en el caso de los animales como en el de los seres humanos. Tanto es así que los argumentos cartesianos no lograban su objetivo: de acuerdo con el propio Descartes, un prejuicio debería desaparecer al desplegarse adecuadamente la verdad (como en el caso, por ejemplo, de la primacía del conocimiento sensorial, supuestamente desarticulada en las *Meditaciones metafísicas*). Pero en este punto concreto el método no era capaz de obtener el asentimiento deseado, contraponiéndose así la construcción racional cartesiana al sentimiento natural interno de la estrecha semejanza entre animales humanos y no humanos.

Más aún, el propio Descartes, que empezó afirmando haber probado que no hay pensamiento en las bestias, en sus respuestas al sexto conjunto de objeciones a sus *Meditaciones* (AT VII: 426/CSM II: 287-288), terminó admitiendo, en la citada carta a More del 5 de febrero de 1649, que sus argumentos eran tan sólo probables:

«Sin embargo, aunque contemplo como una cosa demostrada que no se podría probar que hay pensamientos en los animales, no creo que se pueda demostrar que lo contrario sea cierto, porque el espíritu humano no puede penetrar en el corazón para saber lo que sucede allí: pero examinando lo que hay de más probable en todo esto, no veo ninguna razón que pruebe que los animales piensen, si no es que teniendo ojos, orejas, una lengua, y los demás órganos de los sentidos como nosotros, es probable que tengan sentimientos como nosotros, y que como el pensamiento está encerrado en el sentimiento que albergamos, hay que atribuir al suyo un pensamiento parecido» (AT V: 277/CSMK: 365).

Apoyándose así en una débil base empírica, el pensador, que de acuerdo con su método había decidido considerar todo lo probable como falso, al final recurre a lo probable y lo tiene por verdadero. O lo que todavía es peor, se basa en argumentos claramente circulares como la mencionada distinción entre expresiones verbales ligadas a las pasiones, propias de ratones y hombres, y aquellas que evidenciarían el pensamiento exclusivamente humano, la voluntad espontánea de significar. Puesto que si lo que manifiesta que un ser piensa es su facultad de hablar, y lo que pone en claro que sus palabras son auténtico discurso es que remiten al pensamiento, el círculo parece inevitable. E incurre en otros vicios argumentativos, como cuando en la mencionada carta al Marques de Newcastle rechazaba la posibilidad de un alma animal, porque no hay forma de trazar una frontera entre especies, teniendo que otorgar la inmortalidad no sólo a los perros o gatos, sino también a las esponjas marinas, pero no ve problema en concedérsela a los seres humanos. Se supone así lo que se quiere demostrar, que el hombre es distinto a los restantes animales, y esto evidencia la arbitrariedad de la línea trazada. Y lo mismo sucede con argumentos *ad hoc*,



como el del espécimen superior, que tratan de justificar nuestra consideración de los niños como seres racionales, pese a que carecen de «auténtico» lenguaje y conductas adaptativas en los términos cartesianos: los animales nunca alcanzan el estado de madurez racional de nuestra especie (en la carta a More del 15 de abril de 1649, AT V: 345/CSMK: 374). Pues es claro que la filosofía natural cartesiana no permite la distinción entre especies, de corte implícitamente aristotélico, a la que acude *in extremis* en este caso.

En realidad, todo esto pone de manifiesto no sólo la presión de los críticos, sino también la tensión interna al pensamiento cartesiano, que resulta fructífera y que podría, quizá, encontrar una salida adecuada mediante el uso de concepciones contemporáneas de la conciencia, como la del organismo, o la perceptiva<sup>43</sup>. Estas nociones mínimas, al menos inicialmente, parecen encajar mejor con la descripción que Descartes hace de la alegría, tristeza o esperanza de los animales<sup>44</sup>. Sin duda se ajustan más a su comprensión de las pasiones, que la poco caritativa interpretación de Bernard Williams, para quien, en el caso de los animales, las emociones cartesianas no pasarían de ser meras perturbaciones físicas en el sistema nervioso sin fenomenología mental asociada<sup>45</sup>.

