



Los límites de Descartes en el dominio de la naturaleza

Sergio García Rodríguez¹

Recibido: 29 de julio de 2020 / Aceptado: 26 de mayo de 2021

Resumen: El presente artículo analiza la idea de “dominio de la naturaleza” que articula el proyecto filosófico y científico de Descartes. El objetivo es mostrar que Descartes establece límites en el dominio que el hombre puede ejercer sobre la creación, de forma que no se legitima el abuso de la naturaleza. Para este propósito, se analiza la idea de dominio en la escolástica y el Renacimiento. Posteriormente, se reconstruyen los argumentos empleados por Descartes sobre los que se limita el dominio del hombre al usufructo de la naturaleza.

Palabras clave: Descartes; dominio; filosofía moderna; usufructo; naturaleza; mecanicismo.

[en] Descartes' limits in the mastery of nature

Abstract: This article analyzes the idea of “mastery of nature” that articulates Descartes' philosophical and scientific project. The main goal is to show that Descartes establishes limits in the domain that man can exercise over creation, so that the abuse of nature is not legitimized. For this purpose, we analyze the idea of mastery in scholasticism and the Renaissance. Subsequently, we reconstruct the Cartesian arguments on which man's domain is limited to the usufruct of nature.

Keywords: Descartes; mastery; mechanism; modern philosophy; nature; usufruct.

Sumario: 1. Introducción; 2. La cuestión del dominio de la naturaleza en la escolástica y el Renacimiento; 3. El planteamiento moderno: Descartes sobre el dominio de la naturaleza; 4. Límites en el usufructo de la naturaleza: reinterpretando el dominio cartesiano; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: García Rodríguez, S. (2021) “Los límites de Descartes en el dominio de la naturaleza”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (2), 471-488.

¹ IES Guillem Colom Casesnoves - UNED
grsergio91@hotmail.com

1. Introducción

La Modernidad representa un giro copernicano de la filosofía que convierte a la epistemología en la disciplina encargada de plantear los problemas filosóficos principales. En efecto, según evidencia el problema contextual del método y las distintas respuestas ofrecidas por Bacon, Descartes o Comenius, la cuestión nuclear para los modernos es la de cómo podemos conocer. En este sentido, la gran respuesta que ofrecerán los *novatores* será la nueva ciencia, encargada de construir un conocimiento seguro de la realidad con el que manipular la naturaleza, de modo que la Modernidad filosófica y la revolución científica constituirán un entramado epistemológico indesligable. Es bien sabido que el definitivo reemplazo del aristotelismo requería de una alternativa sólida desde el plano filosófico y científico que resistiera los embates del escepticismo y permitiera sustituir la caduca ciencia peripatética basada en las cualidades. Así, será la Modernidad quien ofrezca las firmes bases filosóficas que permitirán la consolidación de la nueva ciencia. Esta novedosa cosmovisión supondrá una redefinición de la relación sujeto-naturaleza donde la naturaleza se convertirá en el objeto dominado. No olvidemos que, para los modernos, el conocimiento no es una herramienta de contemplación, sino un instrumento de intervención y transformación del mundo. Es por ello que la Modernidad ha sido vista como la raíz de la actual crisis ecológica al situar en ella el origen de una concepción dominadora por la que la naturaleza es reducida a un objeto sometido al control y a los designios humanos:

Las más profundas raíces de la crisis ecológica contemporánea son básicamente ideológicas o conceptuales en tanto que emergen de una cierta concepción del mundo, una cierta *Weltsanschauung* de la comprensión que la humanidad tiene de sí, del mundo físico y sobre todo de la relación entre la humanidad y la naturaleza. Ha sido precisamente esta concepción del mundo distorsionada la que ha conferido una absoluta centralidad al sujeto humano, despreciando el mundo físico como inferior.²

Un buen ejemplo de la concepción moderna de la naturaleza la hallamos en el *Novum organum* (1620) de F. Bacon, donde se afirma que “si alguien del género humano se esfuerza por instaurar y acrecentar el poderío e imperio de éste sobre el universo, esa ambición (si así puede llamársela) es sin duda no sólo más sana, sino también más noble que las demás”³. Recordemos que Bacon ya había sido señalado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (1944) como el principal responsable del triunfo en la Modernidad de la razón instrumental basada en el dominio. Sin embargo, desde los años 90, una corriente de pensamiento vinculada al ecologismo ha tendido a responsabilizar al pensamiento cartesiano de ser el motor filosófico sobre el que se ha construido la comprensión dominadora de la naturaleza que ha conducido a la actual crisis ecológica. De acuerdo a esta concepción, es Cartesio quien “robó de la naturaleza hasta su último vestigio de respetabilidad [...] [y] nos dejó una perspectiva según la cual los árboles y las rocas no están compuestas

² Kureethadam, J.I.: *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2018, p.44.

³ Bacon, F.: *Novum organum*, Buenos Aires, Losada, 2003, p.175

del mismo modo que el ser humano⁷⁴-pues, mientras la naturaleza se compone exclusivamente de *res extensa*, el ser humano es la unión de dos sustancias (*res cogitans* y *res extensa*)⁵. A este respecto se arguye que esta nueva relación del hombre con la naturaleza impulsada por Descartes es producto de la conjugación de su novedoso proyecto filosófico con el mecanicismo, dotándonos así de una nueva comprensión de la naturaleza basada en el dominio:

Al ofrecer juntamente unos nuevos fundamentos epistemológicos y metafísicos, Descartes contribuyó más que nadie al surgimiento de la moderna *imagen del mundo* (*Weltbild*) [...] Esta fue una concepción del mundo que transformó de un modo inédito hasta el momento la forma en que la humanidad se entendía a sí misma así como su lugar en la naturaleza. Dicha concepción del mundo ha sido precisamente el campo fértil sobre el que muchas raíces de la actual crisis ecológico parecen tener su origen.⁶

Dos son los ejes sobre los que se articula esta supuesta nueva relación hombre-naturaleza planteada por Descartes: a) una concepción desencantada de la naturaleza según la cual el mundo se rige exclusivamente en base a principios mecánicos; b) un antropocentrismo radical por el que la naturaleza se concibe como un objeto que está al servicio de los intereses humanos.

Por lo que respecta a la tesis (a), parece evidente que dicha descripción se ajusta plenamente al proyecto mecanicista cartesiano. Descartes parte de una redefinición de la naturaleza en términos de la *res extensa* por la que todos los fenómenos naturales se entienden como un mero producto de la interacción entre partículas de acuerdo a sus cualidades (fuerza, tamaño y movimiento). El mundo queda, pues, reducido a propiedades plenamente cognoscibles y manipulables, de forma que se produce un desencantamiento del mundo por el que todas las cualidades ocultas o maravillosas son suprimidas de la comprensión de la realidad. En este sentido, se ha planteado que “Es esta aproximación mecanicista cartesiana al mundo natural la que es en parte responsable de los abusos de la naturaleza que caracterizan a la civilización moderna”⁷. Al reducir la naturaleza a la comprensión mecanicista, se produce una objetualización de la realidad que determina cómo someter la naturaleza a los designios humanos. En suma, el mecanicismo conforma la herramienta filosófica que nos dota de las pautas con las que dominar la naturaleza.

