



# LOS SENTIMIENTOS Y EL CUERPO, LOS HIJOS NO QUERIDOS DE LA ILUSTRACIÓN<sup>320</sup>

NAHID STEINGRESS-CARBALLAR<sup>321</sup>

*Fecha de recepción: 01-03-2018*  
*Fecha de aceptación: 01-03-2018*

---

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es reivindicar esa otra Ilustración que trató de disolver la separación radical de racionalidad e irracionalidad. Mediante la valoración del sentimiento y la compasión como bases de la moral y del conocimiento, diferentes autores evaluaron críticamente el optimismo racionalista de su momento. Esta corriente tuvo su máximo desarrollo en el Romanticismo y llega a nuestros días para inspirar cuestiones como la ética del cuidado o la ética animal, corrientes por su parte muy vinculadas a la corporalidad, la compasión y la sintiencia.

**Abstract:** *The aim of this paper is to defend the way in which the Enlightenment tried to dissolve the radical separation between rationality and irrationality. Several authors assessed critically the rationalist optimism of their time and reclaimed the moral value of sentiments and compassion. This current of thought underwent its highest development in Romanticism and, nowadays, we can observe its influence in care ethics and animal ethics, which are deeply linked to corporeality, compassion and sentience.*

180

**Palabras clave:** corporalidad, compasión, piedad, ética animal, sintiencia.

**Keywords:** *corporeality, compassion, piety, animal ethics, sentience.*

---

---

<sup>320</sup> Este artículo es una versión extendida y revisada de una ponencia presentada en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinarios (Universidad Rey Juan Carlos, 2018), y publicada en las actas correspondientes del congreso.

<sup>321</sup> Nahid Steingress-Carballar ([nstecar@gmail.com](mailto:nstecar@gmail.com)) es graduada en Traducción e Interpretación y Humanidades, por la Universidad Pablo de Olavide. Se especializó en Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra y, a día de hoy, es doctoranda en la Universidad de Alicante. Su trabajo de investigación se centra, principalmente, en los Estudios Críticos Animales, la Ética Animal y la interacción humano-no humano. Actualmente, complementa sus estudios de doctorado con la colaboración en el Comité Editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.

I. INTRODUCCIÓN. Aunque el pensamiento contemporáneo se asienta en la quiebra de la razón ilustrada, la Ilustración sigue presentándonos multitud de claroscuros. Por una parte, se la sigue considerando la madre de los derechos liberales y de las democracias constitucionales. Por otra, se la ha rechazado desde las corrientes críticas y emancipatorias del siglo XX por su énfasis racionalista. Pero no todo son luces o sombras. El objetivo principal de esta comunicación es reivindicar esa otra Ilustración que trató de disolver la separación radical de racionalidad e irracionalidad, de cuerpo y alma, etc. Mediante la valoración del sentimiento y la compasión como bases de la moral y del conocimiento, autores como Sade, Rousseau o Hume evaluaron críticamente el optimismo racionalista de su momento. Esta corriente tuvo su máximo desarrollo en el Romanticismo y llega a nuestros días para inspirar cuestiones como la ética del cuidado o la ética animal, corrientes por su parte muy vinculadas a la corporalidad, la compasión y la sintiencia.

Por lo tanto, se analizará en este trabajo el papel que jugaron el cuerpo y el sentimiento en esta Ilustración olvidada. En segundo lugar, se trazará la deriva de esta corriente en el siglo XX hasta llegar a nuestros días, y se evaluará qué herencia reciben de estos autores ilustrados la ética del cuidado y la ética animal.

181

II. CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA RAZÓN, LA CORPORALIDAD Y LOS SENTIMIENTOS. Cuando se aborda la cuestión de la razón o la racionalidad, se pueden identificar dos enfoques gnoseológicos distintos que comprenden el concepto de razón de dos formas diferentes: 1) como una capacidad especulativa capaz de alcanzar el conocimiento real o universal o 2) como una capacidad crítica y demostrativa, limitada a la contrastación y la argumentación intersubjetiva<sup>322</sup>. En el primer enfoque, el racionalista, la realidad es totalmente cognoscible por la razón. Lo irracional sería todo aquello que es contrario al uso lógico y analítico: los sueños, la fantasía, la locura, etc. Desde este punto de vista, lo irracional es un obstáculo para el conocimiento y, por supuesto, para la moral<sup>323</sup>. En el enfoque empirista prima la perspectiva de que el conocimiento de la realidad tiene límites para la razón y la experiencia. Los autores seleccionados para el análisis que se presenta en este artículo partieron de esta premisa: el conocimiento de la realidad, que nos ofrece la razón, es limitado. ¿Existen, pues, otras fuentes de conocimiento que complementen el conocimiento racional?

