

MARTHA NUSSBAUM. *THE CAPABILITY APPROACH*: LAS EMOCIONES ÉTICAS Y LA JUSTICIA PARA ANIMALES NO HUMANOS

Elisa GOYENECHEA, Universidad Católica Argentina
elisagoyenechea@uca.edu.ar | ORCID: 0000-0003-0219-8957

Data recepció: 25/04/2023 | Data acceptació: 22/06/2023

Resumen: Examinamos el enfoque de las capacidades (CA) de Martha Nussbaum como una teoría de justicia y explicitamos las condiciones de una vida *florecente*.¹ La tesis que guía nuestro trabajo es que el alcance cognitivo de la afectividad, un tema caro a Nussbaum, le permitió teorizar allende las éticas prevaletientes centradas en el hombre. Las «emociones éticas» habilitan el desplazamiento del CA y el reconocimiento de derechos en animales no humanos. El asombro, la compasión y la ira proactiva² (*Transition-Anger*),³ fundan una idea rudimentaria de justicia para los animales no humanos basada en el CA. | Palabras clave: Nussbaum, capacidades, vida floreciente, justicia, animales.

MARTHA NUSSBAUM. *THE CAPABILITY APPROACH*: LES EMOCIONS ÈTIQUES I LA JUSTÍCIA PER A ANIMALS NO HUMANS

Resum: Examinem l'enfocament de les capacitats (CA) de Martha Nussbaum com a teoria de justícia i explicitem les condicions d'una vida florent. La tesi que guia el nostre treball és que l'abast cognitiu de l'afectivitat, un tema car a Nussbaum, li va permetre teoritzar més enllà de les ètiques prevalents centrades en l'home. Les «emocions ètiques» habiliten el desplaçament del CA i el reconeixement de drets en animals no humans. La sorpresa, la compassió i la ira proactiva (*Transition-Anger*) funden una idea rudimentària de justícia per als animals no humans basada en el CA. | Paraules clau: Nussbaum, capacitats, vida florent, justícia, animals.

- 1 Nussbaum 2000. Todas las traducciones de las obras de Nussbaum son nuestras, salvo la de V. Altamirano referida en la nota siguiente.
- 2 Reconocemos las limitaciones de la traducción de este término, pero no hemos dado con una mejor. En la edición de Fondo de Cultura Económica de *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, Víctor Altamirano traduce literalmente «ira de transición» (Nussbaum 2018: 68).
- 3 Nussbaum 2023.

MARTHA NUSSBAUM. THE CAPABILITY APPROACH: ETHICAL EMOTIONS AND JUSTICE FOR NON-HUMAN ANIMALS

Abstract: We examine Martha Nussbaum's Capability Approach (CA) as a theory of justice and make explicit the conditions for a flourishing life. The thesis that guides the work is that the cognitive scope of affectivity, a subject dear to Nussbaum, allowed her to theorize beyond the predominant ethics centered on men. «Ethical emotions» enable the shift of CA and the recognition of rights in non-human animals. Wonder, Compassion and *Transition-Anger* found a rudimentary idea of justice for non-human animals based on CA. | **Keywords:** Nussbaum, capabilities, flourishing life, justice, animals.

1. INTRODUCCIÓN: M. NUSSBAUM Y LAS CAPACIDADES

El enfoque de las capacidades [*The Capabilities Approach*] es un marco teórico fundado en tres afirmaciones normativas: primero, el postulado de la dignidad inalienable de los humanos; segundo, la defensa de la libertad para lograr el bienestar (la vida buena); tercero, dicho bien-estar debe entenderse en términos de capacidades y funciones humanas.⁴ Las capacidades son, en sentido amplio, libertades, poderes, funciones y acciones que los animales humanos (y, potencialmente, los no humanos) pueden realizar para desarrollar una vida plena: su oportunidad de estar bien alimentados, formar una familia o socializar, educarse, moverse en un hábitat digno o no sufrir daño innecesario.

En el marco del pensamiento filosófico, el enfoque de las capacidades ha sido la punta de lanza para el desarrollo de varias teorías conceptuales y normativas de diversos órdenes, tanto en filosofía política como en las ramificaciones de la ética. Ha sido un verdadero catalizador de investigación en la ética de la salud pública;⁵ la ética ambiental⁶ y la justicia climática;⁷ y en la filosofía de la educación.⁸ Por último, ha promovido la expansión de los límites de las éticas antropocéntricas y la creación del marco jurídico que contempla los derechos de animales no humanos.⁹

4 Robeyns y Byskov 2021.

5 Anand 2005.

6 Holland 2008; Ballet, Koffi y Pelenc 2013.

7 Posner y Weisbach 2013; Colmenarejo 2012.

8 Castro Cuéllar, Cruz Burguete y Ruiz-Montoya 2009.

9 Sunstein y Nussbaum 2005; Nussbaum 2006, 2023; Sunstein 2002; Momand 2016; Shaw 2018; Ilea 2008.

Le debemos al economista y filósofo indio Amartya Sen la primera formulación del enfoque de las capacidades, que desarrolló en sus publicaciones entre 1980 y 1990. Sus ideas han enriquecido la comprensión pre-*valiente* de lo que se entiende por *desarrollo humano*, pues aportan una alternativa más amplia y humana a las métricas estrictamente económicas, como el crecimiento del PBI *per cápita*. Los modelos tradicionales carecen de una noción de qué actividades somos capaces de emprender (*doing*) y el tipo de personas que somos capaces de ser (*being*). Sen llama a esta nueva categoría *capacidades* y define la vida como un *set* de modos de «ser y obrar/hacer [*doings and beings*]»¹⁰ posibles de desarrollo. La libertad real significa que uno dispone de los recursos, las *chances* y la determinación necesarios para lograr ese *hacer/obrar o ser*, si así lo elige.¹¹ En sus términos, *pobreza* se entiende como la privación de la capacidad de vivir una buena vida, y *desarrollo* se entiende como la promoción y expansión de capacidades. *Pobreza*, en consecuencia, alude a la privación de capacidades básicas y no solamente a una renta magra. Dicha privación puede darse «en una mortalidad prematura, un grado significativo de desnutrición [...], [o en] un nivel elevado de analfabetismo».¹² No se calibra solamente en función de ingresos; pobreza es lo que impide que las personas sean o logren todo lo que tienen por valioso y preferible. Los útiles, los bienes de consumo o la riqueza no proveen una medida apropiada para ponderar rectamente el bienestar referido, porque solo brindan información limitada o indirecta sobre cuán *buena* es la vida.¹³ El *CA* se enfoca directamente en la calidad de vida que los individuos son realmente capaces de lograr. Tal bien-estar se analiza en términos de los conceptos básicos de *funcionamiento* y *capacidad*, que, sin ser sinónimos, se reclaman mutuamente.¹⁴

Tras el enunciado inicial de Sen (Premio Nobel de Economía en 1998), fue Martha Nussbaum quien formuló una versión influyente de la teoría de la justicia basada en las capacidades. A partir de la exigencia indeclinable de la dignidad humana, propone derivar una lista de capacidades centrales para ser incorporadas en las constituciones, de modo que, eventualmen-

10 Sen 1995: 40-43.

11 Sen 1993: 30-31.

12 Giménez Mercado 2016: 110.

13 Identificar el valor de un recurso (una bicicleta) depende de si este le permite a la persona activar un funcionamiento (lograr desplazarse) y no simplemente si su mera posesión genera felicidad (Urquijo Angarita 2014).