Con todo, la tesis (b) resulta más difícil de sostener, dado que la única evidencia ofrecida por estos intérpretes es el conocido pasaje presente en la Sexta parte del *Discurso del método* (1637) donde Descartes afirma que, a través de la ciencia, podremos convertirnos en “dueños y poseedores de la naturaleza”⁸. De este modo, se

⁴ Allen III, P.: “Whether the Western World Will Weather the Weather: A Neo-Marxist Discussion about Averting ‘Ecolocaust’”, en H. Odera Oruka (ed.), *Philosophy, Humanity and Ecology*, Diane Publishing, 1996, p.273.

⁵ Esta diferente constitución del hombre respecto al resto de la creación (con la excepción de criaturas como los ángeles) es lo que posibilita la libertad del hombre frente al determinismo de la *res extensa*, no en vano P. Guenancia afirma en la primera página de su *Lire Descartes* (2000) que el problema de Descartes es el problema de la libertad. Esa reducción de la naturaleza a pura materialidad es lo que hace posible su conocimiento a través de la ciencia y el dominio de la misma para los intereses humanos. El hecho de que solo los humanos dispongan de libertad implica que solo ellos disponen de la facultad de someter la totalidad de la realidad a sus designios.

⁶ Kureethadam, J.I.: *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2018, p.86.

⁷ Northcott, M.S.: *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p.60.

⁸ Descartes, R.: *Discurso del método*, Madrid, Gredos 2006, p.142 [AT VI, 62]. Las referencias de la obra de

sostiene que Cartesio abogaría por un dominio absoluto de la naturaleza:

[...] [la] naturaleza, viva o inerte, es una parte del mundo de los objetos a disposición de la humanidad. Descartes no tiene preocupación alguna por el medioambiente, que él percibe en un modo utilitario y la considera como un recurso infinito que los humanos pueden explotar sin ningún escrúpulo.⁹

Ciertamente, Descartes manifiesta un interés por el dominio de la naturaleza que es evidente a lo largo de sus distintas obras –de hecho, el propio método que él plantea se justifica por su utilidad¹⁰. Sin embargo, abogar por el dominio de la naturaleza no necesariamente se traduce en un sometimiento absoluto en el que todo esté permitido. En consecuencia, es preciso analizar con una mayor profundidad cuáles son los límites que Descartes establece en la idea de dominio para determinar correctamente la relación que el proyecto cartesiano establece entre el hombre y la naturaleza.

Imputar a Descartes determinadas críticas en base a su concepción del medioambiente o a la infinitud de los recursos materiales puede tildarse hasta cierto punto de juicios anacrónicos en tanto que el pensador francés es ajeno a estas problemáticas contextuales. Más allá de esta cuestión, es preciso dilucidar si su filosofía constituye el origen de una determinada concepción de la naturaleza cuya consolidación e implicaciones últimas se han materializado en la crisis ecológica de nuestra contemporaneidad. Así, el propósito del presente artículo es examinar la noción de “dominio de la naturaleza” presente en Descartes a fin de dirimir cuáles son sus límites. Para ello, plantaremos, en primer lugar, un bosquejo del concepto y su evolución en la escolástica y el pensamiento renacentista. Posteriormente, se expondrán los argumentos que Descartes emplea para limitar el dominio humano sobre la naturaleza. Finalmente, se analizará el significado de la expresión “dueños y poseedores de la naturaleza” presente en el *Discurso del método*.

2. La cuestión del dominio de la naturaleza en la escolástica y el Renacimiento

Habitualmente se ha retrotraído la noción de “dominio de la naturaleza” a los umbrales de la Modernidad (Merchant, 1980; Leiss 1994; Northcott, 1996). Pese a lo que se suele considerar, la cuestión del dominio de la naturaleza es un problema presente ya en los autores de la patrística y que a lo largo de la Edad Media tendrá una importante repercusión en ámbitos como la teología o la filosofía del derecho gracias a las obras de Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria o Domingo de Soto. Esta cuestión seguirá presente a lo largo del Renacimiento, y es allí donde se forjará la nueva relación

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 de acuerdo a las ediciones expuestas en la bibliografía. En caso de que no se indique la página de la traducción debe interpretarse como una traducción propia.

⁹ Feltz, B.: “Filosofía y ética del cambio climático”, *El correo de la UNESCO*, 3, 2019, p.7

¹⁰ Cartesio justifica la veracidad de su método en las consecuencias útiles que ha sido capaz de extraer de él. Para ahondar en esta cuestión véase: García Rodríguez, S.: “Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción”, *Revista de filosofía*, 41, 2016, pp.97-109.

entre naturaleza y hombre que se hará hegemónica en la Modernidad. Dado que la escolástica ejerce un importante influjo sobre la noción moderna de dominio, es preciso plantear las líneas maestras de esta disputa a fin de evidenciar una posible impronta en la propuesta cartesiana.

La polémica de los autores cristianos emana a partir de determinados pasajes de la Biblia en los que se da a entender que la creación fue hecha por Dios únicamente con vistas a las necesidades humanas¹¹. El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios y, en tanto que creación más perfecta, se le otorga el dominio del mundo, pues “ningún objeto en la naturaleza tiene otro propósito que servir a las necesidades del hombre”¹². Distintos pasajes del Génesis¹³ parecen reforzar esta visión del hombre como *dominus* de la creación. En este sentido, la legitimidad de este dominio es producto de Dios, quien “transfiere su autoridad ilimitada sobre todas las criaturas vivientes del mundo al Hombre, haciéndolo el ‘Señor de la naturaleza’”¹⁴. A este respecto, la cuestión que se planteará para los escolásticos es qué tipo de dominio ha concedido Dios al ser humano, esto es, determinar si existen límites en el dominio humano de la naturaleza.

Tomás de Aquino será quien articule la propuesta de mayor trascendencia a través de su distinción entre “dominio pleno” y “dominio no-pleno”¹⁵. De acuerdo a esta, el dominio pleno es aquel propio de Dios, mientras que el dominio no-pleno le corresponde al hombre. El “no-pleno” lo sería en tanto que resultado de su participación respecto al dominio pleno. Para el Doctor Angélico, Dios dispone de un gobierno total que se extiende sobre toda la creación (“*principale dominium omnium rerum*”), y que se distingue completamente del dominio participado -que es el propio de sus criaturas. Este segundo dominio será el que Dios le ha otorgado al ser humano respecto a los bienes terrenales, pues estos, que son “imprescindibles para la *sustentación de la vida*, están sometidos al hombre y destinados a él, de modo que todo lo creado tiene como fin servir al hombre para que éste alcance su fin último”¹⁶. En este sentido, Brufau (1957) y Urdánoz (1954) afirman que este dominio no-pleno no es sino el usufructo de los bienes, por lo que los hombres dispondrían del “dominio natural de las cosas en el sentido de que tiene[n] el poder de usar las mismas”¹⁷. Los animales no-humanos constituyen un buen ejemplo de ello en la

¹¹ Encontramos en los textos sagrados del cristianismo los orígenes de esta polémica. Con todo, sería incorrecto establecer categóricamente que tan solo existe una única visión cristiana de la naturaleza dado que las interpretaciones respecto a la relación humano-naturaleza dentro del propio cristianismo han sido muy variadas (Cf. Cárdenas, F.: “Crisis ambiental y cristianismo”, *Teología y vida*, XLIX, 2008; Brague, R.: *The kingdom of man*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2018, pp.20-22). Pese a ello, sostendré que sí puede concebirse una interpretación dominante en el contexto de la Revolución científica como es la de Tomás de Aquino, cuya filosofía y teología aún perduran de forma notable en los siglos XVI y XVII y condicionan el pensamiento moderno.