---

<sup>322</sup> C. CANTERLA, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009, p. 146.

<sup>323</sup> *Ibíd.*, pp. 147-148.

Tanto para el racionalismo como para el empirismo, la irracionalidad está vinculada directamente al cuerpo y su animalidad. En él surgen y habitan las pasiones, los instintos, las pulsiones animales. El racionalismo tratará de erradicar toda señal de irracionalidad/corporalidad de la moral o las empleará como atributos de la inmoralidad, mientras que el empirismo acepta el cuerpo como fuente gnoseológica y como base de una moralidad natural. Esto es, se integra dialécticamente el cuerpo y lo considerado irracionalidad dentro de las bases racionales de la moral, teniendo en cuenta que estos elementos irracionales, aunque fuentes de conocimiento y bases de la moral natural, deben depurarse y elaborarse racionalmente<sup>324</sup>. Los sentimientos, por su parte, han estado íntimamente vinculados a la corporalidad, aunque hayan recibido diferentes denominaciones: pasiones, afectos, emociones, etc. Es especialmente interesante, para la ética, la capacidad receptiva de los sentimientos, de la que ha escrito Jesús de Garay en 'Los sentimientos, guía del conocimiento'<sup>325</sup>. El sentimiento siempre requiere de un objeto o un agente externo, no surgen por voluntad y poder propio del individuo, a diferencia del pensamiento. Esto es, el atributo principal del sentimiento es la receptividad. El sentimiento es la reacción a la recepción de un elemento externo, ajeno, de un Otro y permite la entrada en la conciencia de la alteridad, de la diferencia. A diferencia del pensamiento, la afectividad no responde a la voluntad, sólo responde al exterior, antecede a nuestras acciones y decisiones: en el momento en el que existe un Otro ya nos afecta. Íntimamente relacionado con la ética de Levinás, esta receptividad es la fuente de la vulnerabilidad: el poder ser afectados desde fuera supone que no tenemos control sobre lo que nos ocurre, lo que sentimos, y sobre nuestro cuerpo. Supone, por lo tanto, una inseguridad, una dependencia con el mundo y, en última instancia, con el otro.

III. EL VALOR MORAL DE LOS SENTIMIENTOS EN EL EMPIRISMO DE HUME. A continuación, nos centraremos principalmente en la visión empirista, a partir de los textos y el análisis de las referencias al cuerpo y los sentimientos como base de la moral en Hume. En *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*<sup>326</sup>, Hume se pregunta cuál es el papel de los sentimientos o las emociones en los procesos de evaluación moral. Aunque la razón es la encargada de la verdad, hay algo que escapa a los límites de

---

<sup>324</sup> *Ibíd.*, pp. 146-147.

<sup>325</sup> J. DE GARAY, 'Los sentimientos, guía del conocimiento'. *Thémata. Revista de Filosofía*, 26 (2001).

<sup>326</sup> D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid, 2014.

la razón. Se trata de la cuestión de qué debe producir aprobación y qué debe producir desaprobación<sup>327</sup>. Aquí la única fuente gnoseológica son los sentimientos: son ellos los que orientan nuestros intereses una vez conocemos las partes, sus relaciones y consecuencias de la realidad. Una vez la razón nos ilumina con su saber lógico, se produce el momento de conocimiento moral fructífero: el conocimiento racional nos causa una impresión, nos afecta<sup>328</sup>. Así, son los sentimientos los que nos orientan, los que evalúan y los que dirigen nuestros intereses... hacia la felicidad<sup>329</sup>. Los sentimientos nos ayudan a diferenciar el placer del dolor, el bien y el mal, la virtud y la miseria para que evitemos estos segundos y alcancemos los primeros. Por lo tanto, Hume establece los fundamentos del conocimiento moral en los sentimientos y además sostiene que es un conocimiento inalcanzable racionalmente, ya que los fundamentos de la moral no pueden ser los hechos, no pueden ser las relaciones morales y no puede ser la relación de la acción con la norma moral del bien<sup>330</sup>. El fundamento de la moral solo puede ser la cualidad que ofrece al sujeto el sentimiento placentero de aprobación o el sentimiento doloroso de desaprobación, ergo, la capacidad emocional de sentir, una sintiencia desarrollada más allá del dolor y el placer físicos, pero aún así irreversiblemente vinculada al cuerpo. La aversión por la desgracia del otro o el deseo de la felicidad del otro es, en Hume, la compasión, que es la base de la humanidad y de la moral humana<sup>331</sup>.

