

# El «enfoque de las capacidades» de Martha Nussbaum frente el problema de la ética animal

PABLO MARTÍNEZ BECERRA  
 Universidad de Playa Ancha (Chile)  
 pablo.martinez@upla.cl

## Resumen

En este artículo se estudia el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum como un intento de fundamentar la inclusión de los animales no humanos dentro de la dimensión *cívica* de los derechos. En esta perspectiva se pretende establecer ciertos «deberes directos de justicia» para los seres sentientes, poseedores de cierta complejidad, que el Estado debe cautelar y procurar como un mínimo exigido. Tras analizar esta propuesta, se desarrollan algunas de las críticas originadas por la «ética animal» defendida por Nussbaum, entre las que se cuentan las de Donaldson, Kymlicka, Smith, Cortina y Schlosberg.

**Palabra claves:** ética animal, enfoque de las capacidades, justicia, Nussbaum.

## *The «capabilities approach» Martha Nussbaum face the problem of animal ethics*

### Abstract

*This paper describes the capabilities approach Martha Nussbaum as an attempt to justify the inclusion of non-human animals within the civic rights dimension is studied. In this perspective is to establish certain «direct duties of justice» for sentient beings, possessors of some complexity, that the State must seek precautionary and as a minimum requirement. After analyzing this proposal, they develop some of the criticism caused by the «animal ethics» defended by Nussbaum, among which are counted Donaldson, Kymlicka, Smith, Cortina and Schlosberg.*

**Key words:** *Animal ethics, capability approach, justice, Nussbaum.*

---

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (España). Autor del libro *Nietzsche y el despliegue de la libertad* (2007) y co-editor de *La riqueza ética de las profesiones* (2010). Editor de la obra completa del filósofo chileno Jenaro Abasolo Navarrete junto a Francisco Cordero Morales.

Este trabajo es el resultado de una estancia posdoctoral en la Universidad de Valencia (Programa «Ética y Democracia»), durante los meses enero y febrero de 2015. Agradezco el trabajo tutorial y la notable ayuda del Dr. Juan Carlos Siurana Aparisi.

## Introducción

El tratamiento filosófico de la conducta ética que ha de establecer el hombre con el animal, se ha desarrollado, predominantemente, en dos perspectivas que se diferencian claramente, a saber: una que pone el acento en el cuidado y la compasión, y otra que intenta afirmar que los animales son sujetos de derecho.

Martha Nussbaum se adscribe a esta última visión, pero incorporando dos aspectos que dan singularidad a su perspectiva, por una parte, entiende la justicia dentro del horizonte liberal de los «mínimos políticos» y, por otra, transpone el «enfoque de las capacidades» —desarrollado en recíproca influencia con Amartya Sen— a la tarea de determinar, conforme a la justicia política, una lista única y entrecruzada de funcionamientos que no deberían faltar en un animal conforme a lo que es. Al plantear de esta forma el asunto, Nussbaum asume el «hecho» del liberalismo sin pretender plantear una ética animal para una sociedad no-liberal inexistente y, a su vez, determina una perspectiva diferenciadora para evaluar y prescribir el adecuado trato del hombre con el animal al distinguir los modos de «florecer» que poseen las especies.

Es evidente que el tema posee gran relevancia por el «enfoque *cívico*» que asume la filósofa norteamericana, porque permitiría integrar las exigencias políticas de las sociedades liberales, con cierto perfeccionismo moral no-metafísico con aspiración universalista. Sin duda, primero se ha de determinar la viabilidad argumentativa del enfoque de Nussbaum que pone a seres incapaces de pactar un contrato, dentro de la comunidad política (Carruthers, 1995). Concordemos o no con su propuesta de hacer de los animales fines en sí mismos y vinculados a una idea de justicia de modo directo, lo claro es que el trato animal no puede estar regulado por la pura compasión —que asegura sólo el cuidado de aquellos animales que conmueven la sensibilidad—, sino por una ley que resguarde mínimamente su vida. No hay que olvidar que la oportunidad de legislar en lo que se refiere a la conducta humana respecto del animal ha quedado reflejada —aunque, al entender de Nussbaum, de modo insuficiente por el carácter indirecto de los «derechos»—, en el código civil y penal de muchos países.

### 1. Del enfoque de las capacidades en general

#### 1.1. Pretensiones del enfoque de las capacidades

El enfoque de las capacidades pretende ser una «doctrina política» y, como tal, se encamina a determinar *parcialmente* «derechos específicamen-

te políticos». Por tanto, no procura establecer un *modus vivendi*, sino una «concepción normativa» que dé lugar al pluralismo y la libertad. De acuerdo con ello, el enfoque de las capacidades plantea una teoría de la justicia capaz de servir de base «para el derecho constitucional y las políticas públicas de una nación que aspire a la justicia social» (Nussbaum, 2012: 49).

Su origen se encuentra en la reflexión en torno al significado del «desarrollo» que deriva en una propuesta de evaluación alternativa a la medición de sus índices realizada a partir del PIB y, por tanto, se plantea desde el pensamiento económico. Se puede afirmar que uno de los aportes fundamentales de esta corriente de pensamiento es haber incorporado la filosofía moral a la economía del desarrollo. Esta filosofía moral integra y, a la vez, intenta superar, el concepto de justicia propio del contractualismo por considerarle limitante de la inclusividad y al del utilitarismo por no asegurar «el respeto al valor y la dignidad de cada individuo» (Ausín & Aramayo, 2008: 141).