14 Sen 1979: 217-220.

te, un umbral mínimo de justicia tenga un alcance planetario. Tributaria de John Rawls, cree que es posible alcanzar «un consenso superpuesto o traslapado [*overlapping consensus*]»¹⁵ sobre cuáles son esas capacidades básicas de vida auténticamente humana, en el que coincidirían las variadas e inconciliables doctrinas comprensivas de bien o las confesiones de fe.¹⁶ Por último, define el enfoque de las capacidades como «una forma de liberalismo político».¹⁷ En todo caso, Sen y Nussbaum inauguraron un campo teórico con valiosas posibilidades prácticas, desarrollado por un número creciente de académicos en humanidades y ciencias sociales. Sen ha declinado formular una lista canónica de capacidades, so pena de paternalismo e imposición universal de una concepción particular del buen vivir¹⁸ (por ejemplo, eurocéntrica y moderna). Formalmente, las define como la libertad real para lograr aquellos modos de ser y obrar que juzgamos valiosos. Dicha formulación de modos de ser y hacer/obrar, «que tenemos razones para valorar», se considera dentro de la literatura de las capacidades, como la definición apropiada, más amplia y compartida.¹⁹

Procederemos en el siguiente orden: En primer lugar (I) presentamos el contexto teórico y el alcance del enfoque de las capacidades. Luego (II), argumentamos que si bien Nussbaum funda su posición inicial en las concepciones estoica y kantiana de la dignidad humana, recurre a Aristóteles para expandirla a los animales no humanos, pues todas las formas de vida son admirables y valiosas por sí mismas.²⁰ Este reconocimiento genera obligación y podría sustentar una teoría de justicia que honre la diversidad de formas de vida. Tercero (III), examinamos el poder cognitivo de las tres emociones éticas. Las conclusiones (IV) recogen los resultados de nuestra investigación y destacan el vínculo entre emocionalidad, cognición y justicia.

15 Rawls 1996: 137. Según Migliore, el neologismo «traslapado» no es adecuado y se inclina por «superpuesto». En cualquier caso, define: «*Overlapped*: en parte igual en parte distinto, que coincide solamente en una parte» (Migliore 2002: 191).

16 Nussbaum 2011b: 75.

17 Nussbaum 2006: 338. La definición se aprecia en que las capacidades específicamente humanas y no negociables son: «The freedom of speech, the freedom of association, the freedom of conscience, political access and opportunity —all these are crucial elements of a society that protects cultural and religious pluralism. By placing them on the list we give them a central and non-negotiable place» (Nussbaum 2011b: 110).

18 Nussbaum 2023: 62-63.

19 Robeyns y Byskov 2021.

20 Nussbaum 2007a, 2023.

1.1. LAS CAPACIDADES. UN ENUNCIADO POSIBLE

En el apéndice de *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Nussbaum²¹ expone un listado tentativo no excluyente de capacidades, junto con una breve descripción de cada una. Justifica esta lista argumentando que cada una de estas capacidades es necesaria para que una vida humana «no esté tan empobrecida que no sea digna del valor de un ser humano».²² Las presenta como derechos morales mínimos de cada ser humano en la tierra y establece la lista en un nivel abstracto. La adaptación, implementación y las políticas públicas consecuentes se realizarían a nivel local, habida cuenta de las diferencias entre las comunidades. Como hemos dicho, confía en que esta lista puede derivarse de un consenso «superpuesto»²³ al estilo rawlsiano y enfatiza que su lista permanece siempre abierta para revisión. Transcribimos textualmente las 10 capacidades inicialmente pergeñadas para animales humanos:

1. Vida. Ser capaz de vivir hasta el final de una vida humana de duración normal y que [...] no se reduzca a que no valga la pena vivirla.
2. Salud corporal. Ser capaz de tener una buena vida que incluya (pero no se limita a) salud reproductiva, alimentación y vivienda.
3. Integridad corporal. Ser capaz de cambiar de ubicación libremente, además de tener soberanía sobre el propio cuerpo, lo que incluye estar seguro contra agresiones (por ejemplo, agresión sexual, abuso sexual infantil, violencia doméstica y la oportunidad de satisfacción sexual).
4. Sentidos, imaginación y pensamiento. Ser capaz de usar los sentidos para imaginar, pensar y razonar de una manera verdaderamente humana, informado por una educación adecuada. Además, la capacidad de producir obras autoexpresivas y de participar en rituales religiosos sin temor a [...] persecución política. La capacidad de tener experiencias placenteras y evitar el dolor innecesario. Por último, la capacidad de buscar el sentido de la vida.

21 Nussbaum 2000: 70-77.

22 Nussbaum 2000: 72.

23 Migliore 2002: 113-207.

5. Emociones. Ser capaz de tener apegos a cosas fuera de nosotros mismos; esto incluye ser capaz de amar a los demás, afligirse por la pérdida de seres queridos y enojarse cuando esté justificado.

6. Razón práctica. Ser capaz de formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre él.

7. Afiliación.

7.a. Ser capaz de vivir con otros y mostrar preocupación por ellos, empatizar con (y mostrar compasión por) otros y la capacidad de justicia y amistad. Las instituciones ayudan a desarrollar y proteger las formas de afiliación.

7.b. Ser capaz de tener respeto propio y no ser humillado por otros, es decir, ser tratado con dignidad e igual valor. Esto implica [...] protecciones contra la discriminación por motivos de raza, género, sexualidad, religión, casta, etnia y nacionalidad. En el trabajo, esto significa fomentar relaciones de reconocimiento mutuo.

8. Otras especies. Ser capaz de preocuparse y de vivir con otros animales, plantas y el ambiente en general.

9. Jugar. Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. Control sobre el entorno propio.

10.a. Político. Ser capaz de participar efectivamente en la vida política, lo que incluye tener derecho a la libertad de expresión y asociación.

