

Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores

Descartes and Animal Thought: Exterior Actions vs. Interior Actions

SERGIO GARCÍA RODRÍGUEZ*

Resumen: El presente artículo analiza los distintos argumentos que propone Descartes para negar la existencia de una mente en los animales y los compara con los ofrecidos para justificar la presencia de una mente en los humanos. Para ello se divide entre argumentos basados en las «acciones interiores» y argumentos fundados en las «acciones exteriores», esto es, entre aquellos que recurren a la experiencia subjetiva del pensamiento y aquellos que apelan a las conductas empíricamente observables. Finalmente se concluye que la argumentación cartesiana respecto al pensamiento animal sólo puede ofrecer una certeza moral.

Palabras clave: acciones exteriores; acciones interiores; certeza moral, Descartes, lenguaje, pensamiento animal

Abstract: This paper analyses the different arguments provided by Descartes so as to deny the existence of an animal mind and compares them with the reasons given to justify the presence of human mind. For this purpose, we will divide the argued reasons between arguments based on «interior actions» and «exterior actions», that is, those arguments that appeal to the subjective experience of thought and those that are based on empirically observable behaviours. Finally, it is evidenced that the Cartesian argumentation concerning animal thought is linked to a moral certainty.

Keywords: animal thought, Descartes, exterior actions, interior actions, language, moral certainty

1. Introducción

La cuestión de los animales en Descartes ha constituido uno de los tópicos más extendidos en la ética y la filosofía de la mente contemporánea. Ciertamente, la teoría cartesiana de los animales-máquina (*bêtes-machines*) ha tendido a ser malinterpretada (Gibson 1987: 211; Kemp Smith 1963: 135; Cavalieri 2006: 58) al sostener que, según ésta, los animales *no son seres sintientes*. Las conclusiones que se han extraído de esta lectura son bien reflejadas por Peter Singer, quien afirma que, bajo la comprensión cartesiana, los animales «no experimentan ni placer, ni dolor, ni ninguna otra cosa» (Singer 2002: 200). En respuesta, gran parte

Recibido: 21/12/2017. Aceptado: 05/06/2018.

* Profesor del departamento de Filosofía en IES Joan Alcover (Balears). Doctor en Filosofía. Miembro del Grupo de Investigación sobre Pensamiento Científico y Filosófico Moderno y Contemporáneo (F&C) de la Universitat de les Illes Balears. Líneas de investigación principales: Filosofía moderna, en especial el escepticismo y el pensamiento de Descartes. E-mail: grsergio91@hotmail.com.

de los estudiosos cartesianos –Cottingham (1978), Harrison (1992) o Morris (2000)– han atacado la incorrección de dichas interpretaciones, poniendo de manifiesto que la propuesta cartesiana no niega el estatuto sintiente de los animales, sino que, en todo caso, rechaza que éstos «tengan sensaciones o pasiones “como nosotros” o “como las nuestras”» (Morris 2002: 406) –recordemos que éstos no pueden gozar de las emociones *intelectuales* (AT XI, pp.396-7)¹ pero sí disponen de las emociones estrictamente vinculadas a la corporalidad.

Más allá del estatuto sintiente de los animales, el otro gran tema abordado por Descartes en relación a éstos, y que también ha sido ampliamente divulgado, refiere a la cuestión del pensamiento animal, pues es bien conocida la posición cartesiana que niega la existencia del mismo. Para Descartes, la atribución de mente a los animales no conforma sino un claro ejemplo de *prejuicio de la infancia* (AT IV, p.114; VII, pp.438-9; IX-B, pp.58-9). Estos prejuicios inherentes a la juventud son el resultado de una incapacidad para separar aquello que pertenece al cuerpo de aquello que es propio de la mente y por la que nos acostumbramos «a atribuir al cuerpo muchas cosas que pertenecen solo al alma, y a atribuir muchas cosas al alma que solo pertenecen al cuerpo» (AT III, p.420). Eso es precisamente lo que sucede respecto al pensamiento animal, dado que «al no distinguir esos dos principios del movimiento [el mental y el corporal], y al ver que aquel que depende únicamente de los espíritus animales y de los órganos se da en los animales tanto como en nosotros, hemos creído de manera inconsiderada que el otro, que depende del espíritu y del pensamiento, también se da en ellos» (AT VII, pp.230-1). Consecuentemente, mediante un argumento por analogía fundado en que «Muchas de las acciones de los animales se asemejan a las nuestras» (AT II, p.39), se establece en la infancia el prejuicio de que los animales poseen pensamiento:

«Pero el mayor de todos los prejuicios que hemos retenido en nuestra infancia es el de creer que los animales piensan. La fuente de *nuestro error* procede de haber visto que algunos miembros de la familia de los animales no eran muy diferentes de los nuestros en lo que se refiere a su forma y a sus movimientos, y en haber creído que nuestra alma era el principio de todos los movimientos que se dan en nosotros, que ella dotaba al cuerpo de movimiento, y que era la causa de nuestros pensamientos. Una vez supuesto todo esto, no hemos encontrado dificultad en creer que existe en los animales algún alma parecida a la nuestra» (AT V, pp.275-6)

Dado que el fin último de la metafísica de Descartes consiste en «mostrar aquellas cosas que se pueden concebir de forma distinta» (AT III, p.192), es preciso suprimir este prejuicio, pues atenta contra los principios de la metafísica cartesiana e induce a realizar juicios falsos. Con todo, la separación entre lo mental y lo corporal no elimina de por sí la posibilidad –que el argumento por analogía introduce– de que los animales posean una mente. Por ello, Descartes se sirve de una serie de argumentos que le permitirán sostener,

1 Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT. Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo Flórez, indicando su página correspondiente. Los *Principios de la Filosofía* se ceñirán a la traducción de Guillermo Quintás. Y la traducción de las cartas a More se ajusta a la edición de González Recio. Todas las cursivas que se introduzcan en las citas de Descartes son propias.

con alta probabilidad, que los animales no gozan de pensamiento. En este punto, debemos recordar que, por «pensamiento», Descartes concibe «todas las operaciones de la mente [...], [pues] en la medida en que dependen del alma, son pensamientos» (AT II, p.36). Es más, el atributo principal de la mente (*res cogitans*) radica en el propio pensar (AT VII, p.78) –«el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa» (AT IX-B, p.48)–, de forma que la naturaleza de la mente conlleva el que ésta esté permanentemente pensando y no pueda dejar de hacerlo (AT VII, pp.356-7). Por tanto, existe tal conexión entre la mente y el pensamiento que rechazar la existencia de éste conlleva, a su vez, negar la posesión de una mente² ya que la *res cogitans* no puede concebirse al margen de su atributo principal.