Ciertamente, la propuesta de Nussbaum se pregunta qué significa «calidad de vida», pero desde una «teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana» (Nussbaum, 2007: 83) y, por lo tanto, desde una indagación acerca de la justicia social.

Ahora bien, enfocarse en la justicia política excluyendo la hegemonía de una doctrina comprensiva, no significa abstenerse de una «posición moral», ya que, al entender de Nussbaum, es ineludible para toda propuesta de justicia «basar sus principios políticos en unos valores definidos» (Nussbaum, 2007: 113). De hecho, el enfoque de Nussbaum a la hora de determinar lo justo para las personas, no renuncia a responder la pregunta, orientada por una clara evaluación ética, acerca de «qué es lo que hace que una sociedad sea mínimamente justa».

A su entender, un gobierno que adopte una idea de justicia conforme al enfoque de las capacidades en caso alguno «descuidara la autonomía», pues no se intenta prescribir, como veremos, modos concretos de acción, sino disposiciones mínimas para realizarlas. Esto, sin duda, para la filósofa norteamericana, implica determinar, una cierta «concepción del bien», pero en un «nivel tan alto de generalidad» que salvaguarda la libertad (Nussbaum, 1998: 61). En este sentido, y en contra de las críticas de ciertas corrientes liberales (libertarias), el universalismo de Nussbaum es respetuoso de la autonomía en cuanto «se dirige a asegurar que todos los seres humanos tengan los recursos y las condiciones necesarias para actuar» conforme a sus valoraciones. De esta forma, su propuesta sigue siendo congruente con cierto «liberalismo político». Cabe destacar que,

en consonancia con lo anterior, el enfoque es respetuoso de la multiculturalidad, pero entiende que es necesario mantener frente a ella la perspectiva crítica de la moralidad, pues, quiérase o no, «las tradiciones cometen injusticias» (Nussbaum, 2000b: 37).

## 1.2. Capacidades y funcionamientos

No se puede entender el «enfoque de las capacidades» sin tener en cuenta una definición, más o menos, precisa —como es obvio— de «capacidad» (*capability*), pero, además, de «funcionamiento».

Amartya Sen, creador e impulsor del enfoque de las capacidades, las define como «las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser» (Sen, 2000: 99). Pero, además, Nussbaum nos dice que son equivalentes a lo que Sen llama «libertades sustanciales» que vienen a ser «un conjunto de oportunidades (habitualmente interrelacionadas) para elegir y actuar» (Nussbaum, 2012: 40). Las capacidades son ciertos «poderes» (*dynameis*) entrecruzados que permiten elegir y optar entre las posibilidades que su mismo alcance y grado ofrecen a la persona (Conill, 2008).

Sin embargo, pese a que Nussbaum señala expresamente que sus «capacidades centrales no son virtudes» (*my central capabilities are not virtues*) (Nussbaum, 2000a: 124), cuesta no entenderlas como una suerte de disposiciones —aquellas que los griegos llamaban *diathesis*—, que no estando necesariamente arraigadas a facultades como sí parece entenderlas Aristóteles y siendo más bien un «conjunto de posibilidades» que se gestan relacionamente, *predisponen* positivamente a la acción en la misma medida en que son fértiles respecto a un campo de acción vital. Estos matices parecen distinguir a las capacidades de los simples hábitos y virtudes que constituyen el carácter.

En cierto modo, las capacidades se pueden entender como las circunstancias propicias en las que ciertas habilidades nos predisponen a lo que queremos. Las capacidades son una confluencia, en parte afortunada y en parte deliberada, de poderes para funcionar conforme a la vida que valoramos. Al decir de Sen, las capacidades son «las diversas combinaciones de funcionamientos que (una persona) puede conseguir» (Sen, 2000: 99). Las capacidades de una persona se ven reflejadas en los funcionamientos que son su sentido. A su vez, constituyen los logros efectivos que una persona puede alcanzar y que se expresan en las diversas actividades o «estados» que puede realizar libremente. El que a «uno le vaya bien», juzgando este «irle bien a uno» desde la propia valoración y conforme, por supuesto, a ciertos parámetros de lo que supone un vida «digna», se identifica con la capacidad de poder funcionar. Es decir, es posible determinar, según Nussbaum, universalmente, un mínimo de

capacidades y sus correlativos funcionamientos que definen una «buena vida humana». En palabras de Sen:

La capacidad es principalmente un reflejo de la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos. Enfoca directamente la libertad como tal, más que en los medios para alcanzar la libertad. Identifica las alternativas reales que se nos ofrecen. En este sentido, puede entenderse como un reflejo de la libertad sustantiva. En la medida en que los funcionamientos son constitutivos del bien-estar, la capacidad representa la libertad de una persona para alcanzar el bien-estar (Sen, 2010: 63).