10.b. Material. Ser capaz de poseer una propiedad, no solo formalmente, sino materialmente (es decir, como una oportunidad real). Además, tener la capacidad de buscar empleo en igualdad de condiciones que los demás y la libertad de registro e incautación injustificados.²⁴

2. JUSTICIA, ÉTICA Y POLÍTICA

2.1. VIDA FLORECIENTE Y *EUDAIMONÍA*. ARISTÓTELES Y LA ESCUELA ESTOICA

El enfoque de capacidades presta atención al despliegue de poderes y tendencias, en principio, específicamente humanos. La posibilidad de una

24 Nussbaum 2000: 77-80.

vida *florecente* depende de una discusión en torno a lo justo y preferible, y el enfoque de las capacidades es una propuesta política,²⁵ pues solo un Estado justo establece el espacio propicio para dicho despliegue. Aristóteles valoraba una concepción preferible del florecimiento humano. Solo un régimen mixto²⁶ aseguraba las condiciones para escoger y vivir una vida buena²⁷ asociada a la formación del carácter. El régimen medio establecía medida en la propiedad, en desmedro de la abundancia *híbrida*. Dicha medida se replicaba en la recta ponderación del medio justo (o apropiado) en afecciones y emociones. En los términos de Nussbaum, no se trata solo de asignación de «recursos [*commodities*]», sino de «crear el contexto en el que una persona pueda vivir bien [...], elegir una vida floreciente».²⁸ En deuda con Aristóteles, argumenta que los deseos (es decir, la justificación del enfoque de las capacidades) no pueden ser de cualquier índole, sino «deseos informados [*informed desires*]»²⁹ que contribuyen a vivir bien.³⁰

25 Nussbaum 2023: 70-79.

26 Aristóteles 2005: L. IV. Sobre los límites de la apropiación que hace Nussbaum del régimen mixto de Aristóteles, puede consultarse el estudio crítico de Manuel Knoll 2014. Sobre los beneficios del régimen mixto, puede consultarse Rus Rufino 2021. Subrayando la libertad en desmedro de cierto paternalismo inevitable que gravita en su postura, Nussbaum valora la performance de la *politeia* aristotélica en estos términos: «La concepción [...] no apunta directamente a producir personas que funcionen de cierta manera. Su objetivo, en cambio, es producir personas que sean capaces de funcionar de esta manera; que tienen tanto la formación como los recursos para funcionar, si así lo desean. La elección en sí se deja a ellos. Y una de las capacidades que el gobierno aristotélico promueve más centralmente es la capacidad de elegir; de hacer todas estas funciones de acuerdo con la propia razón práctica [...]. El gobierno apunta a las capacidades, y deja el resto a los ciudadanos» (citado en Crocker 1995: 160).

27 Nussbaum sostiene que Aristóteles emplea los vocablos feliz (*eudaimōn*) y floreciente (*makarios*) de modo intercambiable. Es decir, vida *eudaimónica* o feliz y vida floreciente (*makarios*) son sinónimos. Nussbaum emplea normalmente «floreciente». Cf. Nussbaum 1988: 147. Advuértase que la profesora de Chicago ya emplea los términos *flourish* y *flourishing* en su tesis doctoral (Nussbaum 1978: 79), veintidós años antes de su propia formulación del *Capability Approach* (Nussbaum 2000). Para una sucinta autobiografía intelectual y referencia a sus obras principales, recomendamos la entrevista de Lucca Scarantino (actual presidente de FISP) a Martha Nussbaum, disponible en: <https://www.law.uchicago.edu/news/interview-martha-nussbaum-anger-disgust-and-love>.

28 Nussbaum 1988: 145 y 148.

29 Nussbaum 2000: 161.

30 Aristóteles emplea los términos *órexis* y *boulesis*, que podríamos traducir *deseo* y *deseo informado*, respectivamente. Véase Pearson 2012.

Por un lado, consigna sus pretensiones normativas diciendo: «Necesitamos una teoría normativa, preferentemente una teoría de la capacidad humana que incluya relatos de igualdad y libertad, y que provea la base normativa que el [mero] deseo falla en proporcionar de manera confiable». ³¹ Por otra parte, pone en evidencia su adhesión a las premisas del liberalismo político, cuando esclarece la formación de deseo informado en contrapunto con valores políticos occidentales, como los lazos ciudadanos, la educación, la igualdad, la libertad:

Promoviendo educación, igual respeto, la integridad de la persona [...] también estamos dando forma a los deseos [*shaping desires*]. Y los deseos formados bajo estas condiciones, es probable que estén más adecuadamente informados que aquellos formados bajo condiciones de aislamiento, analfabetismo, jerarquía y miedo. ³²

La profesora de Chicago halla en la *Ética a Nicómaco* una justificación inicial a la cuestión de las capacidades, pero lo interpreta empleando sus propias categorías. Puesto que somos seres finitos y vulnerables, ³³ carecemos del completo control de nuestras vidas y estamos a menudo a merced de «contingencias imprevistas [*chance y luck*]». ³⁴ Actualizamos nuestras capacidades y nos «esforzamos [*striving*]» ³⁵ para llevar una «vida floreciente [*flourishing life*]» ³⁶ genuinamente humana. Dicho esfuerzo o tendencia a mantenerse en el ser y actualizar potencias que conducen una vida feliz es interpretado en clave teleológica aristotélica y, luego, desplazado a los animales. Por un lado, los humanos son «creaturas teleológicas (dirigidas a fines [*end-directed*])», ³⁷ cuyas capacidades habilitan el efectivo «esfuerzo [*striving*]» por realizar el estilo de vida preferible. Los animales también son «sistemas teleológicos», ³⁸ y sus conductas instintivas —aunque pueden ser mecánicas e inmediatas— también son flexibles, pues pueden aprender. En todo caso, siempre son gobernadas por percepciones teleológicas. Este

31 Nussbaum 2000: 144.

32 Nussbaum 2000: 161.

33 Nussbaum 2000: 134.

34 Nussbaum 2001: 59, 319, 1-23.

35 Nussbaum 2001: 13, 14.

36 Nussbaum 2001: 13.

37 Nussbaum 2023: 217.

38 Nussbaum 2023: 71, 90.

gesto teórico, como veremos, le permitirá expandir el CA a otras formas de vida sentiente y exigir reconocimiento y obligación.³⁹

Nussbaum considera que solo con los estoicos aparece con claridad la idea de que todo ser humano, por el simple hecho de serlo, es incuestionablemente digno⁴⁰ y «la idea de dignidad humana [...] es la contribución principal del estoicismo al enfoque de las capacidades».⁴¹ Su valía es independiente de las contingencias de la fortuna, de lo contrario, «los bien nacidos [*well-born*] y saludables, serían más valiosos que los mal nacidos y hambrientos».⁴² Además, los estoicos fueron verdaderos reformistas sociales en educación. En contraste con el *ethos* del momento, extendieron su alcance a mujeres, esclavos y pobres.⁴³ En particular, la filósofa valora la noción de «impulso [*hormē*]», que los estoicos aportaron, pues creían que las categorías aristotélicas (deseo/*órexis*) no aprehendían con suficiente rigurosidad la tendencia innata de los seres vivos a «persistir en su ser [*to persist in their being*]».⁴⁴ Aun así, para los estoicos, los animales «no participan de la comunidad ética»,⁴⁵ es decir, no son creaturas en sociedad, con quienes pergeñar las formas de vida que tenemos por valiosas.

