

## Importancia de la distinción cartesiana entre el hombre y los animales

Ruy HENRÍQUEZ  
Universidad Complutense de Madrid  
(ruyhernriquez@filos.ucm.es)

### RESUMEN

El rechazo de Descartes a atribuir alma a los animales, considerándolos puras máquinas, despertó un enconado rechazo entre sus contemporáneos. A pesar de que su mecanicismo se mostró ineficaz en la explicación de lo vivo, su posición supuso la apertura al estudio de la fisiología y de la biología moderna, al separar los conceptos de alma y vida, tan unidos en el pensamiento escolástico

**PALABRAS CLAVE:** *Descartes; alma de los animales; Autómatas; dualismo cartesiano; mecanicismo; escepticismo*

### ABSTRACT

Descartes' rejection to attribute soul to animals, and considering them pure machines, generated an aggravated opposition among his contemporaries. In spite of Descartes' mechanical explication, He was not effective explaining life itself. Descartes' position assumed the opening of the study of the modern Physiology and Biology by separating the concepts of soul and life, which are very tight or united in the Scholastic school of thought

**KEYWORDS:** *Descartes; animal soul; automata; Cartesian dualism; mechanism; scepticism*

### 1. Introducción

Tras la publicación en 1543 *De humanis corporis fabrica* de Andrea Vesalio y *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolás Copérnico, una ola de escepticismo recorrió Europa, consolidándose con la publicación, en 1562, de los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico junto a las obras de otros grandes escépticos clásicos.

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, no fueron los instigadores de esta corriente escéptica, desafiantes hombres de ciencia o amantes de la verdad empírica, sino férreos defensores de la fe cristiana, quienes vieron en el naciente espíritu científico de la Revolución Copernicana una amenaza para sus dogmas. Desde su punto de vista el conocimiento cierto sobre las cosas era poco menos que imposible, debido tanto a la falibilidad intrínseca de nuestros sentidos, como a nuestra propia incapacidad para alcanzar juicios ciertos.

Conocida es la disputa que Descartes mantuvo con los escépticos de su época. Contra ellos propuso Descartes algunas de las líneas principales de su pensamiento, tales como la demostración de la existencia de Dios y del alma, así como el mecanicismo de la física y la fisiología. Fruto de esta polémica es su distinción entre el hombre y los animales, a los que Descartes consideró “máquinas sin alma” en la Parte quinta del *Discurso del método*.

El origen de esta cuestión tiene sus antecedentes en los textos de Sexto Empírico y Pirrón, así como en los de otros conocidos escépticos como Montaigne, Sánchez y Charron, para quienes el hombre no sería otra cosa que un animal evolucionado, que en el fondo sigue teniendo estrechos vínculos con sus parientes más lejanos. El pensamiento correspondiente a esta postura es que los animales están dotados de alma e, incluso, de capacidad para razonar, si bien de una forma más elemental y rudimentaria que la humana.

Mi propósito en este artículo es revisar las causas que llevaron a Descartes a rechazar esta insipiente naturalización de la mente, presente de algún modo ya en los escépticos griegos y en Aristóteles, y determinar su importancia.

## **2. El escepticismo y los límites del conocimiento**

En términos generales el escepticismo rebate las pretensiones dogmáticas del conocimiento y la confianza en las percepciones sobre las que se fundan tales pretensiones. En su actitud más radical, el escepticismo es insostenible, pues se refuta a sí mismo. Como en la paradoja del mentiroso, la afirmación de que “ningún conocimiento es posible”, es susceptible a su vez de ser criticada si pretende ser en sí misma un conocimiento. Por el contrario, un escepticismo relativo resulta menos vulnerable a sus propios principios. Esta variante del escepticismo, sostendría por un lado que muy pocos enunciados llegan a ser verdaderos, y por otro, que la mente humana no tiene toda la capacidad cognitiva que se le atribuye. Es en este último sentido que el escepticismo se convierte en una original filosofía de la mente, en la que se revisa críticamente las creencias dogmáticas que sobre sus propias capacidades mentales y cognitivas, tiene el hombre.