Las capacidades permiten funcionamientos y estos van configurando la posibilidad del «florecimiento» (*flourishing*). Parece ser este florecer un elemento teleológico que permite dar mayor sustancia al sentido y orientación de las capacidades que es algo más que la simple elección racional (*rational choice*) de bienes de consumo (Marramao, 2009). Está claro que la justicia política debe velar por ciertos derechos sociales, como base de los civiles, pero, además, dentro del mínimo político queda incorporada la calidad de vida y el bienestar en sentido no utilitario (*Well-being*). Al conectar el desarrollo de las personas y de los pueblos con el florecimiento desde las capacidades, se vuelve insuficiente la preocupación exclusiva por la justicia distributiva, pues el centro es el logro de una vida que esté a la altura de la dignidad humana y que pueda ser valorada como merecedora de ser vivida.

Florecer significa la capacidad de transformar los distintos bienes en funcionamientos y la disposición de los mínimos para lograrlo es, para Nussbaum, un asunto «político». En este sentido, en la exigencia de respetar y velar por ciertos umbrales mínimos de capacidades se manifiesta, al entender Nussbaum, la tan anhelada síntesis entre lo «justo» y lo «bueno», entre justicia política y justicia social. Esto puede concretarse en la medida en que la exigencia del Estado no es promover funcionamientos, sino capacidades. De esta manera, se resguarda la libertad.

## **2. El enfoque de las capacidades en la configuración de una ética animal cívica**

El enfoque de Nussbaum que es, en principio, una perspectiva que se centra en el desarrollo de los pueblos y de la persona —«enfoque del desarrollo humano»—, extiende su aplicación a la ética animal. Nussbaum encuentra en el término «enfoque de las capacidad» una designación que, por su mayor extensión conceptual, resulta más adecuada para afrontar el desafío de ampliar la aplicación de su proyecto político.

Llama la atención que Nussbaum proponga una ética animal desde una teoría de la justicia que se fundamenta en la ética del desarrollo en clara conexión con la ética económica.

Sin embargo, es más llamativo y puede incluso parecer, en principio, raro que Nussbaum habiendo puesto a la *dignidad* de la «persona humana» como uno de los pilares de su propuesta de justicia, ocupe la misma noción de dignidad, ciertamente analógada, para hacer frente al problema de la relación «interespecies» hasta llegar a formular, desde ella, una dimensión cívica en la ética del trato animal.

En el proceso de elaboración de su ética animal, Nussbaum incluirá la necesidad de realizar una «teoría descriptiva de cada especie y de su forma de vida» (Nussbaum, 2012: 49), puesto que esta indagación no sólo nos permite determinar un referente para una teoría normativa de los animales humanos, sino, también, para los no humanos. Hay que añadir que al enfrentar el problema de la ética animal, la autora de *Las fronteras de la justicia* —en sus últimas publicaciones y según lo plantea ella misma—, toma una posición clara y la distingue de otras cuatro posibles que pueden conjugarse con su idea de crear capacidades más allá de los seres humanos. Considera que:

Las capacidades de todas las criaturas sensibles cuentan como fines en sí mismas y todos estos seres deberían adquirir un nivel mínimo de tales capacidades establecido por encima de determinados umbrales (Nussbaum, 2012: 49).

Al entender de la filósofa, la conducta respecto de los animales está ligada a la idea de «justicia social», en la medida en que estos poseen la capacidad «sensitiva», «conativa» y «agencia». Es decir, el animal siente dolor, tiene una dimensión desiderativa y, sostengamos al menos de modo provisional, ejerce acciones más allá de su propia utilidad y bienestar. Estas afirmaciones de Nussbaum, sin duda se derivan de una «teoría descriptiva de cada especie y de su forma de vida», ya que parece que no hay otra forma de establecer que estos rasgos pertenecen a los animales y, a su vez, de dar cuenta de cuáles son comunes a los seres humanos.

El punto crucial de su propuesta se manifiesta cuando, desmarcándose de Kant, Nussbaum amplía el concepto de «dignidad» atribuyéndola, en principio, a todos los seres que poseen el conato de florecer y cuando se decanta —siendo éste el momento más conclusivo de su argumentación— por concederla sólo a los seres dotados de cierto grado de sensibilidad y complejidad.

Los seres sensibles son, para ella, «sujetos de justicia y poseedores de una dignidad». Sin duda, ambas concesiones son polémicas y, en primera

instancia, nos interesa saber cómo plantea el asunto. Comencemos por determinar cómo considera la «*dignidad animal*».

## 2.1. Ampliación del concepto de «dignidad»

Para Nussbaum, la elaboración de su enfoque centrado en las capacidades, no supone restringir su fundamentación exclusivamente a ellas. Por este motivo, no debe asombrar que recurra al clásico referente ético de la «dignidad de la persona humana». Mas, sí es llamativo, al menos, que la «dignidad» pase a ser un elemento constitutivo del ser del animal.

Ahora bien, la dilucidación del concepto que Nussbaum maneja de dignidad, se enfrenta a una primera dificultad como es la de que ella misma la considera como «una noción intuitiva que no está ni mucho menos clara» (Nussbaum, 2012: 40) y que, además, no se entiende por sí misma, sino en interconexión con otros conceptos emparentados como, por ejemplo, el de «respeto». Una parte de la tarea de dar contenido a la noción es emprendida por Nussbaum, pero otra parte la deja en manos de la abierta reflexión de los interesados.