¹² White, L.: “The Historical Roots of our Ecologic Crisis”, *Science*, 155 (3767), 1967, p.1205.

¹³ “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que domine los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y los reptiles de la tierra” (Gen., 1, 26). “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra” (Gen., 1, 28).

¹⁴ Pattberg, P.: “Conquest, Domination and Control: Europe’s Mastery of Nature in Historic Perspective”, *Journal of Political Ecology*, 14, 2007, p.5

¹⁵ Aquino, T.: *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, IV, q. 103, art.3.

¹⁶ Megías Quirós, J.J.: “El dominio sobre la Naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano”, *Persona y derecho*, 70, 2014, p.148.

¹⁷ Brufau Prats, J.: “La noción analógica del *dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”, *Salmanicensis*, 4 (1), 1957, p.99

medida en que se conciben como meros instrumentos que pueden ser empleados por los hombres a fin de satisfacer sus distintas necesidades vitales.

Según apunta Megías (2014), el Aquinate se sirve de dos argumentos para justificar que el ser humano sea el depositario del dominio no-pleno por el que puede someter al resto de la creación. En primer lugar, existe una jerarquía en el orden de la naturaleza por la que “siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos”¹⁸. Un ejemplo de ello se encuentra en que “las plantas se sirven de la tierra y los animales de las plantas, mientras que el hombre se sirve tanto de las plantas como de los animales”¹⁹. El segundo argumento se sostiene en el carácter privilegiado del hombre, quien fue creado a imagen y semejanza de Dios. El ser humano dispone, por tanto, de unas capacidades racionales que le distinguen del resto de la creación y son aquello que lo faculta para servirse de ella.

Con todo, el tomismo entenderá que, si bien la naturaleza está al servicio del hombre, existen unos límites en la creación que deben ser respetados. Recuérdese que el hombre dispone de “un dominio directo y posesión de la sustancia de las cosas, pero siempre en orden al *uso de las mismas*, no de dominio existencial y sobre su ser íntimo”²⁰. Es en este usufructo donde se encuentran las limitaciones del dominio humano. En este sentido, es preciso recordar que Dios ha creado el mundo con distintos propósitos²¹ y uno de ellos es el de proveer a los hombres de los recursos necesarios a fin de garantizar su sustento y bienestar. En consecuencia, como ha apuntado McLaughlin (2012), el dominio correcto es aquel donde se utiliza “la creación no-humana de modo que se la preserva para todo el mundo, incluyendo aquellos que aún no han nacido”²². Todo acto que atente contra la preservación del medioambiente—por ejemplo la extinción de especies o la destrucción de ecosistemas—trascendería los límites del dominio humano dado que privaría al resto de hombres de la posibilidad de acceder a estos bienes. Este acto vulneraría, en suma, la finalidad que Dios ha instituido en la creación.

Esta misma concepción del dominio será la que se encuentre presente posteriormente en Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o la Escuela de Salamanca, quienes centrarán la cuestión en la noción de propiedad más propia de filosofía del derecho.

El Renacimiento, sin embargo, irá más allá de las pretensiones escolásticas al abordar el concepto de dominio de la naturaleza. En efecto, la cuestión para los renacentistas no será ya la legitimación del dominio de la naturaleza, sino el problema de *cómo hacer efectivo ese dominio*. Así, será el *conocimiento de la naturaleza* aquello que nos permita someter el mundo. Es aquí donde se evidencia cómo, al cuestionarse cuáles son las condiciones que hacen posible la conquista de la naturaleza, la concepción renacentista del dominio se erige en precursora de la Modernidad.

¹⁸ Vallet de Goytisolo, J.: “La propiedad en Santo Tomás de Aquino”, *Revista de estudios políticos*, 195, 1974, p.69.

¹⁹ Megías Quirós, J.J.: “El dominio sobre la Naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano”, *Persona y derecho*, 70, 2014, p.149.

²⁰ Urdánoz, T.: “Introducción a la cuestión 66”, en *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1954, p.477.

²¹ Desde la óptica cristiana, la creación se constituye en base a distintos propósitos de entre los cuales también destaca el manifestar a través de la misma la Gloria de Dios, representando un objeto de alabanza que muestra el Poder, la Sabiduría, la Bondad y la Belleza de Dios (*Salmos* 104, 24).

²² McLaughlin, R.P.: “Thomas Aquinas’s Eco-Theological Ethics of Anthropocentric Conservation”, *Horizons*, 39 (1), 2012, p.70.

La figura del mago es aquella que mejor ejemplifica las pretensiones renacentistas del control de la naturaleza. Ciertamente no se debe olvidar que la magia constituye una práctica que “manipula las fuerzas naturales ocultas”²³. El mago es partícipe de un antropocentrismo radical que sitúa al hombre como centro del universo y donde se “establece una separación radical y una desarmonía entre el hombre y la naturaleza. El humanismo renacentista abandona la pretensión de equiparar a los humanos y el mundo externo”²⁴. Esta escisión permite, así, distinguir entre dominador y objeto dominado. El mago encuentra en el conocimiento de los secretos de la naturaleza –a través de la cábala, la astrología y rituales herméticos de toda índole- las herramientas que permitirán someterla a nuestros designios:

La magia neoplatónica depende del conocimiento del operador de este complicado sistema de virtudes ocultas [...] Los magos reúnen y manipulan objetos naturales para concentrar sus virtudes [...] Estos métodos producen efectos sobre el mundo natural o sobre el alma del operador.²⁵

Así, hallamos en Ficino una buena muestra de cómo procedían las prácticas mágicas:

Usando la magia, sostiene Ficino, uno puede atraer el influjo ‘espiritual’ de cualquier planeta a través del uso de talismanes, música, olores y comidas apropiadas para dicho planeta. Estos influjos, canalizados a los hombres a través de los espíritus cósmicos, actúan como potentes medicinas.²⁶

Se evidencia, pues, que la naturaleza sometida al mago corresponde a una comprensión de la naturaleza basada en propiedades ocultas. Es en este punto donde la concepción neoplatónica vitalista de la naturaleza propia del Renacimiento se erige como la diferencia radical respecto al universo mecanicista de la Modernidad. Desde la óptica renacentista de Telesio, Ficino o Bruno, existe un espíritu universal que penetra a todos los objetos del universo y les insufla una vitalidad. Por tanto, el dominio de los objetos de la naturaleza debe atender a esta dimensión espiritual, para lo que se requiere acudir a las cualidades ocultas de los objetos. Este será el conocimiento que permita el dominio de la naturaleza y el acceso a este solo puede producirse por medio de la magia. Contrariamente, la Modernidad presentará una comprensión mecanicista de la naturaleza donde no hay espacio para propiedades mágicas u ocultas. Así pues, si bien ambas tradiciones vincularán el dominio al conocimiento de la naturaleza, la forma de conocerla diferirá radicalmente.