Vemos en Hume (y se observará más adelante también en Rousseau) como el hombre ilustrado comienza a preguntarse por las bases naturales o instintivas de la moral como parte de una crítica (ilustrada) a la razón ilustrada<sup>332</sup>. Se está configurando una nueva, o al menos diferenciadora, corriente ilustrada: la filosofía moral del sentimiento o moral del corazón. En esta crítica a la razón ilustrada se puede incluir, por ejemplo, la evaluación crítica del progreso, de la Revolución Científica y del optimismo científico. Esta nueva visión *metacrítica* de la ilustración<sup>333</sup> identifica a la sociedad y al progreso como causantes de la corrupción moral de la sociedad. Esto es, existe alguna suerte de base moral natural que es corrompida por la vida civilizada. Esto no significa que no sea posible un

---

<sup>327</sup> *Ibíd.*, pp. 198-199.

<sup>328</sup> *Ibíd.*, p. 200.

<sup>329</sup> *Ibíd.*, p. 195.

<sup>330</sup> *Ibíd.*, 196-198.

<sup>331</sup> *Ibíd.*, pp. 106-107.

<sup>332</sup> C. CANTERLA, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009, p. 152.

<sup>333</sup> *Ibíd.*

proyecto ilustrado de nueva sociedad, más justa, como veremos en Rousseau. Para comprender la filosofía moral de Rousseau como una filosofía moral del sentimiento debemos profundizar en un concepto clave del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*<sup>334</sup>, que Rousseau desarrolló más ampliamente en *Emilio o De la educación*<sup>335</sup>. Se trata del concepto de piedad.

IV. LA PIEDAD COMO CONDICIÓN DE MORALIDAD EN ROUSSEAU. Rousseau se retrotrae a un estado natural, primitivo, premoral, donde el hombre salvaje está aislado y es plenamente feliz. La miseria y la corrupción vendrán, según Rousseau, de la mano de los deseos superfluos e ilimitados, cuya fuente es la imaginación y la reflexión<sup>336</sup>. Cuando Rousseau reflexiona sobre las pasiones y los sentimientos, diferencia maniqueamente entre dos tipos: los sentimientos primitivos, puros, y los sentimientos fruto de la socialización, miserables. Las pasiones primitivas tienen como fin la conservación, por lo que tienen como objeto al yo, mi bienestar. Recordemos que el estado de naturaleza en Rousseau es un estado de feliz individualismo y aislamiento. Para Rousseau estas pasiones son fundamentales para el buen desarrollo del individuo y no considera en ningún momento su disolución o represión. La más primitiva e innata de las pasiones es, para Rousseau, el amor de sí. Este consiste en que amamos lo que nos conserva, lo que nos proporciona bienestar, y rechazamos aquello que nos perjudica. Esta pasión tiene la facultad de transformarse en amor hacia otro individuo cuando este individuo nos sirve para nuestra conservación. Así, el primer amor de un hijo a una madre será fruto del amor a sí, ya que buscamos lo que nos sirve y amamos a aquellos que quieren servirnos<sup>337</sup>. Este amor de sí es la fuente de las pasiones naturales, de las buenas pasiones.

La piedad sería uno de estos sentimientos primitivos, y por lo tanto, premoral. La piedad rousseauiana es un sentimiento irracional, innato, universal y natural. Tal y como declara el mismo Rousseau, es algo tan básico de nuestra naturaleza, que es una pasión que compartimos incluso con otros animales<sup>338</sup>. Este sentimiento consiste en una identificación con

---

<sup>334</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981.

<sup>335</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016.

<sup>336</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981, p. 35.

<sup>337</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016, pp. 334-335.