Para Pirrón la suspensión del juicio, que propugna el escepticismo, se debe aplicar principalmente por la apariencia ambigua de los fenómenos al presentarse a nuestros sentidos. De la apariencia incierta o contradictoria de las cosas percibidas Pirrón extrae “la conclusión de que la verdad es inaccesible” y que “la verdadera naturaleza de las cosas no es manifiesta<sup>1</sup>”.

Con toda seguridad, el escéptico más influyente en el pensamiento moderno ha sido Sexto Empírico, de quien se han conservado sus *Adversus mathematicos* en los que se reúnen un gran número de argumentos contra el conocimiento y la ciencia. Tales argumentos se encuentran resumidos en *Hipotiposis o Esbozos pirrónicos*, que fueron traducidos en 1562 y que representaron un verdadero revulsivo del pensamiento escolástico. La lectura de los *Esbozos pirrónicos* daría comienzo a una importante corriente de escepticismo en el Renacimiento, siendo de capital importancia para la conformación del pensamiento moderno. La influencia de Sexto Empírico, durante este período, alcanzó tal dimensión que se le ha llegado a considerar el padre de la filosofía moderna<sup>2</sup>.

El espíritu relativista del escepticismo está comandado por diez *tropos* principales que rigen la suspensión del juicio. Inspirándose en Enesidemo, Sexto Empírico los organiza de la siguiente manera: 1) “según la diversidad de los animales”, 2) “según la diferencia entre los hombres”, 3) “según las diferentes constituciones de los sentidos”, 4) “según las circunstancias”, 5) “según las posiciones, distancias y lugares”, 6) “según las interferencias”, 7) “según las cantidades y composiciones de los objetos”, 8) el de “a partir del *con relación a algo*”, 9) “según los sucesos frecuentes o los raros”, 10) “según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas”. Estos diez *tropos* se reúnen a su vez bajo tres grandes *tropos*, organizados “a partir del que juzga” (1, 2, 3 y 4), “a partir de lo que se juzga” (7 y 10) y a partir de la combinación de los dos anteriores (5, 6, 8 y 9). Examinándolos se puede constatar que los escépticos atribuyen a los animales cierta capacidad de juicio.

Así, según sea hombre o animal el que juzga, “en virtud de la diferencia entre los animales, de cosas idénticas no se ofrecen imágenes idénticas”, explicándose este

---

<sup>1</sup> P. AUBENQUE, “Filosofías helenísticas: estoicismo, epicureísmo, escepticismo”, 199, en F. CHÂTELET (ed.). *Historia de la filosofía. Ideas y doctrinas*. Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1982, 172-205.

<sup>2</sup> R. H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 45.

fenómeno “a partir de la diversidad de sus estructuras corporales” (*Esbozos pirrónicos*, I, 14, 36-40). Es normal, afirma Sexto Empírico, “que esas grandes desigualdades y diferencias en la génesis produzcan modos de sentir opuestos, trayendo como consecuencia lo incompatible, lo discordante y lo contradictorio” (*Esbozos pirrónicos*, 43).

Las malformaciones debidas a la enfermedad o a la propia constitución física, las alteraciones de la luz, así como el efecto del sol sobre los ojos o la mezcla de humores en los órganos de percepción provocan diversas representaciones de los objetos, en distintos individuos y en diferentes momentos en el mismo individuo. Estableciendo una analogía entre las deformaciones que los diversos tipos de espejos producen en los objetos y las malformaciones oculares, Sexto Empírico concluye que “es natural también que debido a eso sus imágenes se diferencien entre sí y que perros, peces, leones, hombres y saltamontes no vean las mismas cosas ni iguales en dimensiones ni semejantes en forma, sino tal como construya la imagen de cada una el órgano de la vista que recibe el fenómeno” (*Esbozos pirrónicos*, 49).

De la contemplación de esta diferencia, decíamos, nace un relativismo que lleva al escéptico a abstenerse de afirmar cómo son las cosas en realidad, limitándose solamente a decir cómo las imagina. El hombre no puede juzgar ni hacer valoraciones acerca de las representaciones mentales de los animales y las suyas propias, en tanto que forma parte de la distinción misma (*Esbozos pirrónicos*, 59).