La tradición mágica renacentista tuvo un profundo impacto en la Modernidad, pues *novatores* como Bacon o Descartes fueron lectores de obras como el *Magia naturalis* (1558) de Porta o el de *De sensu rerum et magia* (1620) de Campanella. No olvidemos que, Cartesio afirma en el *Discurso del método* que durante su juventud

²³ Eamon, W.: “Magic and the Occult”, en Ferngren *et al.* (eds.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, New York, Taylor & Francis, 2000, p.533

²⁴ Opie, J.: “Origins of the Environmental Crisis”, *Environmental Review*, 11, 1, 1987, p.10

²⁵ Mebane, J.S.: *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, p.28.

²⁶ Eamon, W.: “Magic and the Occult”, en Ferngren *et al.* (eds.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, New York, Taylor & Francis, 2000, p.536.

estuvo en contacto con los libros “referentes a las ciencias que se consideran más curiosas y raras”²⁷. La idea de dominio de la naturaleza a través del conocimiento de esta queda expuesta en el adagio baconiano *Scientia potentia est*. Con todo, pese a existir importantes antecedentes en el pensamiento medieval y renacentista, la concepción del dominio que conduce, en última instancia, a la crisis ecológica precisa de una unión de distintos aspectos filosóficos y científicos que únicamente se produce en la Modernidad.

3. El planteamiento moderno: Descartes sobre el dominio de la naturaleza

La concepción renacentista del dominio presenta una serie de rasgos que son decisivos para el control de la naturaleza como son el antropocentrismo o la preocupación por el conocimiento como herramienta de dominio. Sin embargo, estas aproximaciones hermetistas carecieron del instrumento con el que ejercer efectivamente el dominio de la naturaleza: una nueva ciencia amparada en una comprensión mecanicista de la realidad. En efecto, se precisaba una concepción de la realidad que redujera los distintos fenómenos naturales a parámetros susceptibles de ser cuantificados y manipulados. Precisamente el mecanicismo cartesiano llevará a cabo esta tarea al identificar la naturaleza con la simple *res extensa* y reducir los modos particulares en que se da esta substancia (figura, tamaño y movimiento) a aquellos objetivamente cuantificables. La ciencia se torna, así, en la herramienta que posibilita ese cálculo, dotándonos de un conocimiento que permitirá efectivamente la conquista de la naturaleza. En palabras de R. Lázaro (2011):

La filosofía práctica en Descartes aspira a dominar la vida, tanto la del mundo natural como la propia; es decir, busca liberarla de la amenaza de la inseguridad y de la incomodidad del error. En definitiva, el espíritu humano aspira a ser independiente del mundo natural y que sea éste el que pase a depender de aquél (Grimaldi, 2006, p. 11) y no al revés, es decir, que sea la *res extensa* quien se ajuste a la *res cogitans*. Operación que exige la veracidad divina y que la acción en el orden técnico y en el orden moral sea reducida a utilidad.²⁸

En consecuencia, se puede situar en la Modernidad el origen de la actual concepción del dominio que ha conducido a un sometimiento ilimitado de la naturaleza –incluyendo tanto el mundo externo, como el dominio del cuerpo a través del control de las pasiones.

Es aquí donde se evidencia el papel que desempeña Descartes en la Modernidad en tanto que adalid del mecanicismo y abanderado de la revolución científica. Asimismo, es preciso destacar que su proyecto dispone de un fuerte compromiso con el dominio de la naturaleza. Es por ello que, en la Sexta Parte del *Discurso del método*, Cartesio explicita como finalidad práctica de esta nueva ciencia el convertirnos en “dueños y poseedores de la naturaleza”. Recordemos, en este sentido, que la Modernidad incidirá en la necesidad de mejorar las condiciones de la existencia terrenal humana. Los *novatores* no conciben ya la vida terrenal como un simple tránsito a la vida ultramundana. La vida terrenal merece la pena ser vivida

²⁷ Descartes, R.: *Discurso del método*, Madrid, Gredos, 2006, p.103 [AT VI, 5]

²⁸ Lázaro, R.: “La vida práctica en Montaigne y Descartes”, *Contrastes*, XIV, 2009, pp.173.

por lo que existe una preocupación por la búsqueda de la mejor existencia terrenal. Siguiendo a Leiss (1994) es posible afirmar que la preocupación moderna por la conquista de la naturaleza tiene como fin último una adecuada provisión de bienes materiales con los que disfrutar de una buena vida mundana:

En el contexto del pensamiento utópico moderno, el ‘dominio de la naturaleza’ es una expresión abreviada para garantizar una provisión material adecuada para las necesidades humanas. Aparentemente, los requisitos crecientes de las personas solo pueden cumplirse mediante un aparato productivo altamente desarrollado que localiza continuamente nuevos recursos en la naturaleza y los transforma en productos deseados.²⁹

Esta preocupación por la buena vida terrenal la hallamos en Descartes, quien en diversas ocasiones (AT IV, 228; VI, 22; IX-B, 13) sostiene que “debemos intentar sobre todo bien vivir”³⁰. Es aquí donde se evidencia la importancia de los frutos del árbol de la filosofía (AT IX-B, 14-5) –Medicina, Mecánica y Moral–, que constituyen la meta del proyecto cartesiano y cuya obtención permitirá la consecución de esa buena vida. Así pues, en el proyecto cartesiano se encuentran los medios para hacernos dueños y poseedores de la naturaleza –la nueva ciencia amparada desde una comprensión mecanicista- y también los fines hacia los que se dirige esa conquista: disfrutar de una cómoda existencia terrenal³¹. En este punto, la cuestión central que se debe dirimir es si en nuestra búsqueda de una buena vida³² existen límites en el modo en que se domina la naturaleza o si el abuso de la creación es legítimo a fin de que nosotros podamos vivir cómodamente. Es aquí donde se ha tendido a interpretar que Descartes defiende un dominio ilimitado de la naturaleza que ampara todo tipo de excesos y abusos:

El racionalismo moderno, en particular con Descartes, rompió con la visión medieval y situó al ser humano por encima de todo, justificando el dominio absoluto sobre el resto de la Naturaleza; los animales no eran más que máquinas, incapaces de sentir o de aportar algo valioso que no le hubiera sido enseñado por el hombre y sometidos a la voluntad de éste *sin limite alguno*.³³

²⁹ Leiss, W.: *The domination of nature*, McGill, McGill University Press, 1994, p.16.

³⁰ Descartes R.: *Principios de la filosofía*, 1995, Madrid, Alianza, p.15 [AT IX-B, 13]

³¹ Véase: García Rodríguez, S.: “La buena vida cartesiana. Descartes sobre los bienes terrenales”, *Éndoxa*, 41, 2018, pp.31-54.

³² La conquista de la buena vida representa el objetivo último al que se encamina el proyecto cartesiano y, para la consecución plena de ese objetivo, el dominio del hombre se debe hacer extensivo a dos dimensiones que se conjugan. Por un lado, a la dimensión moral vinculada a la generosidad y al dominio de las pasiones, dado que “el primer ámbito que dominar [...] no es otro que el propio sujeto” (Brague, R.: *The kingdom of man*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2018, p.102). Por otro lado, a la dimensión externa vinculada al dominio de la naturaleza y a la consecución de bienes externos. En este sentido, los intérpretes cartesianos han tendido a defender que basta con el dominio de las pasiones para gozar de una buena vida. Sin embargo, sostengo que, desde la óptica cartesiana, *la mejor vida terrenal posible* (no una buena vida, sino la mejor vida posible) también requiere de los bienes externos (García Rodríguez, S.: “La buena vida cartesiana. Descartes sobre los bienes terrenales”, *Éndoxa*, 41, 2018, pp.31-54). Así, en el presente artículo me propongo analizar únicamente los límites cartesianos del dominio de la naturaleza, por lo que no se tratará la dimensión moral relativa al dominio de las pasiones. Para un análisis de esta última cuestión véase: Brown, D.: *Descartes and the passionate mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

³³ Megías Quirós, J.J.: “El dominio sobre la Naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano”, *Persona y derecho*, 70, 2014, p.142.