<sup>338</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981, pp. 54-55.

el sufrimiento ajeno<sup>339</sup>. Nos vinculamos así a los semejantes por el sentimiento de sus pesares, no de sus placeres<sup>340</sup>. Según el planteamiento de Rousseau, la piedad cumplió un papel importante como vector previo a la razón en la identificación del mal, del sufrimiento. Y, una vez que el ser humano desarrolla las facultades racionales, la piedad es un apoyo fundamental para que el hombre pueda llegar a ser bueno<sup>341</sup>. La piedad es así placentera para aquel que la experimenta, ya que al ponernos en el lugar del otro que sufre, sentimos el placer de no sufrir como él: “sólo sufrimos cuando juzgamos que él sufre, no es en nosotros, es en él donde sufrimos”<sup>342</sup>. Es necesario para que se de esta experiencia que seamos capaces de salir del aislamiento que Rousseau presupone en el estado natural y que nos identifiquemos con un otro.

Sobre la piedad, admitiendo ya su papel relevante en la moralidad, Rousseau establece tres máximas morales: 1) “*No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellos que son más de compadecer*”<sup>343</sup>, 2) “*nunca se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos*”<sup>344</sup>, y 3) “*la piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren*”<sup>345</sup>. De la segunda máxima se deduce que es necesaria una vulnerabilidad común como condición de la piedad. Esta vulnerabilidad, justamente, es la condición de la dependencia necesaria para la formación de la sociedad. Por lo tanto, vulnerabilidad, dependencia y piedad, son las bases naturales de la sociedad y de la moralidad. Esto es reconocer que la moralidad tiene, aunque sea parcialmente, unos fundamentos naturales asentados en las pasiones y en la corporalidad. Al incluir el elemento de corporalidad y vulnerabilidad como bases de la moral, Rousseau diferencia entre derecho civil y derecho natural, el cual tiene una base corporal, se fundamenta en la sensibilidad, por lo que no hay motivos por los que no se deba incluir a los animales no humanos: “como tienen en cierto modo nuestra naturaleza, por la sensibilidad que están dotados, se deduce que deben participar también del derecho natural y que el hombre está

---

<sup>339</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>340</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016, p. 348.

<sup>341</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981, p. 56.

<sup>342</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016, p. 350.

<sup>343</sup> *Ibíd.*, p. 351.

<sup>344</sup> *Ibíd.*, p. 352.

<sup>345</sup> *Ibíd.*, 354.



sometido para con ellos a cierta especie de deberes”<sup>346</sup>. Entre estos deberes, Rousseau enfatiza el de no hacer daño a ningún semejante, sea animal o humano. Los animales están, pues, protegidos del maltrato por el derecho natural en calidad de seres sensibles. La ley natural está, así, íntimamente vinculada a nuestra condición de cuerpos sensibles y mortales. En tanto que cuerpos sensibles, vulnerables y mortales no queremos sufrir y no debemos hacer sufrir a otros.

Claro que Rousseau, como ilustrado, no podía permitir que la moralidad se desarrollara libremente a partir de las pasiones, por muy naturales y bondadosas que fueran estas. En varios apartados de ambas obras se refiere a estas pasiones como un apoyo a la razón, aquello que impide que la razón nos convierta en monstruos<sup>347</sup> o como una fuerza o potencia que necesita para su buen desarrollo de la guía de la razón<sup>348</sup>. Y, por supuesto, requiere de la razón para que la moral humana pueda alcanzar niveles superiores de abstracción a principios generales<sup>349</sup>. La razón sigue siendo, por lo tanto, el motivo por el que pagamos el precio de la corrupción y la miseria, pero también la vía mediante la que dejar atrás las penurias de la sociedad mísera y de la civilización. Algunos han tratado de ver en Rousseau un autor primitivista, pero nada más lejos: Rousseau confía en que el perfeccionamiento de la sociedad y la cultura sepa llegar a un estado de comunión entre el hombre y la naturaleza, un estado reinado por la razón pero en el que tengan protagonismo los sentimientos morales. Esta carambola dialéctica promete una solución a la antítesis entre naturaleza y cultura y una promesa de progreso.