Alternando con el Descartes reduccionista, incluso eliminacionista, en el campo de la filosofía natural, se nos presenta otro pensador atento a la experiencia fenomenológica del ser humano verdadero, y capaz también de describir aptamente el comportamiento emocionalmente coloreado del autómatas natural. Algo de eso se trasluce en la aseveración cartesiana de que no podemos penetrar en el corazón del animal: de acuerdo con la filosofía natural éste es simplemente materia, transparentemente regida por las leyes físico-matemáticas que imperan en el mundo, pero entendido desde la dimensión moral abre la puerta a un posible, y peligroso, suplemento anímico para nuestros congéneres. El silencio animal no excluye necesariamente las emociones (el modo pasivo del pensar), ni siquiera la posibilidad de la cognición, aunque el pensamiento cartesiano no parezca preparado para aceptarla. Sea como fuere, la cautela de Descartes fue olvidada por los posteriores defensores y detractores de la tesis del «animal-máquina» y sólo por una ironía del destino, típicamente cartesiana, la historia terminó atribuyéndosela con toda su radicalidad e inverosimilitud.

## REFERENCIAS

- Ablondi, F. (1998). «Automata, living and non-living: Descartes' Mechanical Biology and his Criteria for Life», en *Biology and Philosophy*, 13, pp. 179-186.  
Alanen, L. (2003). *Descartes' Concept of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

<sup>43</sup> Véase LYCAN (1996), p. 2 y ARMSTRONG (1981), pp. 55-59.

<sup>44</sup> En las ya mencionadas cartas a Newcastle y More, o en la *Descripción del cuerpo humano* (AT XI: 225/CSM I: 315), por ejemplo.

<sup>45</sup> Véase WILLIAMS (1978), p. 283.

- Ariew, R. (2011). *Descartes among the Scholastics*. Leiden: Brill.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, traducido por Julio Pallí. Madrid: Gredos.
- (1994). *Reproducción de los animales*, traducido por Esther Sánchez. Madrid: Gredos.
- (1995). *Física*, traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.
- (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, traducido por Elvira Jiménez y Almudena Alonso. Madrid: Gredos.
- Armstrong, D. M. (1981). «What Is Consciousness?», en: *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 55-67.
- Brown, D. (2012). «Cartesian Functional Analysis», en: *Australasian Journal of Philosophy*, 90/1, pp. 75-92.
- Canguilhem, G. (1994). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Vrin.
- Clark, S. (1997). *The Moral Status of Animals*. Oxford: Clarendon Press.
- Cottingham, J. (1978). «'A Brute to the Brutes?' Descartes' Treatment of Animals», en: *Philosophy*, 53/206, pp. 551-559.
- (1998). *Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Davidson, D. (2003). «Animales racionales», en: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra, pp. 141-155.
- Des Chene, D. (1996). *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press.
- (2001). *Spirits & Clocks: Machine & Organism in Descartes*. Ithaca: Cornell University Press.
- Descartes, R. (1984-1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, editado y traducido por John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch (y Anthony Kenny, vol. 3), 3 vols. Cambridge: Cambridge U. P. [CSM para vols. 1 y 2; CSMK para vol. 3]
- (1996). *Œuvres complètes*, editado por Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Vrin. [AT]
- Detlefsen, K. (2016). «Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences», en: Distelzweig, Peter M.; Goldberg, Benjamin y Ragland, Evan (eds.), *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*. Dordrecht: Springer, pp. 141-171.
- Distelzweig, P. M. (2015). «The Use of *Usus* and the Function of *Functio*: Teleology and Its Limits in Descartes' Physiology», en: *Journal of the History of Philosophy*, 53/3, pp. 377-399.
- Embry, B. (2016). «Descartes on Free Will and Moral Possibility», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 96/2, pp. 380-398.
- Fontenay, É. de (1998). *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.
- Franco, A. B. (2018). «Descartes' Dog: A Clock with Passions», en: *Philosophia*, 46/1, pp. 101-130.
- Garber, D. (1992). *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gaukroger, S. (2002). *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Gibson, B. (1967). *The Philosophy of Descartes*. New York: Russell and Russell.
- Gilson, É. (1984). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- Gontier, T. (1998). *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*. Paris: Vrin.