En este sentido, un argumento ofrecido por Brague (2018) para defender esta postura se sustenta en la formación en derecho que Descartes recibió. Como es sabido, Cartesio ingresó a los 18 años en la Universidad de Poitiers, licenciándose en derecho el año 1616. A partir de este hecho, Brague sostiene que la expresión “dueños y poseedores” debe interpretarse en un sentido estrictamente legal pues ambos términos disponían de significados muy definidos en la legislación medieval –en la cual se distinguía claramente entre soberanía política y propiedad económica. Así, al conjugar ambos términos, para Descartes, dominar la naturaleza “es una cuestión, literalmente, de esclavizarla”³⁴.

Contra esta lectura, sostengo que el argumento legalista de Brague, más allá del elemento biográfico, carece de base textual mientras que la interpretación que yo defenderé, según la cual, para Descartes, el dominio humano sobre la naturaleza dispone de límites, posee una mayor solidez argumental y una base textual más consistente. En efecto, Descartes plantea una serie de argumentos con el propósito de cuestionar el papel privilegiado del hombre en el mundo, por lo que se pueden entender como una crítica al antropocentrismo que legitima el dominio ilimitado. Cuestionar la imagen del hombre como animal privilegiado sobre el resto de la creación supone, en última instancia, que el ser humano no posee un poder absoluto sobre la naturaleza. Mi propósito es, por tanto, elaborar una reconstrucción de los argumentos que Descartes emplea para establecer limitaciones en el dominio de la naturaleza.

El primer argumento empleado por Cartesio cuestiona que la creación haya sido hecha por Dios con el único propósito de satisfacer las necesidades de la humanidad. Cuestionar esta finalidad significa establecer límites en el dominio que se puede ejercer sobre la creación. Para ello, Descartes se sirve de una extensión del argumento epistemológico utilizado para rechazar el uso de explicaciones teleológicas. Tal y como destaca Wilson (1978), no se trata de negar la existencia de causas finales sino de evidenciar nuestra incapacidad para conocerlas, por lo que estas no pueden ser utilizadas para responder cuestión alguna. En este sentido, el argumento de Descartes sostiene que “Sobreestimaríamos nuestra capacidad si pretendiésemos conocer el fin establecido por Dios al crear el mundo”³⁵. Ciertamente, nuestras limitadas facultades no nos permiten conocer cuáles son los designios divinos, por lo que difícilmente se puede sostener que la que la creación haya sido realizada únicamente con vistas a los hombres:

aún sobreestimaríamos más nuestra capacidad, si nos persuadimos que es en función de nuestro uso, en razón de lo cual Dios ha creado todas las cosas, o bien si en razón de las fuerzas de nuestro espíritu pretendiésemos determinar cuáles son los fines en razón de los cuales Dios ha creado los seres.³⁶

Con todo, este argumento presenta dos caras, pues, en tanto que ignoramos los fines con los que Dios ha diseñado la creación, podría ser que realmente esta hubiera sido hecha exclusivamente para los hombres. Por tanto, el argumento epistemológico no nos permite afirmar que el universo esté diseñado para los hombres, pero tampoco

³⁴ Brague, R.: *The kingdom of man*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2018, p.71.

³⁵ Descartes R.: *Principios de la filosofía*, 1995, Madrid, Alianza, p.122 [AT IX-B, 104].

³⁶ *Ibid.*, p.122 [AT IX-B, 104].

nos posibilita negar esa eventualidad. Por este motivo, Descartes abunda en el argumento al sostener que es inverosímil concebir que toda la creación esté diseñada únicamente con el propósito de servir a los hombres:

creer que Dios ha creado todos los seres con vistas a nosotros [es] un pensamiento piadoso y [...] verdadero en algún sentido, puesto que de todo lo creado podemos realizar algún uso, al menos, el de ejercitar nuestro espíritu al considerarlo y ser incitados por este medio a alabar a Dios, no es, sin embargo, verosímil que todas las cosas hayan sido hechas con vistas a nosotros; esto es, de modo tal que Dios no tuviera otro fin al crearlas.³⁷

De hecho, esta actitud radicalmente antropocéntrica por la que consideramos que “el mundo no está hecho más que para nosotros y que todas las cosas nos son debidas”³⁸ es tildada por Descartes de inverosímil e infantil:

y es cierto que el sol fue hecho para darnos luz, en el sentido de que vemos que el sol nos da luz. Pero sería infantil y absurdo para un metafísico afirmar, como algunos seres humanos vanidosos, que Dios no tenía otro propósito en hacer el universo que ganar el elogio de los hombres; o que el sol, que es muchas veces más grande que la Tierra, fue creado con el único propósito de dar luz *al* hombre, que ocupa una parte muy pequeña de la Tierra.³⁹

Ciertamente, es difícil sostener que un universo tan extenso haya sido únicamente diseñado con el único propósito de servir a un ser tan imperfecto como el hombre. Por tanto, cuando se afirma que Dios ha creado el universo *para* el hombre, Cartesio observa en esas palabras únicamente una vanidad “que nos hace tener mejor opinión de nuestras personas de lo que deberíamos”⁴⁰. En consecuencia, el único sentido en el que será cierto que Dios ha hecho la naturaleza para nosotros será en tanto este ha permitido al hombre servirse de su creación para satisfacer sus necesidades:

Podemos decir que todas las cosas creadas han sido hechas para nosotros en el sentido de que *podemos obtener alguna utilidad de ellas*; pero no sé si estamos obligados a creer que el hombre es el fin de la creación.⁴¹

En suma, es muy improbable que Dios haya hecho al ser humano el centro del universo, por lo que no disponemos de un dominio privilegiado de la naturaleza, sino que únicamente se nos ha concedido un *usufructo de la creación*. Se evidencia, por tanto, una limitación en el dominio humano en la medida en que la naturaleza no se puede regir únicamente por nuestros designios.

El segundo argumento esgrimido por Descartes critica la supuesta superioridad del ser humano respecto al resto de la creación y sobre la que el hombre ha establecido su legitimidad para someter a la naturaleza. Recordemos que, desde el *De Anima* de Aristóteles, se había planteado que existe en los seres una jerarquía fundamentada en su grado de perfección. Desde una óptica peripatética –y que será recogida por Aquino-, se establece que las almas vegetativas son las más imperfectas y que por

³⁷ *Ibid.*, p.123 [AT IX-B, 104].

³⁸ Descartes R.: “Carta a *** de marzo de 1638” [AT II, 37].

³⁹ Descartes R.: “Carta a X*** de agosto de 1641” [AT III, 431-2].

⁴⁰ Descartes, R.: “Carta a la princesa Isabel del 6 de octubre de 1645”, Madrid, Gredos, 2006, p.607 [AT IV, 307].