El presente artículo examina las razones por las que Descartes niega la existencia de pensamiento en los animales y, contrariamente, defiende la existencia evidente de una mente humana. Para ello, se distinguirá entre aquellos argumentos que apelan a las acciones exteriores y aquellos que recurren a las acciones interiores, cada uno vinculado a un tipo de certeza. Posteriormente se mostrará cómo la inexistencia de pensamiento en los animales se sostiene sobre la consideración extraída de las acciones exteriores, mientras que, en el caso de los humanos, la justificación real apela a las acciones interiores. Finalmente, se concluye que Descartes únicamente puede proveer de razones *probables* para sostener la carencia de mente en los animales.

2. Los argumentos de Descartes contra la existencia de pensamiento en los animales

Descartes defiende que los animales no son poseedores de una mente y que, consecuentemente, todas sus acciones son perfectamente explicables a través de «la disposición de los órganos y la continua afluencia de los espíritus animales producidos por el calor del corazón» (AT VII, p.230). En otras palabras, los movimientos de los animales pueden ser explicados de forma análoga a las descripciones mecanicistas de los autómatas (AT III, p.122; IV, pp.575-6; VII, p.426). Ahora bien, ser capaces de explicar todos los movimientos de los animales en términos corporales no excluye la posibilidad de que éstos gocen de pensamiento. A fin de suprimir dicha eventualidad, Descartes se sirve de dos argumentos que evidencian la carencia de una mente animal –denominados respectivamente por Gunderson (1964: 198) como «examen de lenguaje» y «examen de acción».

El primer argumento apela a la falta de un lenguaje animal como marca de la inexistencia de una mente, ahora bien, la comprensión de esta razón exige abordar la relación existente entre el pensamiento y el lenguaje. Para Descartes, existe una conexión muy estrecha entre la mente y el lenguaje, pues los significados de las palabras no constituyen sino entidades mentales como son los pensamientos (AT IV, p.604). De ese modo, es posible distinguir entre «palabras» y «significados». Los primeros refieren a la dimensión material mientras que los segundos a la esfera de lo mental –preservándose en la denominada *memoria intelectual* (AT V, p.150). Así, «cuando se aprende un idioma se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significados, que son pensamientos; de

2 Desde la óptica cartesiana, los términos «alma» y «mente» son considerados como sinónimos: «No admito que las facultades vegetativas y sintientes de los animales merezcan el nombre de "alma" [*animae*], como sucede con la mente [*mens*] de los hombres» (AT III, p.370). En efecto, «*Anima* [...] en un sentido transferido, [...] significa mente [*mentem*]» (AT III, p.362) Por ello, Descartes se sirve de ambos términos de forma intercambiable a fin de abordar el problema de la mente en los animales (AT III, pp.371).

manera que cuando uno oye después de nuevo las mismas palabras concibe las mismas cosas» (AT IV, p.604). Por tanto, la adquisición de un lenguaje presupone la existencia de una mente, dado que los significados pertenecen a la esfera de la *res cogitans*, constituyendo el lenguaje una articulación entre lo mental y lo corporal donde los significados de la mente se materializan a través de su verbalización. Partiendo de una comprensión del lenguaje donde «la palabra es el único signo y la única marca segura de la existencia del pensamiento oculto y encerrado en el cuerpo» (AT V, p.278), Descartes sostiene que los animales carecen de una mente, dado que éstos «jamás responden, sino por azar, ni de palabra, ni siquiera mediante signos, a propósito de lo que se les pregunta» (AT II, p.40). En efecto, bajo la perspectiva cartesiana, pese a que algunos animales –como la cacatúa o el loro– son capaces de articular palabras, no existe animal alguno que disponga de una *capacidad discursiva*³. En este punto se evidencia la notable diferencia entre el mero proferir palabras y la elaboración un discurso:

«pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos» (AT VI, p.57)

Ciertamente, la disparidad radica en que, si bien «los loros pueden proferir, como nosotros, palabras, [...] sin embargo, no pueden, como nosotros, hablar, es decir, *dar fe de que piensan lo que dicen*» (AT VI, p.57). En otras palabras, la capacidad discursiva reside para Descartes en que alguien «ordene en varios modos las palabras para contestar al sentido de todo lo que en su presencia se diga, como pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres» (AT VI, pp.56-7). En el discurso, las palabras que se pronuncian dan cuenta realmente de un significado que se halla presente en la mente y que es comprobable, pues «esos signos deben tener una referencia [...] hacia elementos particulares» (AT IV, p.574). Es decir, que su sentido se establece en relación a otros elementos del propio discurso. Por tanto, el empleo de un lenguaje precisa de una mente donde se preserven los significados, permitiendo así la autorreferencia a los contenidos proferidos, es decir, pudiendo el individuo referirse a lo que él mismo afirma o niega. Para Descartes, existe en todo lenguaje una consciencia de lo expresado, y «Este propósito implica un pensamiento [...] [pues] para hablar a propósito no solo hace falta distinguir, también es necesario querer decir lo que se dice» (Cavaillé 1991: 250). En vista de que esta facultad no se evidencia en los animales que profieren palabras, Descartes concluye que éstos no poseen una mente y que la articulación de palabras en ellos es resultado de conectar una pasión de los animales con este movimiento corporal a través del hábito⁴.