- (1999). *L'homme et l'animal. La philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (2011). *La Question de l'animal. Les origines du débat moderne*. Paris: Hermann.
- (2013). «Montaigne and Descartes: Precursors to the Modern Animal Question», en: *Montaigne Studies*, 25, pp. 93-104.
- Hall, T. S. (1970). «Descartes' physiological method: Position, Principles, Examples», en: *Journal of the History of Biology*, 3, pp. 53-79.
- Harrison, P. (1991). «Do Animals Feel Pain?», en: *Philosophy*, 66/255, pp. 25-40.
- Hassing, R. F. (2015). *Cartesian Psychophysics and the Whole Nature of Man*. Lanham: Lexington Books.
- Hatfield, G. (2007). «The *Passions of the soul* and Descartes' machine psychology» en *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 38, pp. 1-35.
- (2008). «Animals», en: Broughton, Janet y Carriero, John (eds.), *A Companion to Descartes*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 404-425.
- Hoffman, P. (1986). «The Unity of Man», en: *The Philosophical Review*, 95, pp. 339-370.
- (2002). «Descartes's Theory of Distinction» en *Philosophy and Phenomenological Research*, 64, pp. 57-78.
- Hutchins, B. R. (2016). «Descartes and the Dissolution of Life», en: *The Southern Journal of Philosophy*, 54/2, pp. 155-173.
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kemp Smith, N. (1953). *New Studies in the Philosophy of Descartes*. New York: Russell and Russell.
- Lycan, W. G. (1996). *Consciousness and Experience*. London: MIT Press.
- MacKenzie, A. W. (1975). «A Word about Descartes' Mechanistic Conception of Life», en: *Journal of the History of Biology*, 18, pp. 1-13.
- Malebranche, N. (1958-1970). *Œuvres complètes*, editado por Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin.
- Newman, L. (2001). «Unmasking Descartes's Case for the Bête Machine Doctrine», en: *Canadian Journal of Philosophy*, 31/3, pp. 389-426.
- Nolan, L. (2015). «Cartesian Trialism on Trial: The Conceptualist Account of Descartes' Human Being», en: Easton, Patricia y Smith, Kurt (eds.), *The Battle of the Gods and Giants Redux. Papers Presented to Thomas M. Lennon*. Boston: Brill, Leiden, pp. 137-174.
- Park, K. y Kessler, E. (1988). «The Concept of Psychology», en: Schmitt, Charles B. y Skinner, Quentin (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge U. P., pp. 455-463.
- Pascal, B. (1994). *Entretien avec M. de Sacy*, editado por Pascale Mengotti y Jean Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer.
- Platón (1986). *República*, traducido por Conrado Eggers. Madrid: Gredos.
- Radner, D. (1988). «Thought and Consciousness in Descartes», en: *Journal of the History of Philosophy*, 26/3, pp. 439-452.
- Radner, D. y Radner, M. (1989). *Animal Consciousness*. Buffalo: Prometheus Books.
- Regan, T. y Singer, P. (eds.) (1976). *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Rodis-Lewis, G. (1950): *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1990). *L'anthropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sawday, J. (1995). *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. London: Routledge.

- Schlanger, J. (1995). *Les Métaphores de l'organisme*. Paris: L'Harmattan.
- Shapiro, L. (2003). «The Health of the Body-Machine? Or Seventeenth Century Mechanism and the Concept of Health», en: *Perspective on Sciences*, 11/4, pp. 421-442.
- Simmons, A. (2001). «Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation», en: *Journal of the History of Philosophy*, 39/1, pp. 49-75.
- (2017). «Mind-Body Union and the Limits of Cartesian Metaphysics», en: *Philosophers' Imprint*, 17/14, pp. 1-36.
- Snider, A. (2000). «Cartesian Bodies», en: *Modern Philology*, 98/2, pp. 299-319.
- Sorabji, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Ithaca, NY: Cornell U. P.
- Sutton, J. (2000). «The Body and the Brain», en: Gaukroger, Stephen; Sutton, John y Schuster, John (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. London: Routledge, pp. 697-722.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford U. P.
- Thomas, J. (2006). «Does Descartes deny Consciousness to Animals?». En: *Ratio (new series)*, 19/3, pp. 336-363.
- Vartanian, A. (1953). *Diderot and Descartes. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*. Princeton: Princeton U. P.
- Williams, B. (1978). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. London: Penguin Books.
- Wolfe, Ch. T. (2012). «Le mécanique face au vivant», en: Gaillard, Aurélie; Roukhomovsky, Bernard y Roux, Sophie (eds.), *L'automate: modèle, machine, merveille*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 115-138.

Universitat de València  
Vicente.Raga@uv.es

VICENTE RAGA ROSALENY

[Artículo aprobado para publicar en enero de 2019]