⁴¹ Descartes, R.: “Carta a Chanut del 6 de junio de 1647” [AT V, 53-4].

encima de ellas se encuentran las almas sensitivas, cuyas funciones implican una mayor perfección. Por último, se reconoce en las almas racionales el mayor grado de perfectibilidad en tanto que están dotadas de facultades cognoscitivas. Esta concepción permanece en la escolástica, el Renacimiento e incluso en la Modernidad dispone de cierta vigencia a través de figuras como Gassendi –si bien, desde la óptica cartesiana, esta distinción será rechazada, al afirmar que únicamente existe el alma racional (AT I, 523; III, 371-2). El dominio absoluto de la naturaleza se legitima, así, por medio de una conexión entre “perfección y “privilegio”, por la que el ser más perfecto será el que tenga el privilegio de disponer a su antojo del resto de la creación. A fin de cuestionar que el hombre disponga de ese dominio ilimitado⁴², Descartes presenta dos argumentos.

El primero de ellos cuestiona el estatuto del ser humano como animal más perfecto de la creación. Descartes señala que, en nuestro afán por presentarnos como los seres más perfectos del universo, “atribuimos a las demás criaturas *imperfecciones que no tienen*, para poder así elevarnos por encima de ellas”⁴³. De este modo, si el resto de la creación es incomparablemente más imperfecta ello permitiría legitimar nuestro deseo de que “Dios nos tenga por consejeros y compartir con él el gobierno del mundo”⁴⁴. En este sentido, Descartes reconoce en varias ocasiones la existencia de criaturas más perfectas y más imperfectas. Así, sostiene que “muchos animales son demasiado imperfectos [...] como sucede con las ostras y las esponjas”⁴⁵ mientras que “consideramos al menor de los ángeles como incomparablemente más perfecto que los seres humanos”⁴⁶. Es cierto que, para Cartesio, el ser humano dispone de un determinado grado de perfección que lo sitúa por encima de muchas otras criaturas. Sin embargo, no es posible afirmar con certeza que el hombre sea el ser *más perfecto* de la creación, pues el universo es tan vasto que Dios podría haber creado en él otras criaturas mucho más perfectas que el hombre:

¿Cómo sabemos que en esos otros lugares no puso otras criaturas, otras vidas y, por decirlo así, hombres o al menos criaturas análogas al hombre? Quizás allí pueden vivir almas separadas u otras criaturas, cuya naturaleza se nos escapa. ¿Cómo sabemos que Dios no produjo infinitas especies de criaturas, desplegando así su poder en la creación de las cosas? Ignoramos todas estas cosas, porque ignoramos los fines de Dios, y por ello no debemos tener una opinión tan alta de nosotros, como si todas las cosas estuvieran entre nosotros y fueran para nosotros, pues quizás en otra parte existan otras infinitas criaturas mucho mejores que nosotros.⁴⁷

⁴² Es importante recalcar que este dominio ilimitado que se examina solo lo es en tanto que *posibilidad ideal* y no como realidad efectiva. El método que postula Descartes otorga una pauta de acción con la que es posible conocer y someter la naturaleza, pero el conocimiento que se obtiene a través de él es limitado por lo que este dominio de la naturaleza también es limitado. Cartesio pone ejemplos de cómo el conocimiento que los hombres pueden adquirir dispone de límites. En este sentido, las máquinas inventadas por los hombres siempre serán inferiores a las criaturas creadas por Dios ya que estas últimas están “incomparablemente mejor ordenada[s] y posee[n] movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres” (Descartes, R.: *Discurso del método*, p.138 [AT VI, p.56]). Así, la cuestión del dominio ilimitado se plantea en términos no tanto fácticos como de legitimidad, esto es, si el ser humano tiene la potestad o el derecho a poseer un dominio ilimitado a la naturaleza –aunque ese dominio a efectos prácticos sea imposible de realizar.

⁴³ Descartes, R.: “Carta a la princesa Isabel del 15 de septiembre de 1645”, Madrid, Gredos, 2006, p.601 [AT IV, 292].

⁴⁴ *Ibid.*, p.601 [AT IV, 292].

⁴⁵ Descartes, R.: “Carta al marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646” [AT IV, 576].

⁴⁶ Descartes, R.: “Carta a Chanut del 6 de junio de 1647” [AT V, 56].

⁴⁷ Descartes, R.: *Conversación con Burman*, Madrid, Gredos, 2006, p.446-7 [AT V, 168]

El argumento empleado se fundamenta en la polémica del siglo XVII sobre la posible existencia de animales en las estrellas. Siguiendo la conexión entre perfección del ser y privilegio en el dominio, la posible existencia de seres más perfectos permite poner en cuestión el supuesto privilegio que el hombre se arroga como centro de la creación. Así pues, dado que podrían existir animales más perfectos, los humanos no podemos atribuirnos el gobierno de la naturaleza en la medida en que, si la perfectibilidad es el criterio legitimador, otros seres más perfectos que nosotros podrían tener un mayor derecho a ello. Obviamente Descartes no halló esos animales pero la posibilidad misma de su existencia constituye un argumento suficientemente consistente como para objetar el dominio ilimitado del hombre.

El segundo argumento empleado por Cartesio cuestiona la conexión, que desde el cristianismo se había asumido, entre *perfección* y *privilegio*. De acuerdo a esta, los hombres serían los seres privilegiados por Dios en tanto que pueden utilizar el resto de la creación para sus necesidades, lo que evidenciaría que la naturaleza ha sido hecha para ellos. El usufructo sería, por tanto, la señal que indica el privilegio sobre el que se legitima un dominio ilimitado. Con todo, Descartes cuestiona que el usufructo pueda ser una marca de privilegio alguno. Para ello, sostiene que, en tanto que todos los seres se sirven entre sí, esto es, todos los seres utilizan a otros para sus propias finalidades, cualquier ser podría atribuirse ese mismo privilegio y pensar que toda la creación ha sido hecha para sí:

Podríamos decir que todas las criaturas han sido hechas para nosotros en el sentido en que podríamos obtener alguna utilidad de ellas [...] Y en la medida en que los seres creados están al servicio unos de otros, cualquiera de ellos puede atribuirse a sí mismo una posición privilegiada y considerar que todos los que le son útiles están hechos por su bien.⁴⁸

Por tanto, el empleo de la naturaleza no evidencia ni legitima privilegio alguno sobre ella. Si bien el ser humano es más perfecto que muchas otras criaturas, no existe evidencia de que este disponga de un privilegio exclusivo que legitime su dominio absoluto de toda la creación. En efecto, podrían existir seres más perfectos que tuvieran una mayor legitimidad en el dominio de la naturaleza. Por otra parte, el uso tampoco evidencia que dispongamos de privilegio alguno, pues todos los seres de la creación se sirven también de ese usufructo. Así, no se puede demostrar que una mayor perfección en su ser implique un mayor privilegio en el dominio de la naturaleza. En suma, el hombre no puede erigirse en el centro de la creación ni legitimar un dominio privilegiado sobre la naturaleza.