Tanto en Hume como Rousseau el cuerpo y la corporalidad juegan un papel central en las cuestiones morales. Todas las cuestiones que hemos visto hasta ahora tratan de conciliar sensibilidad, corporalidad y moralidad. La pregunta que tratan de responder es qué relación tiene el cuerpo con la racionalidad y con la moralidad. Y es curioso cómo ambos recurren a la piedad o a la compasión como primera conciencia moral innata y universal que satisfaga su búsqueda de un fundamento natural de la moralidad y de la sociedad acorde con los ideales políticos democráticos de la época<sup>350</sup>. Encontramos otros autores que desarrollaron teorías similares desde esta

---

<sup>346</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981, pp. 22-23.

<sup>347</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>348</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016, pp. 358, 363, 364.

<sup>349</sup> *Ibíd.*, p. 368.

<sup>350</sup> C. CANTERLA, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009, p. 155.

perspectiva de la filosofía moral del sentimiento durante la Ilustración: Shaftesbury, Hutcheson, Lamarck o el Marqués de Sade.

V. EL MATERIALISMO RADICAL DE SADE. Muy cercano a las posiciones vitalistas, Sade parte de un materialismo radical que defiende una noción de naturaleza como energía en movimiento constante, la cual se manifiesta en el cuerpo (atributo fundamental del ser humano) en forma de placer y dolor<sup>351</sup>. El cuerpo se convierte así en el templo de esta fuerza biológica a la vez productiva y destructiva. El autor critica profundamente las teorías morales que explican el mundo en términos de abstracciones, consensos universales, principios racionales, etc. y propone una moral que surge del choque de intereses y de la lucha vital por imponerse sobre el otro<sup>352</sup>. Para Sade el egoísmo es, por lo tanto, una tendencia natural sobre la que se desarrolla un cálculo de intereses cuyo fin es alcanzar un equilibrio igualitario de los placeres y sobre el que se construye finalmente la sociabilidad y la virtud. Así, la esencia de la humanidad es su más radical materialidad, su corporalidad, y no la subjetividad, la espiritualidad o la racionalidad, a las que Sade denosta como bases falsas y perniciosas de la humanidad<sup>353</sup>.

En *Filosofía en el tocador*<sup>354</sup> encontramos un alegato contra aquellos delitos que criminalizan la búsqueda del placer propio, como los delitos religiosos, el robo, la calumnia, el desacato, la inmoralidad, etc. El propósito de Sade es señalar cómo estos delitos son permitidos y protegidos para el disfrute privado de ciertas élites, mientras que se emplean para criminalizar a colectivos animalizados y somáticamente degradados, como las mujeres o los negros. Esta criminalización y degradación somática se lleva a cabo mediante un proceso de animalización. De una forma muy provocadora, Sade reproduce en *Justina* el discurso racionalista ilustrado que degrada a la mujer en base a su biología, describiéndola como “tan diferente del hombre como puede serlo éste del mono”, un ser sobre el que no estaba claro si “tenía derecho a reclamar el título de criatura humana, y si razonablemente podían concedérselo”<sup>355</sup>. Pero para Sade la verdadera racionalidad no es considerar animales a ciertos seres humanos, sino afirmar y defender la animalidad de toda la humanidad<sup>356</sup>. Sade por lo tanto está señalando una

187

---

<sup>351</sup> *Ibíd.*, p. 177.

<sup>352</sup> *Ídem.*

<sup>353</sup> *Ídem.*

<sup>354</sup> M. SADE. *Filosofía en el tocador*, Tusquets, Barcelona, 2009.

<sup>355</sup> M. SADE. *Justina o los infortunios de la virtud*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 265.

<sup>356</sup> M. SADE. *Filosofía en el tocador*, Tusquets, Barcelona, 2009, pp. 194-195.



desigualdad en la hipócrita moral social del siglo XVIII. Su convencimiento es que si la sociedad dejara al descubierto completamente las lógicas de la naturaleza, sin principios ni leyes que traten de reprimirlas, se crearía al menos una igualdad de condiciones en la que se podría librar una lucha justa por el triunfo del más fuerte y la búsqueda del placer<sup>357</sup>.

Sade también reflexiona sobre el concepto de *compasión* en *Justina*. No rechaza esta noción moral, pero sí que señala que cualquier compasión es falsa si no existe una situación de igualdad entre los agentes. La condición elemental de la compasión es la igualdad. Así, mientras exista una relación de sometimiento o de superioridad, la compasión es imposible: “si mi superioridad me hace estar siempre por encima de él, no necesito su conmiseración ni tengo por qué hacer ningún sacrificio por obtenerla. (...) Ese individuo, tan inferior a mí y carente de cualquier relación conmigo nunca podrá provocarme ningún sentimiento”<sup>358</sup>.