En suma, Martha Nussbaum prolonga los planteamientos clásicos de Aristóteles y argumenta que la mejor organización política conlleva una reflexión sobre lo que se considera el mayor bien para el humano. El CA es una teoría sobre la justicia, que descansa en el *ethos* de nuestro tiempo, pues define lo que hoy tenemos por *vida feliz*. Asume el ideal de la *eudaimonía* antigua, revisitando el *ergon* (la función) aristotélico bajo condiciones del segundo milenio. En este sentido, recupera la importancia del hábito (el *funcionamiento*) virtuoso y la elección de una vida preferible. Elude la exigencia de un fundamento metafísico como sostén definitivo o último de nuestros juicios de valor. Su propuesta, en cambio, reposa en un examen empírico y comparado de los diversos modos históricos de autocomprensión y autoevaluación de los humanos. Define su postura como «un esencialismo empírico fundado históricamente»,⁴⁶ que el lector atento no puede dejar de asociar a la teoría escocesa e ilustrada del «orden espon-

39 Nussbaum 2023.

40 Nussbaum 2002: 34.

41 Nussbaum 2002: 31-49.

42 Nussbaum 2002: 39.

43 Nussbaum 2002: 42.

44 Nussbaum 2000: 121.

45 Nussbaum 2007a: 329.

46 Nussbaum 1992: 208.

táneo».⁴⁷ Tributaria también de las escuelas helénicas, defiende la dignidad humana inviolable y propone la educación de la afectividad como elementos clave de una «vida floreciente».⁴⁸ Especial importancia le concede a las emociones para el discernimiento propio de la sabiduría práctica, pues ponen en evidencia el estado de apertura y la «receptividad/sensibilidad [*responsiveness*]»⁴⁹ del ser humano hacia lo que tenemos por valioso y digno de estima. Como argumentaremos en la sección IV, las emociones éticas son el elemento clave para desplazar el enfoque de las capacidades y la exigencia de justicia hacia los animales no humanos.

2.2. MÁS ALLÁ DE LA MORAL DEONTOLÓGICA Y LA JUSTICIA PROCEDIMENTAL. NUSSBAUM, KANT Y RAWLS

Nussbaum también le reconoce a Kant un aporte significativo al enfoque de las capacidades,⁵⁰ en especial su postulado de que los seres humanos son objeto de respeto incondicional y, por ende, siempre deben ser tratados como un fin y nunca solamente como un medio, como reza la segunda formulación de su Imperativo Categórico.⁵¹ Pero Kant no concibe que las criaturas carentes de autoconsciencia y (en su opinión) incapaces de reciprocidad moral⁵² puedan ser objeto de «obligación moral», como tampoco cree que tengan valor intrínseco, sino solo «derivado e instrumental».⁵³ De allí que, respecto a los animales no humanos, Kant no parezca ser de ayuda. Pero la dignidad y las capacidades van de la mano. Por ende, si es viable concebir matices de dignidad referidos a seres sentientes que puedan *flore-cer*, merece pensarse la controvertida aplicación del concepto de dignidad a los animales y la posibilidad de que estos puedan llegar a ser titulares de derechos en conformidad con sus capacidades.

47 Gallo 1987.

48 Nussbaum 2000: 69, 88, 297.

49 Nussbaum 2001: 80, 81.

50 Nussbaum 2000.

51 Kant 2008.

52 Como cuestionamiento a la posición de Kant, puede consultarse el esclarecedor capítulo 5 «Primate Behaviour» de David P. Watts sobre reciprocidad, mutualismo y altruismo en primates (Watts 2015). En la misma línea, Freidin, Carballo y Bentosela 2017 ponen en evidencia el resultado de investigaciones recientes en torno a la reciprocidad en pájaros y mamíferos. Al respecto, exponen la función esencial de los vínculos y los procesos afectivos para el desarrollo de la reciprocidad.

53 Nussbaum 2007a: 330.

*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*⁵⁴ y, de reciente aparición, *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*⁵⁵ proponen extender el alcance de aplicación de los derechos hacia los animales. Su punto de partida es el contractualismo de John Rawls,⁵⁶ quien argumenta los deberes de compasión y humanidad sobre la base de la capacidad animal de sentir placer y dolor.⁵⁷ Pero Nussbaum busca una teoría allende la compasión y la humanidad, y Rawls es insuficiente para fundar derechos de seres que no están sujetos a obligaciones. Es decir, su teoría de la justicia no es conducente para proveer el marco jurídico normativo de los derechos de animales no humanos, irreprochables moralmente e inimputables legalmente: los animales no contratan. De allí que, para Nussbaum, el CA no es una teoría contractualista de la asistencia, sino una doctrina acerca de los derechos básicos, cuyo respeto garantiza que una sociedad sea «mínimamente justa».⁵⁸ Insistimos en este punto. Aunque los humanos somos compasivos y tendemos lazos benevolentes, Nussbaum busca situar su reflexión en otro registro (más allá del sufrimiento animal), pues la mera compasión no es suficiente para fundar la imputabilidad: «The emotion of compassion involves the thought that another creature is suffering significantly [...]. It does not involve the thought that someone is to blame for that suffering».⁵⁹ Exige una formulación de justicia, pues reconoce la valía intrínseca del animal y lo considera sujeto de derechos en desmedro del enfoque kantiano, que lo define como medio instrumental funcional a necesidades humanas, y del rawlsiano, que lo excluye del contrato. Para la filósofa, el animal no humano también debería ser considerado un fin en sí mismo y titular de derechos en conformidad con sus capacidades. Como veremos, la condición antedicha impone restricciones, pues «it would make no sense to complain that a worm is being deprived of autonomy, or a rabbit of the right to vote».⁶⁰

Por último, así como su apreciación de las capacidades no es instrumental, el de la justicia no es procedimental, pues «lo justo y lo bueno [están]

54 Nussbaum 2007b.

55 Nussbaum 2023.

56 Nussbaum 2023: 325-407.

57 Nussbaum 2023: 331.

58 Nussbaum 2007b: 274; 2023: 71.

59 Nussbaum 2007a: 336.

60 Nussbaum 2007a: 360.

completamente relacionados». ⁶¹ La dignidad, en consecuencia, no se define con independencia de las capacidades, sino que se encuentra «imbricada en ellas y en su definición». ⁶² Sencillamente, Rawls no ha entendido cuán *capaces* son los animales. Si reconocemos las posibilidades de los sentidos, la memoria, el recuerdo y la imaginación; la capacidad de aprender y de enseñar; las formas complejas de asociación; la inteligencia práctica y la asombrosa reciprocidad en algunos animales no humanos, no es aceptable que solamente quienes pueden «suscribir un contrato como (más o menos) iguales» puedan ser los «únicos sujetos primordiales de una teoría de la justicia». ⁶³ Entonces, si somos capaces de reconocer la riqueza y la complejidad de la vida animal, podría ser viable concebir un «acuerdo social [*social compact*]» que los incluya. ⁶⁴ En *Justice for Animals...*, ⁶⁵ vincula directamente el enunciado de capacidades con las declaraciones de derechos: «Capabilities are core entitlements, closely comparable to a list of fundamental rights». ⁶⁶

3. APLICACIONES FILOSÓFICAS.

EL AMBIENTE Y LOS ANIMALES NO HUMANOS

El mayor desafío que enfrentan los teóricos de las capacidades con respecto al ambiente está en el tenor particularmente antropológico del *CA*, al menos en su formulación inicial. Ciertamente, el enfoque provee un rico marco teórico para justificar, en el siglo XXI, la vida buena aristotélica: el *florecimiento* o bien-estar humano. Como prolongación contemporánea de la ética de la *areté*, concernida por los buenos fines deseables, o de la moral kantiana del respeto incondicional (el hombre como *fin en sí mismo*), se mantiene dentro de las consabidas éticas antropológicas. No admitiría, en principio, un florecimiento no humano o ecológico. Si bien es amigable con el ambiente, el inconveniente aparece cuando se exige que el florecimiento ambiental se tome con la misma seriedad que el humano. Ninguna ética antropológica otorgaría a ambos el mismo nivel de importancia.