4. Límites en el usufructo de la naturaleza: reinterpretando el dominio cartesiano

Según se ha expuesto, Descartes sostiene que el universo no está hecho *para* nosotros, es decir, que el ser humano no es el fin exclusivo de la creación. A este respecto, distintos argumentos han evidenciado que, desde la óptica cartesiana, el hombre no goza de un privilegio que le permita dominar incontroladamente la naturaleza. En este punto, la cuestión es determinar qué tipo de dominio de la naturaleza defiende Descartes cuando apela en la Sexta Parte del *Discurso* a que, por medio de la ciencia,

⁴⁸ Descartes, R.: “Carta a Chanut del 6 de junio de 1647” [AT V, 53-4]

podremos convertirnos en “dueños y poseedores de la naturaleza”.

Si bien Cartesio no ahonda explícitamente en los límites de ese dominio, hemos podido determinar en el apartado anterior que estos existen. El sentido de dicha expresión debe, pues, interpretarse a la luz de los límites que Descartes establece sobre el dominio del hombre. En este sentido, seguiremos a Wee (2001) al sostener que esta expresión del *Discurso* “no implica que nosotros debamos ser dueños y poseedores en el sentido de que debemos explotar la naturaleza para nuestros (egoístas) propósitos”⁴⁹. Así pues, a fin de determinar el significado de la expresión, es preciso incidir en un matiz de la sentencia que ha sido poco subrayado:

[...] conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros [...] podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.⁵⁰

[...] connoiffant la force & les actions du feu, de l'eau, de l'air et, des aftres [...] nous les purrions employer en mefme façon a tous les vfages aufquels ils font propres, & ainfi nous rendre comme maiftres & poffeffeurs de la Nature.⁵¹

Ciertamente, la expresión da a entender que con el desarrollo de una nueva ciencia seremos *como* dueños y poseedores. Este matiz en el “como” evidencia que Descartes no sostiene que efectivamente vayamos a ser dueños y poseedores, puesto que esta competencia únicamente es propia de Dios. La expresión significa, así, que la ciencia nos permitirá perfeccionar el usufructo que hacemos de la naturaleza, pero en ningún caso nos convertirá en su dueño real. De hecho, la propia oración alude al uso que podemos hacer de la naturaleza (“aprovecharlas del mismo modo *en todos los usos* a que sean propias”⁵²), por lo que se trata de un dominio basado en el usufructo. Se observa, así, como esta descripción encaja en la distinción escolástica entre “dominio pleno” y “dominio no-pleno”. Al ser humano solo le corresponde el usufructo de la naturaleza y es a través de la ciencia como podemos mejorar la forma en la que hacemos uso de la creación.

El dominio humano está limitado al usufructo, ahora bien, ¿existen límites a ese uso que se puede hacer de la creación? Lo cierto es que Descartes no explicita qué tipo de acciones podrían estar más allá del usufructo concedido por Dios. A este respecto, un ejemplo del dominio ilimitado se encontraría en el trato que Cartesio dispensa a los animales. Para algunos intérpretes como Singer (2002), desde la óptica cartesiana, los animales se conciben como meras máquinas que no experimentan sensaciones, por lo que estos son susceptibles de ser utilizados de cualquier forma cruel dado que no pueden sentir dolor. Se ha visto en el mecanicismo el origen de una concepción por la que los animales son reducidos a objetos que pueden servir a cualquier propósito humano:

⁴⁹ Wee, C.: “Cartesian Environmental Ethics”, *Environmental Ethics*, 23(3), 2001, p.55.

⁵⁰ Descartes, R.: *Discurso del método*, Madrid, Gredos, 2006, p.142 [AT VI, 62]

⁵¹ *Ibid.*, p.142 [AT VI, 62]

⁵² *Ibid.*, p.142 [AT VI, 62]

La teoría de Descartes también conduce a la negación de sentimientos o ‘sensibilidad a los animales. Por tanto, ayudó a crear un clima moral en el que las formas establecidas de maltrato animal [...] podrían florecer.⁵³

De este modo, la supresión de la capacidad para experimentar dolor “excusa el abuso de los animales en el contexto del trabajo”⁵⁴ y legitima el privilegio del ser humano para servirse de la naturaleza de cualquier forma. Con todo, distintos intérpretes como Cottingham (1978) o Hatfield (2008) han puesto de manifiesto las incorrecciones de esta lectura, pues el tipo de sensaciones que Descartes niega a los animales son las emociones intelectuales –en tanto que estos carecen de mente. Así, Cartesio no niega que los animales dispongan de emociones corporales:

Paso por alto, para abreviar, las demás razones que nos llevan a privar de pensamiento a los animales. Hay que señalar, sin embargo, que estoy hablando del pensamiento, no de la vida, o el sentimiento; pues yo no le niego la vida a ningún animal, al hacerla consistir sólo en el calor del corazón. Tampoco les niego el sentimiento, en tanto que éste depende de los órganos del cuerpo.⁵⁵

Por tanto, Descartes no legitima el maltrato de los animales en tanto que reconoce en ellos la capacidad para experimentar dolor. Es cierto que en su obra no se encuentran alusiones explícitas en contra del abuso hacia los animales –aunque tampoco hay evidencia textual que apoye lo contrario. Asimismo, si bien es sabido que Descartes practicó vivisecciones en varios experimentos (AT I, 527; II, 63), tampoco ello se debe entender como una incitación al maltrato animal dado que las vivisecciones eran muy comunes en el siglo XVII y se aceptaban dentro de los estudios anatómicos como una práctica válida⁵⁶. Así pues, podemos seguir a Hatfield (2008) al sostener que “Descartes no avaló la idea usual de que los animales habían sido creados para el uso humano. Tampoco la negó directamente, pero él sostuvo que nunca podríamos saberlo dado que somos incapaces de conocer los fines de Dios”⁵⁷. No existe en Cartesio, por tanto, una posición concreta respecto a los límites en el usufructo de la naturaleza.

En suma, Descartes establece de forma clara que el dominio del ser humano sobre la naturaleza no puede hacerle *realmente* dueño y poseedor de la naturaleza, ya que solo Dios está facultado para ello, por lo que su dominio sobre la creación se debe circunscribir a un mero usufructo. Asimismo, si bien Descartes no explicita cuáles son los límites que no se deben traspasar en el uso de la naturaleza, sí que sostiene que la creación no está al servicio exclusivo de los designios humanos. Ello supone establecer una importante frontera, pues si todas las cosas no han sido creadas para servicio del hombre, su destrucción se podría interpretar como un atentado contra la obra de Dios.

⁵³ Ascione, R. y Arkow, P.: *Child Abuse, Domestic Violence and Animal Abuse*, Indiana, Purdue University Press, 1992, p.46

⁵⁴ Ratelle, A.: *Animality and Children's Literature and Film*, London, Macmillan, 2015, p.21.

⁵⁵ Descartes, R.: *La correspondencia Descartes-Henry More*, Madrid, Antígona, p.81 [AT V, 278-9]

⁵⁶ Cf. Meli, D.B.: “Early Modern Experimentation on Live Animals”, *Journal of the History of Biology*, 46, 2013, pp.199-226.

⁵⁷ Hatfield, G.: “Animals”, en J. Broughton y J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, p.408.

5. Conclusión

Descartes es el padre de una nueva concepción del dominio amparada en una comprensión mecanicista del universo que entiende la naturaleza como un objeto susceptible de ser transformado por medio de procedimientos científicos. Con todo, se ha mostrado que su posicionamiento no se conjuga con un antropocentrismo radical donde el hombre sea el centro de la creación y tenga absoluta legitimidad para someter y dominar a su antojo la naturaleza. La concepción cartesiana del dominio entiende al hombre como un mero usufructuario de la naturaleza, pero no como genuino propietario o señor de esta. Se establece, por tanto, una demarcación en nuestra capacidad para dominar la naturaleza en la que los límites, si bien son difusos, existen.