3 La afirmación, por parte de Descartes, de la inexistencia de un lenguaje en los animales es una cuestión abierta a debate actualmente pues existen multitud de ejemplos que parecen sostener la posibilidad de lenguajes animales (Cf. Hauser, Chomsky & Fitch, 2002). Es más, el posicionamiento cartesiano se opone a la propia tradición aristotélica, que atribuía facultades elevadas en determinados animales que conllevaban la existencia de inteligencia en los mismos (López-Farjeat 2010: 130 y sig.).

4 Descartes «utiliza una combinación de instinto y memoria asociativa para dar cuenta de las capacidades psicológicas de los animales: la sensación y la respuesta motora, el aprendizaje asociativo (que se explicaría por el entrenamiento) y el comportamiento situacional adecuado» (Hatfield, 2008: 418-9). Así, dado que la verbalización de un sonido pertenece a la dimensión material –por lo que no es precisa una mente para proferirla–, la explicación cartesiana de las palabras que pronuncian animales como los loros se fundamenta en un hábito donde se conecta una pasión determinada con dicha palabra.

El segundo argumento para negar la existencia de mente en los animales aduce que éstos no realizan *todas* las acciones mejor que nosotros –sino *solo algunas de ellas*:

«Es también muy notable cosa que, aun cuando hay varios animales que demuestran más industria que nosotros en algunas de sus acciones, sin embargo, vemos que esos mismos no demuestran ninguna en muchas otras; de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues *en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas*, sino más bien prueba que no tienen ninguno» (AT VI, p.58)

Es cierto que algunos animales «son más fuertes que nosotros, y que [...] existen varios animales que poseen una astucia natural capaz de engañar a los seres humanos más sagaces» (AT IV, p.573). Ahora bien, es preciso señalar que la razón constituye para Descartes «un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas» (AT VI, p.57), esto es, que permite la mejor conducción posible ante las infinitas situaciones que se presentan en la vida. Consecuentemente, si los animales poseyeran una mente –es decir, razón–, dado que éstos nos sobrepasan en multitud de acciones, ello implicaría que serían mejores que nosotros en *todas las acciones ordinarias*, pues, además de sus facultades propias, poseerían el instrumento universal que constituye la razón. Sin embargo, los animales superan a los seres humanos solo en *algunas* acciones y «fallan, sin embargo, en muchas cosas que deberían hacer para imitarnos, más de lo que harían los más insensatos» (AT II, p.40). Así, el *vrai homme* sobrepasa a los animales en la mayoría de las acciones, y este hecho solo puede ser explicado sosteniendo que únicamente los seres humanos disponemos de razón dado que «es moralmente imposible que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros» (AT VI, p.57).

Existen, por tanto, dos argumentos por los que se rechaza la existencia de pensamiento en los animales, aunque Descartes realmente considera que el examen de lenguaje representa el más poderoso de ambos (AT IV, p.575; V, p.278). Parece factible, sin embargo sostener un tercer argumento basado en la *simplicidad de las explicaciones* –criterio habitual en las hipótesis científicas cartesianas (AT VI, p.239; IX-B, p.124; IX-B, p.126; XI, p.201). Ciertamente, Descartes es consciente de que es posible explicar la totalidad de los movimientos de los animales apelando exclusivamente a la dimensión corporal, por lo que *no es necesario suponer en ellos una mente*:

«he investigado cuidadosamente si los movimientos de los animales provenían de esos dos principios o de uno solo. Ahora bien, al haber comprobado claramente que dichos movimientos podían proceder de uno solo, es decir, del corporal y mecánico, he tenido por demostrado que no podíamos probar de ningún modo que hubiera en los animales un alma que pensara» (AT V, p.276)

Los autómatas conforman invenciones capaces de imitar nuestros movimientos rigiéndose en exclusiva de modo mecánico gracias a la autonomía corporal, por la que el «propio cuerpo [posee] la facultad de moverse a sí mismo» (Aucante 2006: 38) sin necesidad de un

alma. Descartes afirma que los cuerpos disponen de su propio principio de movimiento por el que se desplazan por sí mismos, conformando la causa de todos los movimientos en los autómatas (AT XI, p.331). Así, dado que es posible ofrecer explicaciones meramente mecanicistas de los movimientos, para Descartes los animales tan solo representan «autómatas que al estar compuestos por la naturaleza serían incomparablemente más perfectos» (AT II, p.41) que aquellos fabricados por el ser humano. De ese modo, como los movimientos de los animales «se pueden hacer también sin imaginación [facultad que precisa una mente], tenemos razones que prueban que se cumplen así en ellos, como espero hacer ver claramente describiendo con detalle toda la arquitectura de sus miembros y las causas de sus movimientos» (AT III, p.479). «No es necesario suponer un alma que dirija e informe al cuerpo» (Guenancia 2000: 106), pues, apelando solo a explicaciones mecanicistas, «las operaciones de los animales pued[e]n ser *explicadas suficientemente*» (AT VII, p.426) –la inclusión de otro tipo de entidades únicamente haría más compleja la explicación de forma innecesaria.

Por último, es posible señalar un cuarto argumento centrado en las repercusiones teológicas que se extraerían, pues la atribución de mente a los animales conllevaría, a su vez, el que éstos poseyeran un *alma inmortal*. En un contexto intelectual dominado por el aristotelismo, el problema del alma en los brutos emana como una polémica fruto de la concepción tripartita del alma propia de la filosofía peripatética. En este sentido, la distinción entre tipos de alma conformará el pilar sobre el que se establezca una concepción gradualista de las facultades racionales donde las funciones vegetativa, sensitiva y racional serán ordenadas en un sentido jerárquico en base a la complejidad que cada una entraña –atribuyendo a los animales un alma sensitiva y una vegetativa. El propio Aristóteles afirma la existencia de esta gradación, pues «siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, [...] [por ejemplo] la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva» (Aristóteles 1978: 177 [414b-25]). Consecuentemente, autores como Montaigne o Charron sostendrán que la diferencia entre las facultades intelectivas de los humanos y la de otros animales es una cuestión gradual, dado que existe un «parentesco» (*cousinage*) que permite equiparar nuestras acciones y las del resto de animales. De este modo, tal y como sostiene Charron en su *De la Sagesse* (1601), «existe una gran proximidad y parentesco [*cousinage*] entre el hombre y el resto de animales. Ellos tienen muchas cosas en común y también poseen diferencias, pero estas diferencias son tan remotas que no se sostienen» (Charron 1836: 122). Concluye Montaigne, en consecuencia, que «hay mayor diferencia de tal hombre a cual otro, que entre tal hombre y tal animal» (Montaigne 1912: 211).