61 Nussbaum 2007a: 162.

62 Nussbaum 2007a: 169.

63 Nussbaum 2007a: 323.

64 Nussbaum 2007a: 332.

65 Nussbaum 2023.

66 Nussbaum 2023: 61.

Ciertamente, la octava capacidad enuncia que las especies pueden preocuparse por y convivir junto a otros animales, plantas y ambiente en general. Además, el ambiente contribuye sobremanera al bien-estar humano y las obligaciones resultantes deberían, según Nussbaum, implementarse como política pública vinculante, forzando a las naciones que desatienden la salud ambiental a reconsiderar sus políticas actuales. Se trataría de estrategias públicas de alcance mundial en torno a lo que consideramos justo y dependería de tratados u organismos internacionales. Como es sabido, la fuerza vinculante de estos organismos es relativa, pues no pasa del consejo o la admonición, máxime cuando sus resoluciones colisionan con la soberanía de las naciones. Las sanciones al respecto (históricamente acotadas a la preservación de la paz, la seguridad internacional y la defensa de los derechos humanos) suelen ser estandarizadas, como el embargo de armas o bienes sensibles y el congelamiento de activos. Por esa razón, es clave —como apuntó Hannah Arendt—⁶⁷ ubicar la fidelidad a los pactos por encima de la consabida voluntad soberana.⁶⁸

Pero volvamos a Nussbaum. No es baladí recordar que todas las capacidades están destinadas a reforzarse mutuamente y, por lo tanto, la cabal dignidad de un ser humano no puede alcanzarse sin tomar en serio el florecimiento del ambiente. Su octava capacidad, aunque valiosa, establece la protección del ambiente como variable del florecimiento humano. Es decir, se le confiere valor en tanto mediación. Una última objeción: si la capacidad es una categoría antropocéntrica que concierne al bien-estar humano, ¿qué deberíamos hacer cuando el entorno impide tal florecimiento? En otras palabras, parece haber casos en los que preocuparse por el ambiente podría entrar en conflicto directo con el bien-estar humano (en el sur de nuestro país, sin ir más lejos, los ciclos de aparición de hantavirus —directamente asociados al florecimiento de una caña local y la proliferación de roedores portadores—, por ejemplo, ha dado lugar a posiciones encontradas).⁶⁹ Aun así, en estos casos claramente no puede tomarse *flore-*

67 Arendt 1998: 243-247.

68 Cf. Nussbaum 2011a: 111, 114, 117-121. Nos resulta difícil entender por qué Nussbaum defiende la eficacia de la voluntad soberana nacional para la identificación de capacidades y, potencialmente, su alcance mundial, aunque, en las pp. 117-121, admite los límites del poder soberano nacional al referirse a las «intervenciones humanitarias».

69 Al respecto, véase el argumento ambientalista referido al «control biológico» por parte de aves rapaces, depredadores naturales de roedores. Disponible en: <https://>

cimiento como sinónimo de *felicidad*, por lo que debería redefinirse la vieja *eudaimonía* en relación con el ambiente en general y con los animales no humanos en particular. A nuestro entender, ese es precisamente el aporte de Nussbaum cuando pone en entredicho la tradicional *scala naturae*,⁷⁰ acorta la proverbial brecha entre hombre y animal y argumenta que la naturaleza no se presenta como una «escalera jerárquica» y vertical, sino que exhibe una asombrosa «variedad horizontal». Cada creatura despliega sus capacidades conforme a su «propio nicho⁷¹ y forma de vida».⁷²

Concernida por la justicia⁷³ —no por la compasión— hacia los animales, Nussbaum descarta el tradicional *logos* como el único fundamento posible de dignidad y respeto. En su lugar, propone anclarlos en un *set* de capacidades de la vida sentiente en general, con el fin de poder identificar en el ambiente un rico y variado repertorio de dignidades directamente proporcionales a las capacidades. A primera vista, algunas lucen como predicamentos exclusivamente humanos. Sin embargo, tras una lectura atenta y un esfuerzo de la imaginación para desplazarlos del paradigma tradicional (*human-centered*) hacia un nuevo pensar que cuestione la *scala naturae*, es viable atribuirle la tradicional dignidad *humana* a la mayoría de los animales. En particular, aquellos que se mueven localmente disponen de «un sensorio complejo [*complex forms of sentience*]»⁷⁴ y tienen un «punto de vista sobre el mundo [*a point of view on the world*]».⁷⁵ Para ellos, «las cosas cuentan [*things matter*]»,⁷⁶ para las plantas, no.⁷⁷ Los ani-

www.nahuelhuapi.gov.ar/img/ecochicos/PNNH%20-%20Materia_%20apoyo_para_Cuadernillo_Cania.pdf.

70 Nussbaum 2023: 24, 37.

71 En ecología, el término *nicho ecológico* describe el rol que juega un organismo en una comunidad. Así, el *nicho* de una especie comprende tanto las condiciones físicas y ambientales que requiere (por ejemplo, la temperatura o la geografía) como las interacciones con otras especies (que incluye sociabilidad, competencia o depredación, por ejemplo). Al respecto, véase Odum 1972: 259-263 y Polechová y Storch 2019: 1088-1097.

72 Nussbaum 2023: 25.

73 Nussbaum 2006: 1.

74 Nussbaum 2006: 2.

75 Nussbaum 2023: 18.

76 Nussbaum 2023: 18.

77 Aun sin discernir la rica variedad de los animales sentientes y preocupado particularmente por el mundo humano, J. Pieper endosó un mundo circundante o *Umwelt* a los animales (Pieper 2017). Le debemos a Jakob Uexküll la formulación de *Die Umwelt* como un mundo centrado en el yo, que establece el mapeo del yo al mundo de los

males tienen capacidades dinámicas, como todo organismo vivo. En contraste con los aparatos técnicos, el elemento distintivo de la vida es la moción espontánea y la inmanencia. La vida se expresa en capacidades que sostienen su esfuerzo por la supervivencia, la reproducción y los variados modos de interacción social. Cuando, por la razón que sea, los seres vivos sentientes con «un punto de vista sobre el mundo» no logran alcanzar esos modos de funcionamiento que les son propios, experimentan frustración o daño. Cuando se obstaculiza el desarrollo o se les niegan las condiciones externas adecuadas para su expresión, puede decirse que su vida no es *floreciente*.