El problema de la dignidad se centra en dar cuenta de los parámetros que permiten determinar «en qué consiste una *vida digna*» y, justamente, en este momento se conecta el concepto con las capacidades.

Para que una vida sea considerada acorde a la dignidad es necesario que ese ser vivo desarrolle sus capacidades básicas y éstas están unidas a la capacidad de ser *agente* conforme al alcance propio de cada especie. Además, estableciendo un contraste radical, Nussbaum afirma que no poseen dignidad, porque no tienen el estatuto de agentes, las personas que se encuentran en «estado vegetal permanente» y las «anencefálicas», porque, en último término, les está vedado florecer conforme a lo que son. Ciertamente, no se trata de excluir a ciertos seres humanos sin más, dado que ella considera que «tendría que ser todo un grupo de capacidades y lo bastante relevantes como para suponer la muerte de cualquier cosa que se parezca a una forma de vida característicamente humana» (Nussbaum, 2007: 26).

Al entender de Nussbaum, «la dignidad no es un valor independiente de las capacidades, sino que los diversos principios políticos relacionados con las capacidades constituyen articulaciones (parciales) de la noción de una vida digna desde el punto de vista humano» (Nussbaum, 2012: 186). En otras palabras, donde hay capacidades puede haber, también, funcionamientos que se despliegan desde una propensión a florecer y, en esa misma medida, nos encontramos ahí con la «dignidad». Según Nussbaum, cada especie tiene un modo de florecer o vivir digno y sostiene, a su vez, que la exigencia mínima para que este florecer sea posible, no

sólo es constatable, sino además susceptible de tomar la forma propia de los principios políticos. En cada especie es posible advertir un *umbral para cada capacidad* que marca el modo de funcionar digno y auténtico conforme a su propia índole.

En el filosofar de Nussbaum, la dignidad se dice de muchas maneras tantas como seres sensibles y tendientes a florecer hay. Esta condición basta, a su entender, para afirmar el merecimiento de respeto y reverencia respecto de esos seres (Nussbaum, 2007).

Ahora bien, al entender de Nussbaum, respetar la dignidad animal no se deriva «de los deberes que tengamos para nosotros mismos», sino de que en *sí mismos* tienen el derecho de florecer. En otras palabras, «todos los animales tienen derecho a un mínimo nivel umbral de oportunidad para vivir una vida característica de su especie» (Nussbaum, 2012: 192). El respeto a la supuesta dignidad animal conlleva «que pueda decirse que esos seres tienen derechos y que los seres humanos tienen con respecto a ellos deberes directos de justicia, no sólo deberes indirectos ni tampoco deberes de benevolencia» (Cortina, 2009, 147). Entramos al segundo problema de cómo es posible que seres sin capacidad de pactar puedan ser destinatarios de los principios de justicia.

## 2.2. De los «deberes éticos» a los «deberes políticos» con los animales

El enfoque político de justicia, según Nussbaum, ha de extenderse a los entes que presenten «cualquier tipo de capacidad de acción (agencia) o de conación, acompañada de su condición de ser sensible». No se trata, entonces, de que aquel entienda o sea consciente de qué implica la justicia, sino simplemente de ser merecedor «del apoyo de las leyes y las instituciones» (Nussbaum, 2012: 110).

De la ampliación de la atribución de dignidad y por el lógico aumento de sus poseedores, es deseable, para Nussbaum, plantear principios políticos respecto de los cuales los animales sean sus sujetos primarios sin ser, necesariamente, participantes libres en los procesos que los estipulan. A su entender, «si partimos de la idea de que hay muchos tipos distintos de seres vivos dotados de dignidad y merecedores de respeto, existen poderosas razones para ensayar una teoría de este tipo» (Nussbaum, 2012: 37).

Una idea de justicia interespecie permite evitar en gran medida la «tragedia» que implica, para Nussbaum, que un organismo no llegue a florecer y, por lo mismo, no alcance a ser admirable (Ausín & Aramayo, 2008). Como ha hecho ver Adela Cortina, en las páginas en que desarrolla fuertes críticas a Nussbaum, el razonamiento utilizado por la filósofa

estadounidense aquí es similar al manejado por Hans Jonas en la elaboración del principio de responsabilidad, a saber: «si un organismo complejo es admirable, es bueno para él *persistir* y florecer tal como es, y quien es capaz de captar su valor, actúa de forma irresponsable si no lo cuida» (Cortina, 2009: 154). Al parecer, para la profesora de la Universidad de Chicago, el mejor cuidado es el que puede darse al amparo de la justicia política y sus exigencias.

Se añade a lo anterior que desde la «teoría descriptiva de cada especie y de su forma de vida», manejada por la autora, reparamos en que dota a los animales de ciertas aptitudes para la reciprocidad que refuerza la supuesta legitimidad de incluirlos en la comunidad política.

Nussbaum expone, como muestra Cortina, de manera sucinta la opinión de los contractualistas, que a estas alturas son sus adversarios, diciendo que sujetan la reciprocidad y la dignidad a la racionalidad. De esto se deriva que, en caso alguno, para ellos, existen obligaciones de justicia con los animales a no ser que estas sean derivadas e indirectas (Cortina, 2009).