Descartes rompe definitivamente con la concepción tripartita del alma propia del aristotelismo, de forma que las funciones propias del alma vegetativa y el alma sensitiva constituyen a su juicio aquellas concernientes a la dimensión corporal del sujeto y el alma racional conformará la *res cogitans* (AT III, pp.371-2). A este respecto es preciso recordar que Descartes fue un ferviente defensor de la inmortalidad del alma (AT III, p.272; III, p.422; IV, p.293; IV, pp.314-5), sirviéndose para ello de distintos argumentos como el de la distinción real entre cuerpo y mente. Así, frente a la inmortalidad del alma humana, Descartes negará que los animales dispongan de un alma inmortal. Para ello, empleará el argumento de que si los animales «piensan como nosotros, tendrían un alma inmortal como la nuestra, lo que parece poco probable, porque no hay razón para creer esto de algunos animales sin hacerlo extensivo a todos, y muchos animales son demasiado imperfectos como para que ello sea

posible, como sucede con las ostras y las esponjas» (AT IV, p.576). Por tanto, dado que la posesión de una mente es sinónimo de disponer de un alma inmortal, negar que los animales sean poseedores de un alma inmortal es sinónimo de rechazar la existencia de una mente en ellos. Descartes se sirve, pues, de un argumento por *reductio ad absurdum* cuyo núcleo se funda en la percepción de que es ridículo considerar que animales tan imperfectos como la esponja o la ostra puedan poseer algo tan perfecto como es el alma inmortal⁵. Detrás de este argumento se halla implícito un rechazo de la noción de *cousinage*. En efecto, el razonamiento que priva a los animales de alma inmortal solo es consistente si previamente se abjura de una concepción de las facultades en términos gradualistas, ya que ello permite que las facultades intelectivas de un chimpancé sean equiparadas a las de una ostra, haciendo extensivo el argumento a la totalidad de los animales. De ese modo, Descartes «elimina el propio concepto de alma animal, destruyendo cualquier noción de *parentesco*, y restaurando como única posibilidad la inmortalidad del alma humana» (Fowler 1999: 117).

En definitiva, es posible distinguir cuatro argumentos por los que los animales no gozan de pensamiento: (1) carecen de capacidad discursiva; (2) no se conducen mejor que nosotros en todas las situaciones de la vida; (3) es posible explicar todos los movimientos de los animales apelando a una concepción mecanicista y corpórea donde se prescindiera de los movimientos del alma; (4) no es posible que animales muy imperfectos puedan disponer de algo tan perfecto como es el alma.

3. La distinción entre acciones interiores y acciones exteriores: argumentos en favor de la mente humana

Tras analizar los distintos argumentos propuestos por Descartes para desechar una posible mente animal, se observa que la explicación cartesiana en términos mecanicistas es suficiente para dar cuenta de los distintos movimientos que se producen en los animales. Sin embargo, surge en este punto una importante cuestión que atenta contra la existencia de la propia mente humana. Dada la similitud existente entre los movimientos de los animales y los de los humanos (AT II, p.41; III, p.479; V, p.276), siguiendo el mismo argumento por analogía y apelando al criterio de simplicidad, podría quizá sostenerse que el *ser humano no posee mente*. Es decir, que, de forma análoga a los animales, sus movimientos podrían ser explicados únicamente apelando a una dimensión estrictamente corporal. Esta posibilidad, planteada en las *Meditaciones* por Gassendi (AT VII, pp.268-71), implicaría que el ser humano solo posee lo que Descartes denomina «alma corporal» (AT V, p.276; VII, p.426), es decir, «nada excepto su sangre, que es convertida en espíritus animales gracias al calor del corazón y que viaja a través de las arterias hacia el cerebro y desde ahí a los nervios y músculos» (AT I, p.414). De hecho, según Hatfield (1992: 345), Descartes en el *Tratado del hombre* «deja claro que las acciones tanto de los hombres como de los animales pueden ser explicadas de forma mecanicista», pues el autómatas que imagina como muy similar al

5 Este es el argumento del que Descartes se sirve para justificar el que los animales no puedan disponer de alma inmortal. Ahora bien, Cartesio no considera que la atribución de alma inmortal a los animales pudiera implicar la disolución del alma inmortal humana, dado que «Por lo que concierne a los perros y los monos, y aun cuando yo les atribuyera pensamiento, no se seguiría de ello que el alma humana no se distingue del cuerpo, sino que en los demás animales también se distinguen cuerpo y alma» (AT VII, p.426).

vrai homme está «en disposición de imitar todos los movimientos que hagan en su presencia tanto hombres de verdad como otras máquinas semejantes a ellas» (AT XI, p.185). De todas las consecuencias metafísicas que se derivarían de una comprensión del ser humano en términos puramente mecanicistas, se hallan también las implicaciones teológicas, pues una concepción puramente material de éste conllevaría la disolución de su alma *immortal*:

«imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él» (AT VI, p.59)

En este punto, Descartes introduce la distinción entre «acciones exteriores» (*actions exterieures*) y «acciones interiores» (*actions interieures*) (AT II, p.41) a fin de evidenciar la existencia de la mente humana. Por acciones externas se deben entender aquellas que son observables y explicables en términos mecanicistas, mientras que las «acciones internas» refieren a aquellas propias del *cogito* y que se hallan encerradas en la esfera de lo mental –pese a que pueden poseer manifestaciones corporales. Descartes, al discernir entre distintas acciones, establece una diferenciación entre argumentos que permitirá vincular distintas formas de certeza a la posesión de una mente. De este modo, por «argumentos externistas» me referiré a aquellos que apelan a la manifestación conductual de un determinado movimiento que es susceptible de ser observada empíricamente. Por otro lado, entenderé por «argumentos internistas» aquellos que se fundamentan en la experiencia subjetiva del pensamiento a la que solo la *res cogitans* tiene acceso mediante un proceso introspectivo.