Nussbaum cree que todo lo que el animal puede ser o hacer le pertenece como suyo propio. No debe impedirse su despliegue ni intervenir el medio que lo hace posible. La medida del daño debe ponderarse en función de sus capacidades. En *Frontiers of Justice...*,⁷⁸ ensaya una interpretación de las capacidades desde el punto de vista no humano, pero en *Justice for Animals...*⁷⁹ directamente sostiene que el CA no fue pergeñado para animales humanos (de modo que pudiera eventualmente habilitarse su prolongación), sino para animales sentientes en general. Particular importancia le atribuye a la vida; a la salud e integridad corporal; a los sentidos; a la imaginación y la filiación. En conformidad con el daño, propone prohibir la caza y la pesca deportivas. Los animales tienen derecho a «un medio [...] [apropiado para] florecer: [...] significa proteger los entornos de los animales».⁸⁰ Es injusto, por ende, mantenerlos enjaulados en zoológicos. Tienen derecho a «tener vínculos con los demás [...] y cuidar [su prole]», por eso, «el aislamiento forzado o la imposición deliberada de miedo» sería un delito. La experimentación con perros inducidos a un estado de «indefensión aprendida» produce un estado análogo a la depresión en humanos.⁸¹

objetos. En los animales, *Die Umwelt* traza las coordenadas en las que los objetos adquieren significación: agua, alimento, cobijo, potenciales amenazas. Por su capacidad para recordar, asociar y aprender, *Umwelt* se extiende y reformula conforme el animal interactúa en su medio. Si bien Josef Pieper coincidió con en la atribución de mundo circundante (*Umwelt*) a los humanos, argumentó que superamos los límites de un ambiente acotado y funcional al yo y resaltó la apertura de mundo o *Welt*. No es superfluo señalar que este autor rastrea las nociones de *Welt* y *Umwelt*, y sus diferencias, hasta Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino (Pieper 2017: 100-123).

78 Nussbaum 2007b.

79 Nussbaum 2023.

80 Nussbaum 2007a: 397.

81 Nussbaum 2007a: 398.

Los animales tienen derecho a oportunidades para formar vínculos y para «participar en formas características de [...] interrelación». Si los humanos tienen derecho a «poder vivir en relación con los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza» y a preocuparse por ellos, también los animales en relación con otras especies —incluida la especie humana— y el resto del mundo natural.⁸² Pero todo esto no es solo una expresión de deseo, pues el «CA is a theory of political justice».⁸³

Como puede apreciarse, el cometido de la autora no es menor, pues busca establecer las bases teóricas de un nuevo sistema de justicia no acotado al animal humano que supere el antropocentrismo ético occidental. ¿Cómo logra Nussbaum fundar la dimensión de justicia debida a los animales no humanos sobre la base del reconocimiento de sus capacidades? La referencia a Aristóteles, sobre quien versó su tesis doctoral, en torno a la cuestión de la moción animal⁸⁴ es decisiva en este punto. Las capacidades y poderes de la vida animal sentiente inspiran «admiración [*wonder/awe*]». El término *wonder* —esclarece— es más adecuado que *awe*, pues denota curiosidad y una predisposición a la acción. Es decir, el asombro es proactivo⁸⁵ y traduce el pasmo filosófico (*thaumázēin*) con el que Aristóteles designó el origen del filosofar.⁸⁶ Si despiertan admiración o nos asombran, son objeto de respeto: «Le debemos respeto a cada creatura sentiente considerada como un fin».⁸⁷ Adviértase cómo evade el contrato como fuente de derechos (la CA «es una teoría no-contractualista de la asistencia»)⁸⁸ mediante el rodeo de vincular directamente la emoción del asombro con el reconocimiento y la obligación. Respetar las capacidades animales demanda, al menos, no impedir la posibilidad de que los animales puedan «crecer y conducir vidas florecientes [*to grow up and lead flourishing lives*]».⁸⁹ Pensar en un registro alternativo al de la compasión significa alcanzar una «esfera de justicia [que es] la esfera de títulos básicos [*the sphere of basic entitlements*]».⁹⁰ Cuando juzgamos injusto el maltrato animal o buscamos

82 Nussbaum 2007a: 399.

83 Nussbaum 2023: 62.

84 Nussbaum: 1978.

85 Nussbaum: 2023: 19.

86 Aristóteles 1994: 982b.

87 Nussbaum 2011a: 235.

88 Nussbaum 2007b: 274.

89 Nussbaum 2007b: 361.

90 Nussbaum 2007b: 337.

proscribir las granjas industriales, no decimos solamente que es injusta nuestra conducta, sino también que los animales no humanos tienen «derecho [*right*], un título moral [*a moral entitlement*]» a no ser maltratados. Es decir, dicho maltrato es «injusto para ellos [*it is unfair to them*]».⁹¹ Veamos ahora cómo argumenta la autora la ligazón entre *asombro*, reconocimiento y obligación moral mediante el recurso a la compasión y a una modalidad novedosa de ira, o ira proactiva.

4. LAS EMOCIONES ÉTICAS

El asombro no es la única emoción ética compatible con el *Capabilities Approach*. Su última obra, *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*,⁹² refiere también la «compasión [*compassion*] y la «indignación [*outrage*]» como afecciones decisivas para revertir la «evasión ética»⁹³ y el olvido involuntario de valiosas intuiciones de pensadores clásicos. Aristóteles, Plutarco y Porfirio supieron enaltecer las capacidades de la vida sentiente animal y, cada uno a su modo, fueron precursores olvidados de una ética que supera la estrechez del campo humano.⁹⁴ Las emociones éticas nos permiten «percibir [*grasp*]», reconocer y responder [*respond*]»⁹⁵ a la injusticia. Nussbaum propone desarrollar una idea rudimentaria de *justicia* a partir de dicha intuición ética. Ciertamente es que hemos desarrollado la sensibilidad y concientizado nuestra responsabilidad hacia los animales, pero eso no alcanza. Propone traducir esa nueva sensibilidad en armas teóricas para generar cambios significativos, pues las leyes humanas descansan en teorías: «cuando las teorías eran racistas, las leyes eran racistas»; cuando las ideas sobre «sexualidad y género excluían a la mujer»,⁹⁶ esto se replicaba en las leyes. Otro tanto ocurre con los animales sentientes no humanos.

91 Nussbaum 2007b: 348.

92 Nussbaum 2023.

93 Nussbaum 2023: 5.

94 Al respecto, S. Newmyer ha examinado los tratados de Plutarco *De sollenia animalium*, *De esu carnium* y *Bruta animalia ratione uti*, y sostiene que el filósofo e historiador griego formula precozmente los argumentos planteados hoy en defensa de los animales. Su posición descansa en la idea de que los animales tienen razón y sensibilidad y, por lo tanto, merecen un trato justo por parte de los seres humanos. Véase Newmyer 2006.