Cabe destacar que, al atribuir a Cartesio una concepción del dominio que permite el abuso de la naturaleza, se ha tendido a confundir la postura de Descartes con la de los cartesianos, quienes sí “torturaban animales y consideraban sus expresiones de dolor como reacciones mecánicas”⁵⁸. En efecto, ciertos seguidores de Descartes sí sostuvieron la tesis de que los animales no experimentaban sentimientos, entendiendo a estos como meras máquinas –lo que nos legitimaba para emplearlas libremente. Es conocida la anécdota de Malebranche, en la que maltrata a un animal amparándose en la teoría de las *bêtes-machines*:

[...] se cuenta una historia de uno de los partidarios de Descartes, Malebranche, quien, aunque era un hombre dulce y gentil, pateó a una perra embarazada. Cuando su amigo Fontenelle protestó, Malebranche respondió fríamente: ‘¿No sabes que no tiene ningún sentimiento?’⁵⁹

Los cartesianos de Port Royal también contribuyeron a difundir esta interpretación del proyecto de Descartes, pues, siguiendo esa concepción de los animales como máquinas, se legitimaba toda suerte de abusos:

Ellos propinaron palizas a los perros con perfecta indiferencia y se burlaron de aquellos que compadecían a las criaturas como si sintieran dolor. Dijeron que los animales eran muelles; que los gritos que emitían al golpearlos eran solo el ruido de un pequeño resorte que había sido tocado, pero que todo el cuerpo no experimentaba sentimiento alguno.⁶⁰

En definitiva, es posible que la recepción de la filosofía de Descartes –sobre todo por su propuesta mecanicista– haya contribuido a estos abusos respecto a la naturaleza. Sin embargo, un análisis exhaustivo de su concepción del dominio nos ha permitido observar cómo ello es únicamente producto de la interpretación que los herederos de su pensamiento realizaron, pues Cartesio sí atribuyó límites al dominio humano de la naturaleza. El ser humano no es para Descartes sino un ser más de la creación con unas potencialidades limitadas que deben ser reconocidas en el ejercicio del usufructo de la naturaleza.

⁵⁸ Spaemann, R.: “Realidad como antropomorfismo”, en R. Spaemann (ed.), *Ética, política y cristianismo*, Madrid, Palabra, 2007, p.198

⁵⁹ Mazlish, B.: *The fourth discontinuity: The co-evolution of humans and machines*, London, Yale University Press, 1993, p.25.

⁶⁰ Fontaine, N.: *Memoires pour servir a l'histoire de Port-Royal*, Cologne, 1738, p.52.

6. Referencias bibliográficas

- Allen III, P.: “Whether the Western World Will Weather the Weather: A Neo-Marxist Discussion about Averting ‘Ecolocaust’”, en H. Odera Oruka (ed.), *Philosophy, Humanity and Ecology*, Diane Publishing, 1996, pp.270-8.
- Aquino, T.: *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994
- Ascione, R. y Arkow, P.: *Child Abuse, Domestic Violence and Animal Abuse*, Indiana, Purdue University Press, 1992.
- Bacon, F.: *Novum organum*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Brague, R.: *The kingdom of man*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2018.
- Brown, D.: *Descartes and the passionate mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006
- Brufau Prats, J.: “La noción analógica del *dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”, *Salmanicensis*, 4 (1), 1957, pp.96-136.
- Cárdenas, F.: “Crisis ambiental y cristianismo”, *Teología y vida*, XLIX, 2008, pp.771-797.
- Cottingham, J.: “‘A brute to brutes’: Descartes’ treatment of animals”, *Philosophy*, 53, 206, 1978, pp.551-59.
- Descartes, R.: *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, París, Leopold Cerf, (1897-1913).
- Descartes, R.: *Principios de la Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
- Descartes, R.: *Descartes*, Madrid, Gredos, 2006.
- Descartes, R.: *La correspondencia Descartes-Henry More*, Madrid, Antígona, 2011.
- Eamon, W.: “Magic and the Occult”, en Ferngren *et al.* (eds.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, New York, Taylor & Francis, 2000, pp.533-40.
- Feltz, B.: “Filosofía y ética del cambio climático”, *El correo de la UNESCO*, 3, 2019, pp.7-9.
- Fontaine, N.: *Memoires pour servir a l’histoire de Port-Royal*, Cologne, 1738.
- García Rodríguez, S.: “Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción”, *Revista de filosofía*, 41, 2016, pp.97-109.
- García Rodríguez, S.: “La buena vida cartesiana. Descartes sobre los bienes terrenales”, *Édoxa*, 41, 2018, pp.31-54.
- Guenancia, P.: *Lire Descartes*, París, Gallimard, 2000.
- Hatfield, G.: “Animals”, en J. Broughton y J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp.404-25
- Kennington, R.: “Descartes and Mastery of Nature”, en Kraus & Hunt (eds.), *On Modern Origins*, Oxford, Lexington Books, 2004, pp.105-22.
- Kureethadam, J.I.: *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- Lázaro, R.: “La vida práctica en Montaigne y Descartes”, *Contrastes*, XIV, 2009, pp.159-77.
- Leiss, W.: *The domination of nature*, McGill, McGill University Press, 1994.
- Mazlish, B.: *The fourth discontinuity: The co-evolution of humans and machines*, London, Yale University Press, 1993.
- McLaughlin, R.P.: “Thomas Aquinas’s Eco-Theological Ethics of Anthropocentric Conservation”, *Horizons*, 39 (1), 2012, pp.69-97.
- Mebane, J.S.: *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989.
- Megías Quirós, J.J.: “El dominio sobre la Naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano”, *Persona y derecho*, 70, 2014, pp.147-69.

- Meli, D.B.: "Early Modern Experimentation on Live Animals", *Journal of the History of Biology*, 46, 2013, pp.199-226.
- Merchant, C.: *The Death of Nature*, San Francisco, Harper & Row, 1980.
- Northcott, M.S.: *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Opie, J.: "Origins of the Environmental Crisis", *Environmental Review*, 11, 1, 1987, pp.2-17.
- Pattberg, P.: "Conquest, Domination and Control: Europe's Mastery of Nature in Historic Perspective", *Journal of Political Ecology*, 14, 2007, pp.1-9.
- Ratelle, A.: *Animality and Children's Literature and Film*, London, Macmillan, 2015.
- Singer, P.: *Animal liberation*, New York, Ecco, 2002.
- Spaemann, R.: "Realidad como antropomorfismo", en R. Spaemann (ed.), *Ética, política y cristianismo*, Madrid, Palabra, 2007, pp.189-212.
- Urdánoz, T.: "Introducción a la cuestión 66", en *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1954.
- Vallet de Goytisolo, J.: "La propiedad en Santo Tomás de Aquino", *Revista de estudios políticos*, 195, 1974, pp.49-100.
- Wee, C.: "Cartesian Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 23(3), 2001, pp.275-86.
- White, L.: "The Historical Roots of our Ecologic Crisis", *Science*, 155, 3767, 1967, pp.1203-7.
- Wilson, M.D.: *Descartes*, Londres, Routledge, 1978.