Para la filósofa norteamericana, «la dignidad no se funda en ninguna propiedad de las personas, como por ejemplo la razón u otras habilidades específicas» (Nussbaum, 2007: 26), como, tampoco, los derechos. No obstante, podemos preguntarnos: ¿no es hacer descansar la dignidad en propiedades inherentes al animal y al hombre, afirmar que la poseen aquellos seres con capacidad expansiva del propio ser y con sensibilidad? Además, ¿no está haciendo depender la dignidad humana de la racionalidad?

Se puede sostener, respecto a la última pregunta, que Nussbaum, al modo de una medida morigeradora, entiende que la razón que caracteriza a la dignidad humana se identifica con una racionalidad que está en clara conexión con la animalidad y no abstraída de la misma. Mas, Nussbaum, al hacer este matiz, no parece renunciar a la razón como medida de la dignidad humana ni, tampoco, por tanto, a una habilidad específica.

Ahora bien, si las propiedades —de las personas o de los animales— no son las que determinan la dignidad, sino que aquello que lo hace es sólo el hecho de ser un ente sentiente complejo con aspiración a ser plenamente lo que es, ¿por qué dar tanta importancia a una «teoría descriptiva de cada especie y de su forma de vida» atenta las características propias de cada especie? Incluso, si dejamos de lado la racionalidad y nos enfocamos en la «sociabilidad» (Nussbaum, 2007: 167) —que para Nussbaum es común a hombres y animales— ya no como un poder dependiente del *logos*, sino como reflejo de las limitaciones y fragilidad corporal, ¿dejamos de fundar la dignidad en una característica específica?

Al parecer, podemos responder, tratando de hacer justicia a lo planteado por Nussbaum, que el sentido de la «teoría descriptiva de cada especie y de su forma de vida» no es alcanzar «diferencias específicas» desde un plano ontológico, sino contribuir a determinar, a partir de establecer la «diversidad de actividades y de objetivos de criaturas de múltiples clases», un listado de capacidades que sean representativas de cada especie y permita elaborar «normas de justicia “interespecies” que, aun siendo sutiles, resultan a la vez exigentes e implican derechos fundamentales para criaturas diversas» (Nussbaum, 2007: 323).

Parece ser que de la teoría descriptiva acerca de cada especie, se pretende alcanzar una «norma de la especie» como instancia de evaluación ética y como criterio para establecer los umbrales exigibles de una propuesta de ética animal conforme al enfoque de las capacidades.

### **3. Aperturas y cierres de las fronteras hacia *zoopolis*: algunos críticos de Nussbaum**

Entre las reacciones generadas por Nussbaum al elevar, a partir del enfoque de las capacidades, la categoría moral de los animales hasta el nivel político, se cuentan críticas dispares. Aquí expondremos, brevemente, algunas de ellas, a saber: 1) la que afirma que es inadecuada la discriminación que se deriva del concepto de «norma de la especie», 2) la que señala como improcedente la apreciación negativa de las posibilidades dadas al contractualismo para establecer una justicia interespecie, 3) la que intenta restituir la dignidad como atributo diferenciador del hombre y que, a la vez, revela la *decisión* arbitraria de limitar los deberes políticos a los seres sentientes contrariando los argumentos esgrimidos por la misma Nussbaum y, finalmente, 4) la que juzga como una restricción incongruente que el enfoque de las capacidades no se ocupe de la «justicia ecológica» como de la relación entre las «especies *mismas*» más allá de los individuos.

#### **3.1. El prejuicio de la «norma de la especie» y justicia interespecie: Donaldson y Kymlicka**

Al parecer de Donaldson y Kymlicka, el enfoque de las capacidades peca de homogeneizador, pues, se derivan de él exigencias que responden a las capacidades de aquellos individuos que se definen como «miembros típicos de su especie» (*typical members of their species*) (Donaldson & Kymlicka, 2011: 96). En otras palabras, los requerimientos particulares para la prosperidad de un individuo quedan desplazados por los intereses de un cierto «tipo» de individuos a partir de los cuales se trasla-

pa un común denominador de lo que «suelen» requerir para florecer. Se transforma en una cuestión de justicia que los miembros de la especie menos favorecidos y muchos de los cuales «no poseen las capacidades «normales» para su especie» (*normal, capacities for their species*), alcancen un umbral de capacidades previamente establecidas y que se han definido como relevantes para ella.

Según los autores, a la par de la anterior crítica, la versión de Nussbaum del enfoque de las capacidades no se hace cargo de la existencia de las «comunidades mixtas» (*mixed communities*) en que seres humanos y animales domésticos «deben encontrar una manera de vivir juntos en términos de justicia» (Donaldson & Kymlicka, 2011: 97). Ser miembro de una especie es una cosa, pertenecer a una comunidad de especies otra. Los animales silvestres, por ejemplo, un lobo, se ha de comunicar exclusivamente con sus símiles, en cambio un perro de compañía tendrá que «funcionar en una sociedad humano-animal mixta» (Donaldson & Kymlicka, 2011: 97). Los autores, estiman que Nussbaum le ha dado poca importancia al «contexto social» en que se despliegan las capacidades considerando sólo la importancia, indudable pero no única, de la pertenecía a la especie.