95 Nussbaum 2023: 12.

96 Nussbaum 2023: 6.

Nussbaum lima las diferencias entre animales humanos y los no humanos con formas complejas de sensibilidad, hasta donde le es posible para extender el alcance de la emocionalidad «sintonizada éticamente [*ethically attuned*]».⁹⁷ Pone el acento en el poder cognitivo y el tenor ético de las emociones, como lo hizo en *The Fragility of Goodness*.⁹⁸ Cuando observamos que un ser vivo sentiente, sea o no humano, padece una supresión deliberada de sus funciones y sus potencias naturales que lo hacen persistir en el ser y conducir una vida floreciente, percibimos injusticia. Captamos emocionalmente una «obstrucción ilícita [*wrongful obstruction*] de una actividad significativa».⁹⁹ Cuando *sentimos* indignación, allí, en la misma reacción emocional, hay conocimiento de lo bueno y de lo malo, pues —a su modo— la afectividad reconoce el daño. Cuando cerdos o pollos pasan su vida entera en jaulas de granjas industriales, destinados únicamente a la reproducción y posterior descarte, hablamos de injusticia. No referimos meros «daños [*harms*]», sino «agravios [*wrongs*]» de los que alguien debería ser imputable.¹⁰⁰ En todos los casos de daño deliberado, el perpetrador es humano.

Nussbaum define las emociones como «apreciaciones [*appraisals*]» o «juicios de valor [*value judgments*]».¹⁰¹ El asombro llama nuestra atención y *ve* algo valioso en la reciprocidad y en las formas de altruismo animal, en las ricas formas de asociación o en la capacidad de aprender y de enseñar. La compasión percibe y evalúa el sufrimiento ajeno. Por último, especifica que si bien la indignación [*outrage*] es una forma de «ira [*Anger*]»¹⁰² y aporta una cognición sobre un agravio que debe ser corregido o retribuido, no es lo suficientemente dinámica como para proyectarse a un futuro distinto. En una magistral reflexión sobre la esterilidad de la ira o el enojo, que naturalmente buscan venganza o retribución, propone otra emoción proactiva que impulsa a la acción y nos orienta al porvenir. La denomina «ira proactiva [*Transition-Anger*]»¹⁰³ y la define como un sentimiento de ira sin deseo inmediato de retribución. Ya no se trata del puro *pathos* de

97 Nussbaum 2023: 18.

98 Nussbaum 2001.

99 Nussbaum 2023: 14.

100 Nussbaum 2023: 15.

101 Nussbaum 2015: 42.

102 Nussbaum 2023: 22.

103 Nussbaum 2015, 2023: 22. En el *paper* de 2015 la denomina *Transitional-Anger*; en *Justice for Animals...*, *Transition-Anger*.

la ira, sino de una emoción diligente ligada a la esperanza del cambio y la propodeútica de la acción;¹⁰⁴ no mira al pasado, sino que tiende al futuro con la ambición de reformularlo. El problema con la ira a secas es que se concentra en que el perpetrador sufra el castigo o la «retribución [*payback*]». ¹⁰⁵ Y si bien el castigo puede funcionar como disuasivo, no alcanza para crear un futuro mejor. Con la fórmula *Transition-Anger*, Nussbaum discierne una tonalidad peculiar de la ira y aporta un tópico novedoso a la prolífica literatura sobre la emocionalidad. En este caso, el sentimiento que percibe la injuria no está ligado a la exigencia de retribución, sino a la esperanza de cambio.

5. CONCLUSIÓN

Nussbaum prolonga el enfoque de las capacidades y pone a prueba su elasticidad. La corriente aristotélica y Kant ofrecen la base teórica para el desplazamiento: «Un tipo de aproximación kantiano con elementos aristotélicos». ¹⁰⁶ Cada ser sintiente individual debe ser respetado como un fin en sí mismo. Además, el enfoque adopta también el argumento aristotélico de las capacidades y funciones. Cada creatura tiene un conjunto característico de capacidades o poderes distintivos, que suscitan «admiración o reverencia [*wonder/awe*]». ¹⁰⁷ En *Justice for animals...*, ¹⁰⁸ sostiene que somos colectivamente responsables por la promoción y la custodia del despliegue de actividades vitales de las creaturas con quienes compartimos el planeta. El desafío involucra tanto deponer nuestras interferencias ilícitas y dañinas a las actividades antedichas como también proteger los diversos ambientes en los que estas creaturas sintientes tienen oportunidad de actualizar una vida floreciente.

La relevancia de las emociones éticas como dispositivo capaz de prolongar el enfoque de las capacidades y de fundar una teoría de justicia no contractualista es un valioso aporte de Martha Nussbaum. La estrategia teórica de *The Fragility of Goodness*, ¹⁰⁹ que juzga la sabiduría práctica aristotélica tributaria de los poetas trágicos es la hipótesis que sostiene su

104 Nussbaum 2023: 23.

105 Nussbaum 2023: 23.

106 Nussbaum 2011a: 229.

107 Nussbaum 2011a: 236.

108 Nussbaum 2023.

109 Nussbaum 2001.

Capability Approach.¹¹⁰ Defiende la potencia cognitiva de las emociones y propone como base de su teoría una afectividad «éticamente acompañada [*ethically attuned*]».¹¹¹ Las emociones disciernen lo bueno de lo malo. Por eso, ética y política no están divorciadas, y el bien y lo justo están mutuamente imbricados. En *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad y justicia*¹¹² ofrece una esclarecedora interpretación de *La Orestíada* de Esquilo.¹¹³ La última parte de la trilogía, *Las euménides*, pone en evidencia la capacidad cognitiva de la emoción de la ira, personificada inicialmente en las *Erinnias* (que solo saben atormentar a Orestes —el matricida— y exigen retribución, pues *la sangre se paga con sangre*),¹¹⁴ pero transformadas en las Euménides (*Benévolas, Bienechoras*) protectoras de Atenas.¹¹⁵ Pese a que la ira debe transitar un cambio, es decir, pese a que la «perras aladas de negro plumaje», oscuras, horribles y temibles, deben mutar a *Euménides* para incorporarse a la vida de la polis, es harto elocuente que Esquilo las mantiene latiendo en moradas subterráneas y perpetúa su culto. La ira feroz, mas no ciega, muta en «ira operativa [*Trasitional-Anger*]», una «emoción racional»¹¹⁶ capaz de corporizarse en instituciones, en este caso, en el Consejo del Areópago.¹¹⁷ Según Nussbaum, la afectividad tiene alcance cognitivo, es decir, la ira «es un indicador de que algo está mal [...] y la idea de injusticia [...] es el foco específico de la ira».¹¹⁸ En otras palabras, las reacciones emocionales expresan de por sí un discernimiento ético. La justicia que informa la polis¹¹⁹ descansa en una concepción de bien, que tiene su sede originaria en la afectividad. La ira, aunque perceptiva, es «ob-

110 Recordemos que, para Aristóteles 2005, la *mediedad* virtuosa de la segunda naturaleza ancla en la afectividad y la pasionalidad. El *medio* aporta la razonabilidad, por ejemplo, de la ira. De allí que, según Nussbaum, la ira proactiva que tiende al futuro sea una emoción racional (Nussbaum 2018).