Los argumentos externistas que prueban la existencia de la mente humana son los mismos que los utilizados para demostrar la imposibilidad de un pensamiento en los animales, dado que, mientras que los animales no son capaces de superarlos, los humanos sí. En primer lugar, es posible determinar que el ser humano posee una mente gracias a la capacidad discursiva que hallamos en él, ya que todo lenguaje presupone unos significados que sólo pueden conservarse en la mente. Así, «todos los hombres, hasta los más estúpidos y los más insensatos, e incluso los que están privados de los órganos del lenguaje y de la palabra, se sirven de signos» (AT V, p.278). Es más, esta facultad se halla incluso en aquellos que «habiendo nacido sordos y mudos, están privados de los órganos que a los otros sirven para hablar, [y que] suelen inventar por sí mismos unos signos, por donde se declaran a los que, viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua» (AT VI, pp.57-8). En segundo lugar, los seres humanos son capaces de responder adecuadamente ante las múltiples problemáticas que les plantea la vida, por lo que ellos deben disponer necesariamente de razón. Con todo, como muy acertadamente ha señalado Morris, «no puede haber inferencia directa alguna del hecho de que algo se comporta de una forma a la conclusión de que ésta posee un alma racional; ni tampoco puede realizarse una deducción directa del hecho de que algo no se comporta de una forma determinada a la conclusión de que carece de un alma racional» (Morris 2000: 408-9). Ciertamente, los argumentos externistas determinan de forma débil la posesión o no de una mente, pues, como el propio

Descartes reconoce, «ninguna de nuestras acciones externas puede mostrar a nadie que las examine que nuestro cuerpo no es únicamente una máquina que se mueve por sí misma» (AT IV, p.574). Así, como apunta Harrison (1992: 223), si bien «La falta de alma implica el mecanicismo, [...] el mecanicismo por sí mismo no implica necesariamente la carencia de mente». En consecuencia, los argumentos externistas planteados por Descartes serán incapaces de ofrecer una justificación que no sea *probable*⁶: el ser humano *probablemente* posee mente y los animales *probablemente no*.

Ahora bien, contra la afirmación de Cottingham de que Descartes nunca planteó argumentos que no fueran externistas al abordar la cuestión de lo mental⁷, se debe señalar una justificación internista utilizada por Descartes que permitirá solventar definitivamente la cuestión respecto al *vrai homme*. El argumento internista se sostiene en que «en verdad, no es posible que no experimentemos todos los días en nosotros mismos que pensamos» (AT VII, p.427). En efecto, Descartes recurre en reiteradas ocasiones (AT V, p.138; V p.147; VII, p.358; VIII-B, p.166; X, p.524) a un argumento fenomenológico basado en la experiencia que cada sujeto posee de su propio pensamiento, del que «tiene una experiencia continua e infalible» (AT VII, p.427) y que «todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar» (AT III, p.694). Por tanto, cada individuo goza de una experiencia individual de su propio pensamiento que impide una mera reducción de todos sus movimientos a algo puramente mecánico. Es más, renunciar a esta experiencia representa, para Descartes, una actitud imprudente propia de personas que han perdido el juicio. De ese modo, frente a la mera justificación probable que subyace a los argumentos de corte externista, la justificación internista se funda en una experiencia fenomenológica⁸ cuyo carácter sería el de una certeza metafísica –garantizando de forma muy segura la posesión pensamiento.

Por tanto, no se trata, como ha sostenido Kenny, de que «el ser humano [...] no pued[a] ser concebido como una máquina debido al uso del lenguaje y por la capacidad de adaptación universal de la razón» (Kenny 1968: 200). Es la existencia de una experiencia fenomenológica basada en la percepción personal que cada uno posee de su pensamiento donde reside el argumento central utilizado por Descartes para probar realmente que el ser humano no es un autómatas como el que se describe en el *Tratado del hombre*. Pese a que los movimientos del *vrai homme* pudieran ser explicados en términos mecanicistas, no se puede suprimir la experiencia que el sujeto tiene de su propio pensamiento –y que una comprensión del ser humano como autómatas excluiría. Negar la existencia del propio pensar atentaría contra la certeza metafísica del *ego cogito* –cuyo carácter es por sí mismo indubitable (AT IX-B, p.324). Así, el argumento internista implica la existencia de la mente, de forma que ésta desempeña un papel respecto a los tipos de movimientos que tienen lugar en los humanos.

6 Como posteriormente veremos, eso incluye también los dos argumentos externistas de Descartes, que solo serán susceptibles de ofrecer una justificación *probable*.

7 «Nagel's conclusion was that consciousness has a specific, subjective character that can never be discovered just by an "external", scientific examination of the physiology or information-processing mechanisms of the organism. These kinds of question are ones which Descartes did not raise» (Cottingham 2008: 75-6)

8 Por «experiencia fenomenológica» referimos aquella donde «se estudia cómo las cosas se nos presentan en nuestra experiencia consciente; analiza la forma subjetiva en que las cosas "se nos aparecen"» (Martin 2008: 497)

4. La certeza moral y pensamiento animal: la imposibilidad de entrar «en el corazón de los animales»

Toda la argumentación cartesiana dirigida a evidenciar la imposibilidad de una mente en los animales pertenece al orden de las *razones externas*, dado que la existencia del pensamiento posee, para Descartes, una serie de correlatos conductuales que prueban la posesión de una mente. Así, la capacidad discursiva o el modo en que los animales actúan frente al mundo representan aspectos conductuales que actúan como marca de la existencia o no del pensamiento.