De este modo, Sade defiende un materialismo radical asentado en la corporalidad, sin por ello renunciar a la racionalidad, pero sí denunciando que la falsedad de la pretendida racionalidad ilustrada: “Es inaudito el abismo de absurdos a los que uno se lanza cuando para razonar se abandona la antorcha de la razón”<sup>359</sup>. La hiperracionalidad instrumental enarbolada como bandera por los moralistas acaba convirtiéndose en la pesadilla de la razón, en una irracionalidad nihilista monstruosa. Se trata, pues, de una crítica ilustrada a la razón ilustrada y la más antigua denuncia de las lógicas biopolíticas decimonónicas, que se ocultaban detrás de la moral social.

Hasta aquí una Ilustración crítica con la razón ilustrada imperante en los siglos XVIII y XIX, una razón autodivinizada, que desprecia la dimensión activa de la corporalidad y las pasiones, reducida en la mayoría de casos a la razón demostrativa y que, bajo su pretensión de lograr la objetividad deductiva, ha terminado en tristes ocasiones en absurdos delirios y en el fin de toda reflexión. La denuncia de la hiperracionalización, la búsqueda de bases naturales de la moral, el rechazo de los principios abstractos como puntos de partida de la moral y la demanda de los sentimientos morales son elementos fundamentales para el desarrollo de los primeros movimientos animalistas y de la ética animal.

---

<sup>357</sup> C. CANTERLA, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009, p. 177.

<sup>358</sup> M. SADE. *Justina o los infortunios de la virtud*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 263-264.

<sup>359</sup> M. SADE. *Filosofía en el tocador*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 189.

VI. EL PAPEL DE LA CORPORALIDAD Y LA COMPASIÓN EN LA ÉTICA ANIMAL. Una forma de acercarse a la comprensión del papel que tuvo la compasión en el desarrollo de la ética animal es a partir del estudio de la historia de los primeros movimientos sociales que denunciaban la crueldad contra los animales. Una de las más conocidas formas de denuncia moderna contra el maltrato animal fue el movimiento antivivisección inglés. La mayoría de sociedades antivivisección se formaron a partir de 1875, cuando se constató el inmovilismo de la RSPCA (Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals) respecto a esta cuestión. El caso y la polémica de la vivisección era un caso difícil de criticar por parte de la RSCPA, ya que la llevaba a cabo gente respetable y educada, ilustrados y científicos que abrían animales en canal por el bien del progreso<sup>360</sup>. Así, la percepción social de la vivisección dentro de los movimientos animalistas no era tan clara ni se llegó a denostar directamente. Eso les bastó para convertirse en la diana de ataques y críticas por parte del movimiento antivivisección, que señaló el discurso hipócrita de la RSPCA, que consideraba reprimibles unas crueldades y otras no, según quiénes las ejecutaran<sup>361</sup>. Los integrantes de este movimiento de denuncia descartaron rápidamente la lucha legal y se centraron en la lucha social. El rasgo que los diferenció su estrategia de la de la RSPCA, además de su abandono de la lucha legal, fue el recurso a la emociones. Desde los movimientos de antivivisección se hizo hincapié en las emociones y tenían una comprensión diferente de crueldad, una más ligada a la conmiseración y los sentimientos<sup>362</sup>.

En cuanto a la pervivencia de la corporalidad en la ética animal, el concepto clave en este caso es la sintiencia, comprendida en un primer momento como la capacidad de sentir placer y dolor, y más extensamente como la capacidad de tener experiencias positivas y negativas. En este sentido, los planteamientos empiristas de Hume de 1751 respecto a la moral fueron fundamentales para comenzar a considerar esta capacidad como un elemento clave en la consideración moral y para el desarrollo de los planteamientos de Jeremy Bentham, filósofo del siglo XVIII ampliamente citado en el marco de la ética animal utilitarista. Bentham publicó en 1781 su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, donde expone su teoría moral utilitarista y concluye con su famosa cita: “The

---

<sup>360</sup> H. RITVO. *The Animal Estate. The English and Other Creatures in the Victorian Age*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, pp. 157-158.