Esto significa que tampoco tenemos forma de demostrar que nuestras representaciones mentales deben prevalecer sobre las de los animales. Haciendo burla de los dogmáticos (estoicos y epicúreos), cuyos argumentos acerca de la irracionalidad de los animales le resultan vacuos y jactanciosos, Empírico se propone comparar a los denominados animales irracionales con los hombres, encontrando que de ninguna manera se quedan atrás en lo que respecta a la fiabilidad de sus conocimientos empíricos.

Tomando al perro como representante de los denominados “animales irracionales”, Sexto Empírico afirma que incluso los dogmáticos admiten que, en lo que respecta a la sensibilidad, este animal no sólo no está por detrás del hombre sino que incluso lo supera, ya que olfatea y percibe con mayor agudeza que él.

En lo que respecta a la Razón, Empírico la divide en “razón interior” (*lógos endiáthetos*) y en “facultad de expresión” (*lógos prophórikós*). Ajustándose a la definición que

de los dos tipos de razón hacen los estoicos, Sexto Empírico se propone desmontar la falsedad de sus proposiciones. Si la razón interior se dedica a “la elección de lo apropiado y del alejamiento de lo inapropiado, del conocimiento de las artes que contribuyen a eso y del logro de las virtudes acordes con el propio modo de ser y relativas a nuestras pasiones” (*Esbozos pirrónicos*, 65-66), ésta no es privilegio de los humanos, pues también el perro sabe procurarse lo apropiado y evitar lo inapropiado cuando persigue el alimento y escapa al látigo. Del mismo modo posee el arte de la caza y la virtud de la justicia, como se testifica cuando reconoce y cuida a los propios y ahuyenta a los desconocidos. Como signo de su inteligencia, Empírico recuerda a Argos, el fiel perro de Ulises, que es el único que le reconoce detrás de la engañosa apariencia con la que retorna a casa.

El perro participa incluso de la Dialéctica, cuando persiguiendo a una fiera llega a un cruce de tres caminos, pues habiendo rastreado a dos de ellas sin encontrar huellas se lanza en su persecución por la tercera: “el perro reflexiona así: la fiera pasó o por ésta o por ésta o por ésta; pero ni por ésta ni por ésta; luego por ésta” (*Esbozos pirrónicos*, 69).

Respecto a la aparentemente nula facultad de expresión de los animales, tampoco se puede afirmar que un hombre sea irracional por el hecho de ser mudo. Por otra parte, algunos animales como los loros son capaces de articular palabras al modo de los hombres. No obstante, de aquellos que no lo hacen no se puede afirmar que no posean su propio lenguaje: del mismo modo que no comprendemos a los extranjeros probablemente tampoco entendemos sus modos de expresión.

Dadas todas estas circunstancias Sexto Empírico concluye que si los animales irracionales “no se quedan por detrás de los hombres ni en la agudeza de sus sensaciones ni en la *razón interior* ni tampoco –forzando las cosas– en la facultad de expresión, entonces no pueden ser menos fiables que nosotros en cuanto a sus representaciones mentales” (*Esbozos pirrónicos*, 76-77). De este modo, si los hombres no tienen ningún privilegio para anteponer sus representaciones mentales a las de los animales, tampoco tiene ningún privilegio para decir cómo son las cosas en realidad. En cualquier caso, podrá decir únicamente cómo son las cosas para él.

Tras su lectura de la obra de Sexto Empírico, Montaigne escribe la *Apología de Raimund Sebond*, su ensayo más conocido, en el que expone de manera consistente su

doctrina escéptica. De R. Sebond, médico y filósofo catalán, Montaigne había traducido y comentado su *Teología natural o libro de las criaturas* (1436).

Respecto al lugar central que ocupa el hombre en la naturaleza, Montaigne, como ya lo hiciera Sexto Empírico, hace en este ensayo, sin añadir nada esencialmente nuevo, un largo examen de la inteligencia humana en comparación con la inteligencia animal. El propósito de esta extensa comparación es crear una actitud escéptica en contra de las pretensiones intelectuales del hombre<sup>3</sup>. De este paralelismo concluye que los humanos no poseen ninguna facultad de la que los animales carezcan y por la cual pudieran aquellos sentirse superiores. La racionalidad humana es, pues, para Montaigne, una forma más de comportamiento animal.