Descartes niega la presencia de pensamiento en los animales sirviéndose exclusivamente de razones externistas, ante la imposibilidad de «acceder al corazón de los animales» (AT V, pp.276-7; VII, p.426), esto es, a su fuero interno. En efecto, no existe modo alguno de probar mediante argumentos internistas la existencia de pensamiento en los animales, pues ello precisa de una perspectiva que es solo accesible al propio animal «ya que el espíritu, meditando en sí mismo y reflexionando sobre lo que él es, puede muy bien experimentar que piensa, pero no si los animales tienen pensamientos o si no los tienen» (AT VII, p.358). Así, las únicas razones de que disponemos son aquellas basadas en el comportamiento observable y que conceden unas conclusiones que no pueden considerarse como definitivas, pues los argumentos de Descartes se centran en la expresión conductual que emana del pensamiento –lo que no prueba la inexistencia como tal de la mente animal. De esta forma, pese a que Descartes sostiene que sus argumentos externistas son *suficientes* para demostrar la inexistencia del pensamiento animal, acaba reconociendo el carácter limitado de los mismos:

«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 [de los animales] para saber lo que sucede allí» (AT V, pp.276-7)

Pese a las razones externistas argüidas por Descartes, «Permanece la posibilidad de que los animales posean pensamientos *pero que no los expresen*» (Morris 2000: 413) –pues esta contingencia solo sería descartable en caso de que existiera alguna comprobación internista que probara la inexistencia del pensamiento desde una perspectiva fenomenológica, lo cual no es factible. Por tanto, no es posible determinar *definitivamente* que los animales no dispongan de pensamiento, pues solo un argumento internista podría validar de forma definitiva dicha hipótesis. Así, frente a la *certeza metafísica* que nos dispensa el argumento internista, se halla una *certeza moral* como garante de los argumentos externistas referentes a la inexistencia de la mente animal. La certeza moral constituye un conocimiento *probable* (AT VI, p.25; VII, p.22; VII, p.73), *fallible* y *perfectible* (AT VI, p.3; VI, p.24; VII, p.47) que, en el ámbito de las explicaciones científicas, refiere a aquellos fenómenos cuyo estatuto explicativo se dirime en términos hipotéticos⁹.

9 Para una caracterización más profunda de la certeza moral en la que enmarco, véase: García Rodríguez 2017: 190 y sig.

En este punto es preciso señalar la estrecha conexión existente entre las hipótesis científicas cartesianas y el carácter de certeza moral que subyace a las mismas. La ciencia cartesiana no es deducida desde los principios metafísicos, sino que ella constituye un constructo de carácter hipotético que plantea explicaciones probables para los distintos fenómenos naturales. En palabras de Clarke, «la aproximación de Descartes es claramente hipotética. Los fenómenos que requieren explicación son en primer lugar enumerados, después son presentadas las hipótesis explicativas, y por último éstas son confirmadas, al menos parcialmente» (Clarke 1986: 150). La «explicación plausible complementa, y prácticamente suplanta, la deducción desde unos principios seguros como fuente de confirmación» (Macmullin 2008: 89), por lo que Descartes recurre a hipótesis a fin de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos científicos. Ejemplos de ello son la explicación del arcoíris (AT VI, pp.325-44) o la de las distintas cualidades del imán (AT IX, 280-3). Existe, así, una gran diferencia entre una ciencia hipotética y una ciencia deducida de los principios metafísicos, dado que una hipótesis «no puede realmente ofrecer una certeza [metafísica] [...] En todo caso puede presentar una serie de *indicios* que darán una alta probabilidad a la hipótesis que se desea confirmar» (Morris 2000: 307). Por tanto, ante la imposible corroboración definitiva de una hipótesis, el conocimiento que se extrae de las mismas es siempre *probable* –tal y como se evidencia en la analogía donde Descartes equipara la construcción de su propuesta científica con el desvelamiento del sentido de un escrito cifrado¹⁰ (AT IX-B, pp.323-4).

En este sentido, defiendiendo que la afirmación cartesiana respecto a la inexistencia del pensamiento animal no deja de constituir una hipótesis explicativa amparada bajo argumentos probabilísticos y, en consecuencia, susceptible de ser sometida a revisión o sustituida por otra mejor. Los distintos movimientos que ocurren en un animal representan el fenómeno a explicar y, para ello, se plantean dos hipótesis posibles: (1) todos los movimientos animales se explican por la mera interacción mecanicista de las distintas partes de su cuerpo; (2) todos los movimientos de los animales son resultado de la coexistencia de dos principios –uno corporal y otro mental. Descartes defiende la hipótesis (1) y recurre, para ello, a una explicación abductiva a fin de probar la inexistencia de la mente animal, apelando a razones cuyo estatuto debe ser calificado como certeza moral. La razón es que ninguno de los argumentos externistas excluye realmente la posibilidad de que los animales posean una mente. La inexistencia de la conducta asociada a la posesión de pensamiento no implica necesariamente la falta de pensamiento, sino que solo la hace *más probable*. Así, «Descartes finalmente admite a Henry More [...] que sus argumentos son tan solo probables, y que no puede establecer con ninguna certeza [metafísica] la imposibilidad de las almas animales» (Garber 1992: 303):

«examinando lo que hay de más probable en todo esto, no veo ninguna razón que pruebe que los animales piensen [...] es *más probable* hacer que se muevan como máquinas los gusanos de tierra, las moscas, las orugas y los demás animales, que otorgarles un alma inmortal» (AT V, p.277)

10 «Given a series of words, written in some kind of cypher, we guess at the code for the cypher, and we find that we are able, decoding the cypher, to read a certain message. If the code is very simple and the message very long, we attain a very high degree of probability for our conjecture. But we would have no guarantee, ever, that our conjecture is the right one» (Morris 2002: 311)

Dicho carácter de certeza moral se evidencia de forma clara en el caso del «examen de acción». Como se ha expuesto anteriormente, este argumento sostiene que la posesión de la razón –en tanto que instrumento universal de acción– permite que el sujeto se mueva en el mundo correctamente. Así, en vista de que los humanos actúan de la mejor forma en multitud de asuntos, se concluye que los animales no disponen de razón mientras que los humanos sí. En este punto, Descartes contempla la posibilidad de que el autómatas en cuestión podría haber sido diseñado de un modo tal que gozara de todas las disposiciones posibles que le hicieran responder a las situaciones que plantea la vida, igualando la perfección con que la razón desempeña dicha tarea. Con todo, concluye que «es *moralmente imposible* que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros» (AT VI, p.57). En otras palabras, solo disponemos de una certeza moral de que los autómatas no han sido diseñados de tal forma, pues es *más probable* concebir que no han sido fabricados con un conjunto de disposiciones que iguala el modo en que la razón guía las acciones. No obstante, dado que los animales han sido creados por Dios y gozan de una complejidad mucho mayor de la que dispone cualquier autómatas construido por los humanos (AT II, p.41; V, p.277; VI, pp.55-6), no debe desecharse de forma definitiva la posibilidad de que los animales gocen de una «particular disposición para cada acción particular» (AT VI, p.57).