<sup>361</sup> *Ibíd.*, pp. 160-161.

<sup>362</sup> *Ibíd.*, pp. 160-163.

question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?”<sup>363</sup>.

El sufrimiento y la capacidad de sentir ha sido desde entonces una piedra angular de los planteamientos y teorías de ética animal. Quizás la teoría, heredera de esta perspectiva utilitarista, más conocida sea la de Peter Singer<sup>364</sup>. La crítica de Singer al antropocentrismo se basa en la constatación de que animales humanos y no humanos tienen la capacidad de sufrir y disfrutar. De esta capacidad se deriva que tienen preferencia por no sufrir, lo que debe ser reconocido moralmente. Como nos muestra Oscar Horta en *El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos*<sup>365</sup> (2009), existen otras perspectivas teóricas desde las que se aborda la crítica al antropocentrismo y el especismo más allá del utilitarismo, como la ética de los derechos, el contractualismo, la ética del cuidado, el igualitarismo, etc. Muchas de estas, como la ética deontológica de Regan o la teoría dolorista de Richard Ryder<sup>366</sup>, incluyen la capacidad de sufrir y disfrutar como elemento fundamental de la concesión de derechos.

Si la compasión, al igual que la piedad, es la capacidad de compartir el dolor del otro y si compartimos esta capacidad con los animales, entonces no debería haber ninguna barrera que impidiera que pudiéramos conectar con los animales no humanos con la compasión. Este es el planteamiento básico de los movimientos de defensa animal que emplean la compasión como herramienta teórica y práctica en sus planteamientos éticos, como la ética del cuidado. La ética del cuidado enfatiza desde la teoría feminista el papel de los sentimientos morales y critica, como lo hacían Hume, Rousseau o Sade, la desatención que han recibido estos desde los planteamientos racionalistas<sup>367</sup>. Así, la cuestión de la piedad o la compasión sigue estando vigente hoy en día en los debates éticos feministas y animalistas.

---

<sup>363</sup> J. BENTHAM. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, p. 309.

<sup>364</sup> P. SINGER. *Animal Liberation*. Harper Collins, Nueva York, 2002.

<sup>365</sup> O. HORTA. ‘El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos’. *Revista de Bioética y Derecho*, 16, 2009, pp. 36-39

<sup>366</sup> T. REGAN. *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 2004 y R. RYDER. *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Blackwell, Oxford, 1989.

<sup>367</sup> O. HORTA. ‘El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos’. *Revista de Bioética y Derecho*, 16, 2009, pp. 36-39.

A pesar de las críticas que las teorías éticas del cuidado han recibido por su contextualismo, dan en la tecla de un proceso fundamental para ampliar el horizonte de la consideración moral. Como bien explicaba Rousseau, la piedad es el sentimiento que nos permite abandonar un estado de solipsismo individualista y conectar con el otro y la vulnerabilidad compartida con este otro. Esta conexión es el fundamento sobre el que se cimenta la moral. Una ética animal que no contemple los sentimientos morales de piedad y compasión es una ética animal condenada a no superar el principal obstáculo que tienen los movimientos de defensa de los animales, esto es, que los animales no humanos dejen de ser considerados objetos o productos y comiencen a considerarse sujetos, con las implicaciones morales que esto conlleva.

VII. CONCLUSIÓN. En conclusión, a lo largo de este estudio se han mostrado diferentes elementos y nociones teóricas desarrolladas durante la Ilustración que se desmarcan del hiperracionalismo ilustrado para reivindicar una moralidad más extensa y abierta en la que los sentimientos y la corporalidad juegan un papel relevante. Herederas de estas ideas han sido, sin lugar a dudas, las teorías feministas de la ética del cuidado y la ética animal. La corporalidad y vulnerabilidad común entre las diferentes especies animales y los sentimientos morales de piedad y compasión que nos conectan con el resto de seres humanos han servido de bastión en las luchas antirracistas y feministas para acabar con los prejuicios racistas y sexistas, heredados de esta misma Ilustración. En el siglo XX y XXI el frente se ha dilatado y estas ideas desafían también la continuidad de la moralidad antropocentrista y especista, forzando a la ampliación del horizonte de consideración moral más allá de la propia especie.