### 3. La fisiología mecanicista cartesiana

Probablemente ninguna de las afirmaciones de Descartes haya provocado un mayor rechazo entre sus contemporáneos, que su negativa a conceder a los animales atributos anímicos, considerándolos puras máquinas. El riesgo materialista que su fisiología incubaba atrajo sobre él numerosas críticas, que contrastan vivamente con la imagen que corrientemente se tiene de Descartes como filósofo metafísico<sup>4</sup>.

Como una consecuencia de su fisiología mecanicista, que dio origen a la iatromecánica, expuesta en el *Tratado del hombre*, en la *Dióptrica* y en algunos apartados de sus *Principios de filosofía* y de *Las pasiones del alma*, la postura de Descartes sobre la capacidad mental de los animales es un elemento clave para entender su dualismo psicofísico y su postura con respecto a la mente humana, con la que no cazaba muy bien su declarado mecanicismo.

Tanto en física como en fisiología, el propósito principal de Descartes fue eliminar de la materia y el movimiento físico todas las formas ideales y sustanciales, que plagaban el pensamiento escolástico-aristotélico y que servían de argumentos a los escépticos. Uno

---

<sup>3</sup> POPKIN, *La historia del escepticismo*, ed. cit., 45.

<sup>4</sup> Como señala Des Chene, “la eliminación de las almas de los animales y de las plantas forma una sola pieza con la eliminación en la naturaleza, de las formas y las cualidades en general. Debido a la gran variedad de formas y de acciones de los seres vivos, y sus numerosas semejanzas con los humanos, hubo una gran resistencia al programa cartesiano, particularmente a su fisiología, más que a su física. Muchos contemporáneos, defensores de las formas y cualidades, admitían que éstas eran superfluas en física. Pero que los seres vivos carecieran de alma —que no fueran otra cosa que máquinas—, fue para muchos de sus contemporáneos, un obstáculo insuperable para aceptar su filosofía natural” (D. DES CHENE, *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca, 2001, I-II).

de los fundamentos que sostenían este pensamiento, defendía una estrecha relación entre el concepto de vida y el concepto de alma. Es decir, todo lo que poseía vida debía tener alguna forma de alma, ya fuera vegetativa, sensitiva o racional, de acuerdo a la clasificación aristotélica<sup>5</sup>.

Hacia el final de la quinta parte del *Discurso de método*, en donde se trata de la “diferencia entre el hombre y los animales en relación con el alma”, Descartes define al animal como una pura máquina, una máquina que se mueve y funciona gracias únicamente a la disposición de sus órganos, sin la participación de ningún otro principio vital que su propia regularidad mecánica. Este animal se distingue del hombre, no por la diferente composición de sus cuerpos, sino porque carece absolutamente de alma racional. De alguna manera, puede afirmarse, entonces, que la distinción entre hombre y animal, es una especie de precedente ontológico de la distinción mente-cuerpo<sup>6</sup>.

La diferencia de este animal-máquina con el hombre, su falta de alma en última instancia, se hace patente según Descartes por la incapacidad que tiene los animales para el uso del lenguaje. Los animales, que sólo obedecen a una estricta disposición orgánica, no pueden, por decirlo así, “salirse de su libreto”. Su capacidad funcional está ceñida a una organización física determinada, mientras que el hombre posee, con la razón, un instrumento universal capaz de adaptarse a todo tipo de circunstancias y variaciones (*Discurso del método*, 41; AT, VI, 56-57).

Según algunos autores, Descartes pone de manifiesto aquí tanto su compromiso con la irreductibilidad de la mente racional a los principios mecanicistas, como la refutación del organicismo y el vitalismo que caracteriza a la biología aristotélica<sup>7</sup>. Pero no sólo el alma parece escapar de toda determinación física. Con el mecanicismo a ultranza cartesiano, la vida misma también se escabulle de toda posible interpretación.

El determinismo fisiológico de las leyes de la mecánica, al que aquí se refiere Descartes, se circunscribe, sin embargo, a las leyes del movimiento de los órganos o

---

<sup>5</sup> La refutación cartesiana “del alma vegetativa y sensitiva no fue menos trascendental para las ciencias de la vida que la refutación de las formas, poderes y finales lo fue para la física” (DES CHENE, *Spirits and Clocks*, ed. cit., XII).