Respecto a los otros dos argumentos externalistas, tampoco puede concluirse definitivamente mediante ellos que el animal no tenga pensamiento. En el caso del examen de lenguaje, para explicar esta posibilidad, no es posible apelar a una concepción gradualista de las facultades mentales donde los animales dispongan de un «grado menor de alma o mente, poseedor de sensibilidad y con una cognición limitada pero que carezca de los recursos para disponer de lenguaje y de una inteligencia general» (Hatfield 2008: 419), pues Descartes la rechaza¹¹. Sin embargo, es suficiente con considerar que, pese a la no superación del examen, aun cabe la posibilidad, poco probable, de que los animales tengan pensamientos pero que *no los expresen*. Asimismo, en relación al argumento por analogía amparado bajo el criterio de simplicidad, es preciso destacar que, al no disponer de acceso al fuero interno de los animales, no es posible determinar si ellos comparten la misma experiencia fenomenológica del pensamiento de la que goza el sujeto. Y al ser precisamente esta experiencia aquello que invalida una comprensión puramente mecanicista de los seres humanos, no es posible concluir definitivamente¹² que los animales se rijan exclusivamente en modo mecánico, pues aún cabe la posibilidad de que tengan pensamiento.

Ante nuestra incapacidad para acceder al *corazón de los animales*, esto es, de dilucidar con un estatuto de certeza metafísica si existe o no mente en los animales, debemos conformarnos con una justificación probable. Esta certeza es, por tanto, plenamente falible, pues

11 Descartes no realiza distinciones graduales entre las facultades intelectuales de los animales. En consecuencia, sitúa a las esponjas y a las ostras al mismo nivel de perfección que al resto de animales, pues «no hay razón para confiar en la existencia de mente en unos sin hacerlo extensible a todos» (AT IV, p.576). Por tanto, para Descartes no existen «diferentes grados de función mental, como sucedía con la distinción tradicional entre facultades superiores e inferiores» (Gaukroger, 2003: 92).

12 Mi tesis se opone, así, a la de Henríquez, quien sostiene que, para Descartes, el animal «carece *absolutamente* de alma racional» (Henríquez 2009: p.197).

nada garantiza que el sujeto no yerre. Asimismo, es posible *perfeccionar* –es decir, hacer más probable– dicha certeza moral, dado que cabe desarrollar más argumentos externistas contra la existencia de mente en los animales.

5. Conclusión

Descartes plantea argumentos externistas e internistas a fin de validar la existencia de la mente en humanos y animales. Los primeros son resultado de la conexión entre pensamiento y conducta, en vista de que determinadas acciones tan solo pueden ser resultado de una mente. Así, mediante el examen conductual, Descartes concluye que los animales *probablemente* no disponen de pensamiento. Para asegurar la presencia de la mente en los humanos, Descartes recurre a un argumento internista basado en la experiencia fenomenológica que poseemos de nuestro pensamiento:

«Pues no puedo creer que haya existido alguna vez alguien tan estúpido que haya tenido que aprender qué es la existencia antes de que pudiera concluir y afirmar que él es. Y lo mismo ocurre en el caso de la duda y *el pensamiento*. Añado incluso que es imposible que alguien aprenda estas cosas por otro medio que por sí mismo, ni que se convenza de ellas de otro modo que por su propia experiencia y por la conciencia o testimonio interno que cada cual experimenta en sí mismo cuando las considera» (AT X, p.524)

Por tanto, se presentan distintos argumentos cuyo estatuto justificatorio diferirá en el tipo de certeza que otorgue. Los argumentos externistas presentarán el carácter de certeza moral, de forma que a través de ellos solo es posible concluir que es «más probable [...] que los animales [sean] autómatas insensibles que éstos go[cen] de alma como nosotros» (Harrison 1992: 226). El argumento internista poseerá, contrariamente, el estatuto de una *certeza metafísica* al presentarse al sujeto a través de una experiencia infalible, dado que «nada es tan cognoscible como el fenómeno psíquico» (Hamelin 1949: 350). Así, mientras es posible concluir con certeza metafísica que los seres humanos poseen una mente, solamente se puede sostener que *probablemente* los animales no dispongan de pensamiento –pues para dilucidar definitivamente esta cuestión sería necesario acceder a su fuero interno, lo que es irrealizable. Por último, es preciso subrayar que, pese a que sea factible elaborar una explicación mecanicista de todos los movimientos ocasionados en el ser humano, ello no implicaría que se pudiera establecer mediante un argumento por analogía –apelando al criterio de simplicidad en las explicaciones– que éste no posee alma. Una explicación puramente mecanicista del ser humano no sería capaz de dar cuenta de la experiencia continua e infalible que poseemos del pensamiento en nuestro fuero interno, por lo que se debe concluir necesariamente que en éste confluyen dos tipos de movimientos: corporales y mentales.