Otra objeción, que demuestra a la vez que el proyecto de los autores de *Zoopolis* es más radical y osado, se sustenta en la valoración que dan a la relación posible que puede haber entre individuos de la especie humana con los de otra especie animal. Para ellos, es probable que el vínculo que tenga un ser humano con un animal sea más importante para su florecimiento que el que establece con un miembro de su propia especie. De ninguna forma, para ellos, esta versión afectiva y comunicativa hacia los individuos de otras especies puede ser tomada como una frustración. Sin embargo, piensan Donaldson y Kymlicka, que la «norma de la especie» de Nussbaum, le daría un inmerecido cariz de «fracaso» cuando en realidad se trata de un asunto de «proclividad individual o de elección» (Donaldson & Kymlicka, 2011: 98). En el libro *Zoopolis*, ambos pensadores, consideran que no se deben patologizar conductas de individuos que prefieren interactuar con animales o incluso con ordenadores como ocurre con algunos superdotados. Un déficit de sociabilidad respecto de la misma especie puede ser perfectamente reemplazado, como efectivamente ocurre y ha ocurrido, por una interacción con otras especies.

Es más, los autores piensan que la separación entre mundo animal y humano es aprendida a través de una modalidad de socialización que enseña y prescribe la línea demarcadora entre ambos mundos. Señalan Donaldson y Kymlicka que «la investigación sobre los niños (humanos) destaca la forma en que naturalmente se ven a sí mismos como parte de

una sociedad compartida con los animales» (Donaldson & Kymlicka, 2011: 99).

Pese a lo dicho en *Zoopolis*, la «norma de la especie» es un elemento útil en el establecimiento de los umbrales de capacidades propios de cada especie, siempre y cuando se la entienda, como advierte Adela Cortina, como una evaluación ética y no como una simple descripción incapaz de fundar lo que debe ser. Es decir, se trata de *valorar* aquello que resulta imprescindible para que una vida alcance a ser floreciente. Justamente de esta forma la trata de entender la filósofa norteamericana:

debo decir que en mi teoría la idea de la naturaleza humana es pura y explícitamente *evaluativa*, y en particular *éticamente evaluativa*: entre los muchos aspectos que definen una forma de vida característicamente humana [o animal], seleccionamos algunos que parecen tan normativamente fundamentales que una vida que carezca de toda posibilidad de ejercitar alguno de ellos, en cualquier nivel, no es una vida plenamente humana [o animal], una vida acorde con la dignidad humana, por más que otros estén presentes (Nussbaum, 2007: 185-186).

### 3.2. Ciudadanía animal contractual: K. K. Smith

Nussbaum defiende una «ciudadanía animal», pero ésta no se establece en los márgenes de la capacidad para pactar un contrato, ni suponiéndola de ninguna forma, sino contando con la evaluación ética de la dignidad del florecimiento que estos seres sentientes poseen. Existen deberes de justicia respecto de los animales, pero estos, para ella, se derivan de la evaluación tutelada del hombre y no de una acción contractual.

Si ya es compleja la inclusión del animal no humano dentro del marco de justicia que ofrece una ética cívica desde el enfoque de las capacidades, más lo es cuando se la intenta generar apoyándose en la visión contractualista. Pese a ello, ese es el camino seguido por Kimberly K. Smith en *Governing Animals*.

Para ella, «la teoría política y la política práctica» incluye, con mayor o menor facilidad, a bebés y a aquellos individuos con trastornos mentales severos, sin que ninguno de ellos haya dado su consentimiento. A su entender, la inclusión se determina por el carácter significativo de las relaciones que se establecen efectivamente «con otros miembros de la sociedad» (Smith, 2012: 48). En el caso específico de las relaciones sociales de humanos con mascotas es palmaria, pues, para Smith, hay ya comunicación y obligaciones respecto de ellos. Por lo demás, según ella, la legislación norteamericana ha reflejado, en cierta manera, en su historia la dimensión contractual y de consenso entrecruzado en la penalización del

maltrato animal. Por lo mismo, la perspectiva que asume a «los animales como miembros del contrato social es coherente y tiene sentido en la mayoría de nuestras leyes, en nuestras prácticas sociales generalizadas, nuestras formas típicas de hablar acerca de los animales en el discurso público» (Smith, 2012: 49), etc.

En consecuencia, la concepción de Smith defiende que el contrato no se justifica en relación exclusiva con la protección de los derechos naturales y la autonomía humana, sino con el bienestar. Coincide con Nussbaum en que la justicia no puede desentenderse de la búsqueda del florecimiento de acuerdo a lo que cada ser es, pero su horizonte para lograrlo es el del contractualismo.