<sup>6</sup> Según Descartes, “cuando conocemos cuán diferentes son los hombres de los animales, podemos comprender mejor las razones que prueban que la naturaleza de nuestra alma es enteramente independiente del cuerpo” (*Discurso del método*, 43; AT, VI, 59).

<sup>7</sup> J. L. GONZÁLEZ-RECIO, *Teorías de la vida*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, 155.

movimientos involuntarios, tales como la respiración, la digestión o la circulación de la sangre. En lo que se refiere a la fisiología, es decir, al movimiento físico por la disposición natural de los órganos, no existe diferencia alguna entre el hombre y los animales.

Pero el experimento mental propuesto por Descartes de suponer la existencia de un mundo nuevo, en el que el hombre, como el resto de los animales, no es más que una estatua o máquina de tierra, no era solo un juego de suposiciones. El mundo libre de formas, de cualidades y de fines, es nuestro propio mundo y los animales son realmente máquinas que no se distinguen de los relojes, más que por su mayor complejidad.

El propósito de Descartes no era otra que poder interpretar la realidad física y material según el modelo propuesto por el paradigma mecanicista copernicano. Pero nadie, ni siquiera el propio Descartes, estaba dispuesto a asumir todas las consecuencias derivadas de asumir este programa.

Descartes admite, por otra parte, que no es una carencia física o una malformación, lo que impide a los animales hablar y razonar, pues, en muchos aspectos, los animales superan al hombre físicamente. En cambio, no hay hombre, por incapacitado que esté, que no sea capaz de razonar y hacerse entender por sus semejantes. En última instancia, la incapacidad de los animales radica en no poder demostrar que piensan lo que expresan, es decir, en su imposibilidad de hablar como los hombres (*Discurso del método*, 41-42; AT, VI, 57-59).

El mecanicismo defendido por Descartes, y en general por todo el siglo XVII, impidió que se pudiera desarrollar un concepto complejo como el concepto de vida, por cuanto resultaba antitético con la idea de animal vivo y sus distintas funciones anatómico-fisiológicas. En el mundo cartesiano, todo animal es, en última instancia, un ser inerte incapaz de moverse por otra causa que no sea la disposición espacial de sus órganos. Descartes no ve diferencia alguna entre máquina y animal, por cuanto ambos se rigen por las mismas leyes mecánicas. Estas leyes mecánicas niegan la idea de vacío y sólo permiten comprender el movimiento por el impacto que un objeto produce sobre otro.

Definiendo la materia por los principios de extensión y movimiento, es decir, siguiendo una consideración esencialmente geométrica de la materia, el movimiento sólo puede ser producido por el desplazamiento espacial de un objeto por otro. Este rigor



mecanicista impidió, entre otras cosas, que Descartes alcanzara una correcta interpretación de la circulación de la sangre.

Como apunta Canguilhem, nos encontramos aquí, en el límite de su explicación mecanicista, pues “los tres aspectos de la vida y del desarrollo del animal: conservación, individualización y reproducción, son la expresión de una diferencia específica entre la máquina animal y la máquina mecánica<sup>8</sup>”. Descartes, sencillamente, no percibe la diferencia. Si no se reconoce ninguna autonomía en el animal, ningún fin independiente de su propia organización física, resulta imposible, en última instancia, distinguir un animal vivo de un animal muerto<sup>9</sup>.

A pesar de su ineficacia práctica en la resolución y comprensión de las funciones vitales, el poder heurístico del mecanicismo cartesiano abrió las puertas al estudio de las ciencias de la vida, refutando definitivamente la participación del alma en las funciones y movimientos orgánicos de los seres vivos. El fundamento de dicha refutación no es otro que la crítica cartesiana a la epistemología escolástica y su método de explicación de la materia mediante formas y cualidades sustanciales<sup>10</sup>.

No resulta claro, sin embargo, que Descartes rechace la concepción de la naturaleza animal como “animada”, es decir, como una naturaleza cuyo movimiento estaría causado por el alma, en tanto que principio vital, porque tal concepción resulte fundamentalmente “incompatible con la dualidad radical de las sustancias pensante y extensa<sup>11</sup>”. El dualismo epistemológico cartesiano, que en cualquier caso es posterior a

---

<sup>8</sup> G. CANGUILHEM, *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*. Traducción de Juan Rovira. Barcelona, Editorial Avance, 1975, 69.