La posición cartesiana referente al problema del alma en los brutos se distancia, por tanto, de las posturas de notables contemporáneos como Montaigne, quien sostuvo en la *Apología a Raimundo Sabunde* que los animales manifiestan en multitud de ocasiones comportamientos por los que podíamos llegar a atribuirles inteligencia. Por ejemplo, en opinión de Montaigne es posible establecer una analogía entre los movimientos externos de

los animales y los movimientos que los humanos realizan con las manos, cejas, hombros o cabeza para comunicar ideas o sentimientos, de forma que es posible atribuir inteligencia a ambos. Para Montaigne se trata de «animalizar al hombre» reduciendo la amplia estima y consideración que el ser humano tiene por sí mismo y mostrar que éste es solo un animal más que no dispone de mayor dignidad que el resto¹³ –es más, el escéptico sostiene que los animales realizan determinadas acciones de forma mucho más perfecta que los humanos (Montaigne 1912: 389-90). En este sentido, Descartes y Montaigne plantean estrategias inversas. Por un lado, «Montaigne parece conducir al hombre hacia al animal; [por otro lado] Descartes opera inversamente, conduce el animal al hombre, para entonces mostrar la absurdidad del proceso» (Llinàs Begon 2017: 99), sirviéndose, para ello, de los múltiples argumentos expuestos anteriormente en relación al lenguaje así como del argumento sobre la perfectibilidad del alma inmortal. Existe, así, un manifiesto rechazo de la postura de Montaigne (AT IV, p.573), pues los argumentos del escéptico para probar la inteligencia de los animales no permiten superar ni el examen de lenguaje, ni el de acción. Asimismo, se observa cómo el posicionamiento cartesiano difiere también de la postura defendida por Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita* (1554)¹⁴, donde se defiende que los animales efectivamente no disponen de mente (Gómez Pereira 2000: 6), planteando una comprensión de los movimientos de los animales en términos estrictamente mecanicistas. De hecho, entre los múltiples argumentos de los que Gómez Pereira se sirve para concluir con toda seguridad que éstos no poseen pensamiento se encuentra aquel que refiere a la incapacidad de los animales para proferir palabras (Gómez Pereira 2000: 8). Frente a estas posturas coetáneas, Descartes plantea una posición genuina caracterizada por argumentos probabilistas abiertos a evidencias futuras, pues solo es posible juzgar con cierta probabilidad y no con certeza metafísica que los animales no disponen de pensamiento.

Bibliografía

- Aristóteles (1978), *De anima*, Madrid: Gredos
- Aucante, V. (2006), *La philosophie médicale de Descartes*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Cavaillé, J.-P. (1991), *Descartes. La fable du monde*, Paris: Vrin, 1991
- Cavalieri, P. (2006), «The Animal Debate. A Reexamination», en: P. Singer (ed.): *In defense of Animals. The second wave*, Londres: Blackwell, pp.54-68
- Charron, P. (1836), *De la sagesse*, Paris: Lefèvre
- Cottingham, J. (2008), *How to read Descartes*, Croydon: Granta.
- Cottingham, J. (1978), «“A brute to brutes”: Descartes’ treatment of animals», *Philosophy*, vol.53, no.206, pp.551-59
- Clarke, D. (1986), *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid: Alianza Editorial.

13 En este sentido, véase la comparación que Montaigne establece entre las capacidades humanas y las del alción (Llinàs Begon 2017: 92).

14 Desde que Huet propusiera en su *Censurae philosophiae cartesianae* (1689) la conexión entre Gómez Pereira y Descartes, determinados intérpretes han sostenido que Descartes estuvo influido por la *Antoniana Margarita* y que los argumentos utilizados son similares –pese a que el propio Descartes afirmó desconocer dicha obra (AT III, pp.386-7).

- Descartes, R. (2011a), *Descartes*, Flórez, C. (Ed.), Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011b), *La correspondencia Descartes-Henry More*, González Recio (ed.), Madrid: Antígona.
- Descartes, R. (1995), *Principios de la filosofía*, Quintás, G. (trad.), Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1981), *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Quintás, G. (trad.), Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1980), *Obras Escogidas*, Olaso y Zwanck (eds.), Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (1897-1913), *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam & Tannery (eds.), París: Leopold Cerf.
- Fowler, C.F. (1999), *Descartes on the human soul*, London: Kluwer Academic Publishers
- Garber, D. (1992), «Descartes' physics», en: J. Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.286-334.
- García Rodríguez, S. (2017), «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», *Eidos. Revista de filosofía*, no.27, pp.174-198
- Gaukroger, S. (2003), *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, A.B. (1987), *The Philosophy of Descartes*, New York: Garland.
- Gómez Pereira, A. (2000), *Antoniana Margarita*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela
- Guenancia, P. (2000), *Lire Descartes*, Paris: Gallimard.
- Gunderson, K. (1964), «Descartes, La Mettrie, Language, and Machines», *Philosophy*, vol.39, no.149, pp.193-222.
- Hamelin, O. (1949), *El sistema de Descartes*, Buenos Aires: Losada
- Harrison, P. (1992), «Descartes on animals», *The philosophical quarterly*, vol.42, no.167, pp.219-227
- Hatfield, G. (1992), «Descartes' physiology and its relation to psychology», en: J. Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: University Press, pp.335-70
- Hatfield, G. (2008), «Animals», en: Broughton y Carriero (eds.): *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.404-25.
- Hauser, M.D., Chomsky, N. & Fitch, W.T. (2002), «The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?», *Science*, vol.298, pp.1569-1579.
- Henríquez, R. (2009), *El paradigma cartesiano de lo mental*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad complutense de Madrid.
- Kemp Smith, N. (1963), *New Studies in the Philosophy of Descartes*, New York: Russell & Russell.
- Kenny, A. (1963), *Descartes. A study of his philosophy*, New York: Random House.
- Llinàs Begon, J.L. (2017), «La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida», *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en Historia de las ideas*, vol.11, pp.87-102
- López-Farjeat, L. (2010), «El conocimiento animal en Aristóteles y Avicena», *Acta Philosophica*, vol.19 (1), pp.125-44.

- Macmullin, E. (2008), «Explanation as Confirmation in the Descartes's Natural Philosophy», en: Broughton and Carriero (eds.): *A companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.84-102
- Martin, W. M. (2008), «Descartes and the Phenomenological Tradition», en: Broughton y Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.496-512
- Montaigne, M. (1912), *Ensayos*, Paris: Garnier.
- Morris, J. (1970), «Descartes and probable knowledge», *Journal of the History of Philosophy*, vol.8, no.3, pp.303-12
- Morris, K. (2000), «Bêtes-machines», en: Gaukroger, Schuster and Sutton (eds.): *Descartes' Natural Philosophy*, London: Routledge, pp.401-419
- Singer, P. (2002), *Animal Liberation*, New York: Ecco