La exclusión del contrato social de los seres sin competencia comunicativa, se vincula, al entender de Smith, con el suponer que «la única finalidad del contrato social es la protección de la autonomía humana individual» (Smith, 2012: 51). Smith considera que el contrato social entre seres humanos se caracteriza por tener, corrientemente, un carácter hipotético en el que el consentimiento se realiza de modo tácito o implícito. Conforme a esto, no es, para ella, un problema que esta hipótesis o suposición de lo que todos los ciudadanos podrían querer, se transponga al plano del contrato mixto humano-animal. Más allá de que ciertas tendencias de la etología interpreten que los animales pueden «consentir», Smith afirma que se ha exagerado la imposibilidad de saber qué es lo que el animal «consentiría». Dice Smith:

¿Cómo podemos saber lo que un animal escogería o consentiría? Como he sugerido en la introducción, creo que la dificultad de responder a esta pregunta se ha exagerado. Podemos suponer que los animales estarían dispuestos a florecer en sus modos característicos, libre de sufrimiento innecesario (Smith, 2012: 55).

Hay que tener presente que su hipótesis acerca de qué consentirían los animales para configurar el marco legislativo, «se limita a los animales con los que tenemos relaciones sociales», como podrían ser las mascotas y ciertos animales de granja.

Ahora bien, Nussbaum no pretende configurar su marco de justicia hipotetizando lo que podría consentir la comunidad mixta hombre-animal. Al respecto expresa Nussbaum:

Parece obvio que las partes reales que suscriban un acuerdo de ese tipo solo pueden ser humanas y parece igualmente evidente que no deberíamos imaginarnos (ni siquiera hipotéticamente) con qué podrían los animales mostrarse “razonablemente” de acuerdo (Nussbaum, 2007: 382).

### 3.3. Dos caminos: restauración de fronteras o apertura a la ética ecológica. Cortina y Schlosberg

Como era de esperar, algunos autores a la hora de evaluar la propuesta de Nussbaum no sólo fijan su atención en las consecuencias de la ampliación de la justicia a los seres sentientes, sino en la atribución de dignidad —tesis restringida en cierto momento por Nussbaum—, a todo ser que pueda desplegarse en busca de su florecimiento. Es decir, el filosofar de Nussbaum no tarda en generar reflexiones que se enfocan en determinar la pertinencia o no de expandir el enfoque de las capacidades al ámbito de la «vida» en general, es decir, a cada organismo. Esto se debe a que todo indica que desde el interior de la propuesta de Nussbaum, no hay razones para que se limite la prolongación del enfoque hasta los animales sentientes, pese a que sea la propia filósofa quien se decante porque el límite de extensión se ha de definir en la capacidad de sufrir.

Desarrollando los propios argumentos de Nussbaum, parte de los que se han ocupado de sus propuestas, se preguntan por qué solo sería «injusto» frustrar los proyectos de vida de los seres que experimentan dolor y daño, si sus razonamientos se encaminaban, en varios pasajes de su obra, en una dirección más inclusiva.

Con las aprehensiones anteriores, Adela Cortina afirma que el discurso racional de la autora norteamericana conduce a la inclusión de todo ser vivo y le parece inapropiado que no asuma esas consecuencias, pero, a la vez, entiende que en este planteamiento hay un gran error al comienzo. En otras palabras, la barrera abierta por Nussbaum es, para Cortina, una extensión indebida de un error anterior como es el de omitir el verdadero sentido de la dignidad y haberse sumado arbitrariamente a un *pathocentrismo* utilitario cuando, desde el plano argumentativo, su perspectiva adhería a una forma de monismo desde el cual, en rigor, difícilmente se puede dejar de afirmar que «todas las capacidades cuentan». En otras palabras, la filósofa española considera que es arbitrario, respecto de la argumentación inicial de Nussbaum, entrar a *decidir* que sólo son los «animales sentientes» quienes merecen en justicia que sus capacidades sean cauteladas. Es decir, Cortina —quien desde su sistema defiende que sólo los seres humanos poseen dignidad y que los animales tan sólo valor—, piensa que si Nussbaum «entiende que todas las capacidades admirables y hermosas de los organismos, sean animales o vegetales, deberían inspirarnos respeto y obligarnos moralmente, con deberes directos de justicia, a protegerlas y potenciarlas», poner un umbral divisorio en la capacidad de sufrir es contrario a la lógica de sus argumentos (Cortina,

2009: 159). Significa, además, adscribirse a un utilitarismo que ella misma cree haber superado desde el pensamiento de Kant y Aristóteles.

En resumen, para Cortina, el enfoque de las capacidades bajo esta versión pierde valor como alternativa para configurar una ética animal, tanto por dar una extensión impropia a la idea de dignidad como por la incongruencia final de trazar el límite entre los seres que merecen que se les aseguren sus capacidades y los que no, apelando al utilitarismo. Adela Cortina, considera que Nussbaum, en última instancia, *opta* caprichosamente porque el centro de la justicia no sea el ver florecer las capacidades de un ser orgánico, sino el no hacerle sufrir.

Por su parte, David Schlosberg, concordaría con Cortina en que la estructura argumentativa del enfoque de Nussbaum exige que la justicia se preocupe de procurar las capacidades mínimas a todos los seres vivos. Mas, ambos se sitúan en puntos antitéticos cuando se trata de poner las fronteras debidas a la dignidad y de determinar los sujetos de la justicia.