<sup>9</sup> Para Descartes un animal muere, como ocurre con cualquier artificio mecánico, “cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento”. De esta manera responde a la pregunta sobre “¿Qué diferencia hay entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto?”: “Así, pues, para evitar este error, consideramos que la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, sino solamente porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto lo mismo que un reloj u otro autómatas (es decir, cualquier otra máquina que se mueva por sí misma) cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, difiere del mismo reloj o de otra máquina cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento” (*Pasiones del alma*, 86; AT, XI, a. 6, 330-331).

<sup>10</sup> “Inversamente, el alma humana no tiene nada que ver con las operaciones vitales que la fisiología aristotélica refería a la parte vegetativa del alma. Esto corresponde en cambio al cuerpo-máquina... El cuerpo-máquina no tiene vida o no vive, ya que no tiene poderes, sino sólo cualidades pasivas derivadas de los modos de la extensión; no del alma, puesto que ella no participa de la nutrición, crecimiento o reproducción” (DES CHENE, *Spirits and Clocks*, ed. cit., 3).

<sup>11</sup> A. BITBOL-HESPÉRIÈS, *Le principe de vie chez Descartes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, 29-30.

estas consideraciones (a las que llegará en la sexta parte del *Discurso*), no busca establecer únicamente distinciones fisiológicas. Lo que esencialmente está buscando es establecer los fundamentos del pensamiento científico, esto es, probar que el conocimiento es posible frente a los argumentos de los escépticos.

Así pues, el dualismo metafísico-epistemológico de Descartes no parece ser incompatible con el monismo psico-físico de su fisiología. Prueba de ello, es que su mecanicismo extremo y su fe en las leyes del movimiento físico le conducían, más bien, hacia un materialismo en lo que se refiere al alma humana. Que no fuera capaz de arrostrar todas las consecuencias de su ideario mecanicista, no es algo que se le pueda reprochar.

Sea como sea, la formulación del *cogito* o mente racional no agota la concepción que Descartes tiene de la mente, en tanto que compuesto del hombre. Ella supera las lindes del dualismo metafísico y se adentra en la unidad mente-cuerpo al tratar de las pasiones. En cualquier caso, esta unidad, que conforma su idea de hombre verdadero, está más allá de la idea aristotélico-escolástica del hombre como un animal racional.

### Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1994): *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos.
- AUBENQUE, P. (1982): “Filosofías helenísticas: estoicismo, epicureismo, escepticismo” en CHÂTELET 1982<sup>a</sup>, pp. 172-205.
- BITBOL-HESPÉRIÈS, A. (1990): *Le principe de vie chez Descartes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- CANGUILHEM, G. (1975): *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*. Traducción de Juan Rovira. Barcelona, Editorial Avance.
- CASSIRER, E. (1951): *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- CHÂTELET, F. (ed.) (1982): *Historia de la filosofía. Ideas y doctrinas*. Madrid, Editorial Espasa-Calpe.

- DESCARTES, R.: *Oeuvres de Descartes*, edición preparada por Ch. Adam y P. Tannery, París, Vrin, 1897-1913 (12 volúmenes. 11 vols. + vol. 12 bibliografía). Reeditada por Vrin en 1996.
- DESCARTES, R. (1981<sup>a</sup>): *Discurso del método. Dióptrica. Meteoros y Geometría*. Madrid, Editorial Alfaguara. Traducción Guillermo Quintás Alonso.
- DESCARTES, R. (2005): *Las pasiones del alma*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva. Traducción de Francisco Fernández Buey revisada por Julián Pachó.
- DES CHENE, D. (2001): *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- CLARKE, D.M. (1986): *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Editorial Alianza.
- CLARKE, D.M. (2003): *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- GONZÁLEZ-RECIO, J. L. (2004): *Teorías de la vida*, Madrid, Editorial Síntesis.
- KENNY, A. (2000): *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Editorial Herder.
- MONTAIGNE, M. de (2002): *Ensayos Completos*, Barcelona, Ediciones Omega.
- POPKIN, R.H. (1983): *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SEXTO EMPÍRICO (1993): *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Editorial Gredos.
- SUÁREZ, F. (1978): *De Anima*. Introducción y edición crítica por S. Castellote. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Seminario Xavier Zubiri.