Si nos fijamos bien, Schlosberg no tiene aprehensión alguna con la extensión de la dignidad a toda criatura que presente una tendencia a florecer, pero sí crítica, al igual que Cortina, que su enfoque no dé a sus propios razonamiento todo el alcance que entraña y lo recorte considerando, ambigua y contradictoriamente, la capacidad de sentir como el límite desde donde ha de partir la preocupación por la justicia (Schlosberg, 2007).

Schlosberg piensa que el enfoque es adecuado y propicio para su afán de fundar una «justicia ecológica» (Schlosberg, 2007: 145). Pero, le critica no sólo que el «sujeto de interés» de la filósofa sea el ser sentiente y deje de lado a los diversos seres, sino que el sujeto de justicia sea exclusivamente el «individuo vivo» excluyendo a las «especies» mismas (Schlosberg, 2007: 147).

Es manifiesto que esta última crítica ya no es una objeción que se derive como una consecuencia lógica de la argumentación de Nussbaum, es decir, no es una derivación necesaria del enfoque. Dicho de otro modo, pedir una justicia interespecie basada en la supuesta dignidad y el carácter de fin en sí mismo de los organismos, no conlleva pedir justicia entre las especies mismas, sino entre los individuos que la componen.

Nos parece que Nussbaum, al centrarse en los individuos, puede estar manifestando, como señala Schlosberg, el individualismo propio de la concepción liberal de los derechos, pero, también, es probable que desde su neoaristotelismo esté pensando en que «nada universal es un ser» (*Met.*, 1087a) y que «ningún universal es sustancia» (*Met.*, 1053b). Incluso si estuviese contando con la noción de «especie biológica» —con la que se pretende avanzar más allá de la metafísica y conseguir un desmarque del nominalismo y el convencionalismo—, creemos que alguien afín a

Aristóteles como lo es ella, no entenderá que con dicho concepto se han disuelto todas las aporías que acarrea el uso de las «nociones generales» para designar la realidad.

Por su parte, Schlosberg considera que establecer deberes de justicia respecto de las especies, forma parte del modo en que el funcionamiento del sistema puede ser preservado. Sin esta acción a nivel de las relaciones que configuran el sistema ecológico, difícilmente se puede hacer posible el florecimiento de los individuos. Schlosberg pone el ejemplo de la depredación, ésta desde la perspectiva de la individualidad de un animal en cautiverio puede encontrar formas de sustitución sin mayores consecuencias, pero cuando la depredación se considera desde la perspectiva de las interacciones de un individuo con otros de su especie y de esta especie con otras, tiene un sentido que le trasciende, ya que, en este caso, «la depredación no apoya sólo al animal individual, sino también el florecimiento de un sistema más grande» (Schlosberg, 2007: 148).

Ahora bien, el enfoque de las capacidades aplicado a los animales, para Schlosberg, solo puede configurar, con claridad y sin sesgos, las diversas listas de capacidades, si tiene como referente una justicia ecológica. De no tener en vista el sistema ecológico es fácil condenar acciones considerando tan solo la «aversión y el malestar de algunos seres humanos» (Schlosberg, 2007: 152) sin tener en cuenta el equilibrio entre el fomento de las capacidades de uno y otro.

#### REFERENCIAS

- Ausín, T. & Aramayo, R. (2008). *Interdependencia: Del bienestar a la dignidad*. Madrid/México: Plaza y Valdés.
- Carruthers, P. (1995). *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conill, J. (2008): La entraña ética de la economía desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen. En A. Domingo & F. Lisón (Eds.), *Ética, ciudadanía y desarrollo* (pp. 211-225). Valencia: Patronat Sud-Nord. Solidaritat i Cultura de la Fundació General de la Universitat de València-Publicacions de la Universitat de València.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Marramao, G. (2009). *Tras Babel: Identidad pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Nussbaum, M. (1998). Capacidades humanas y justicia social. En J. Riechmann (Coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad* (pp. 43-104). Madrid: La Catarata.

- Nussbaum, M. (2000a). Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan. *Ethics*, 111(1), 102–140.
- Nussbaum, M. (2000b). La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales. En M. Giusti (Ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (pp. 37–52). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Schlosberg, D. (2007). *Defining Environmental Justice. Theories, Movements, and Nature*. New York: Oxford University Press.
- Schlosberg, D. (2007). *Justice. Theories, Movements, and Nature*. New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo como libertad*. Barcelona, Planeta.
- Sen, A. (2010). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Smith, K. K. (2012). *Governing Animals. Animal Welfare and the Liberal State*. New York: Oxford University Press.

**Sumario:** Introducción; 1. Del enfoque de las capacidades en general; 1.1. Pretensiones del enfoque de las capacidades; 1.2. Capacidades y funcionamientos; 2. El enfoque de las capacidades en la configuración de una ética animal cívica; 2.1. Ampliación del concepto de «dignidad»; 2.2. De los «deberes éticos» a los «deberes políticos» con lo animales; 3. Aperturas y cierres de las fronteras hacia *zooopolis*: algunos críticos de Nussbaum; 3.1. El prejuicio de la «norma de la especie» y justicia interespecie: Donaldson y Kymlicka; 3.2. Ciudadanía animal contractual: K. K. Smith; 3.3. Dos caminos: restauración de fronteras o apertura a la ética ecológica. Cortina y Schlosberg; Referencias.