111 Nussbaum 2023: 18.

112 Nussbaum 2018.

113 Esquilo 2005. *La Orestíada* es una trilogía compuesta de *Agamenón*, *Las coéforas* y *Las Euménides*.

114 Esquilo 2005: 399-403.

115 Esquilo 2005: 437.

116 Nussbaum 2023: 68.

117 Esquilo 2005: 409.

118 Véase el «Himno de las Erinnias» proferido por el coro, que ellas mismas componen (Esquilo 2005: 400-403).

119 García Gual 2005: 53-166.

sesiva, desenfrenada y destructora». ¹²⁰ Como tal, no puede formar parte de un sistema legal, pues «no es posible encerrar perros salvajes en una jaula y obtener justicia». ¹²¹ Sin sufrir alteraciones, no pueden transitar hacia el Estado de Derecho: las Euménides son diosas ataviadas con «vestimentas púrpuras». ¹²² Se revisten de civilidad, pues ahora es una institución imparcial la que hace justicia, pero perduran pulsando como brújula moral en las entrañas de la tierra y, también, del corazón humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Anand, P. (2005) «Capabilities and Health». *Journal of Medical Ethics* 31/5: 299-303. [Disponible en: <https://jme.bmj.com/content/31/5/299> (20/3/2023)]
- Arendt, H. (1998) *The Human Condition*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Aristóteles (1994) *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- (2005) *Política*. Madrid: Tecnos.
- (2009) *Ética a Nicómaco*. Madrid: CEPC.
- Ballet, J.; Koffi, J. M.; Pelenc, J. (2013) «Environment, Justice and the Capability Approach». *Ecological Economics* 85: 28-34. [Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2012.10.010> (2/3/2023)]
- Castro Cuéllar, A. de; Cruz Burguete, J. L.; Ruiz-Montoya, L. (2009) «Educar con ética y valores ambientales para conservar la naturaleza». *Convergencia* 16/50: 353-382. [Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352009000200014&lng=es&tlng=es (30/11/2022)]
- Colmenarejo, R. (2012) «Aportaciones de Martha Nussbaum a las ideas de justicia, ética y desarrollo humano. Una revisión bibliográfica». *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica* 68/256: 373-376. [Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1070> (15/2/2023)]
- Crocker, D. A. (1995) «Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2». En M. C. Nussbaum, J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford: Oxford U. P., 153-198. [Disponible en: <https://doi.org/10.1093/0198289642.001.0001> (30/11/2022)]

120 Nussbaum 2018: 17.

121 Nussbaum 2018: 17.

122 Esquilo 2005: 437.

- Esquilo (2005) *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra.
- Freidin, E.; Carballo, F.; Bentosela, M. (2017) «Direct reciprocity in animals: The roles of bonding and affective processes». *International Journal of Psychology* 52/2: 163-170. [Disponible en: <https://doi.org/10.1002/ijop.12215> (15/2/2023)]
- Gallo, E. (1987) «La tradición del orden social espontáneo». *Revista Libertas* IV/6. [Disponible en: <https://riim.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/Gallo.pdf> (15/2/2023)]
- García Gual, C. (2005) «La Grecia antigua». En F. Vallespín, *Historia de la Teoría Política I*. Madrid: Alianza, 53-166.
- Giménez Mercado, C.; Valente Adarme, X. (2016) «Una aproximación a la pobreza desde el enfoque de capacidades de Amartya Sen». *Provincia* 35: 99-149. [Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55548904005> (15/2/2023)]
- Holland, B. (2008) «Justice and the Environment in Nussbaum's 'Capabilities Approach': Why Sustainable Ecological Capacity Is a Meta-Capability». *Political Research Quarterly* 61/2: 319-332. [Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20299735> (25/3/2023)]
- Ilea, R. (2008) «Nussbaum's Capabilities Approach and Nonhuman Animals: Theory and Public Policy». *Journal of Social Philosophy* 39/4: 547-563. [Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2008.00442.x> (2/2/2023)]
- Kant, I. (2008) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Knoll, M. (2014) «How Aristotelian is Martha Nussbaum's 'Aristotelian Social Democracy'?». *Rivista di Filosofia* 2: 207-222. [Disponible en: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1413/76761> (2/2/2023)]
- Migliore, J. (2002) «Introducción a John Rawls». *Revista Colección* VIII/13: 113-207. [Disponible en: <https://revistas.uca.edu.ar/index.php/COLEC/article/download/728/698> (15/2/2023)]
- Momand, M. (2016) «Nussbaum's Capabilities Approach and Nonhuman Animals: The Ecological Implications». *CLA* 4: 218-238. [Disponible en: <https://uca.edu/cahss/files/2020/07/2016-12-Momand-Nussbaum.pdf> (15/1/2023)]
- Newmyer, S. (2006) *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*. New York: Routledge.
- Nussbaum, M. C. (1978) *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton U. P.
- (1988) «Nature, Functioning and Capability: Aristotle on Political Distribution». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Supplementary Volume) 6: 145-184.

- (1992) «Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism». *Political Theory* 20/2: 202-246.
- (2000) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge U. P.
- (2001) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge/Londres: Cambridge U. P.
- (2002) «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism». En G. Clark, T. Rajak (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*. Oxford: Clarendon Press, 31-49.
- (2006) «The Moral Status of Animals». *The Chronicle of Higher Education*. [Disponible en: https://www.chronicle.com/article/the-moral-status-of-animals/?bc_nonce=atox3vpyhlozicq5d90r7&cid=reg_wall_signup (15/3/2023)]
- (2007a) «Beyond ‘compassion and humanity’. Justice for Non-Human Animals». En M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard U. P., 325-407.
- (2007b) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard U. P.
- (2011a) *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard U. P.
- (2011b) «The Capabilities Approach and Animal Entitlements». En T. L. Beauchamp, R. G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford U. P., 228-253.
- (2013) «Climate Change: Why Theories of Justice Matter». *Chicago Journal of International Law* 13/2: artículo 9. [Disponible en: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cjil/vol13/iss2/9> (20/3/2023)]
- (2015) «Transitional Anger». *Journal of the American Philosophical Association* 1/1: 41-56. [Disponible en: <https://doi.org/10.1017/apa.2014.19> (20/3/2023)]
- (2018) *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2023) *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. Nueva York/Londres/Toronto/Sídney/Nueva Dehli: Simon & Schuster.
- Odum, E. (1972) *Ecología*. México: Editorial Interamericana.
- Pearson, G. (2012) «Desire (*orexis*) and the good». En *Aristotle on Desire*. Nueva York/Cambridge: The University of Chicago Press, 62-87.
- Pieper, J. (2017) *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp.
- Polechová, J.; Storch, D. (2019) «Ecological Niche». *Encyclopedia of Ecology* 3: 1088-1097. [Disponible en: <https://doi.org/10.1016/B978-008045405-4.00811-9> (2/2/2023)]

- Posner, E.; Weisbach, D. (2010) *Climate Change Justice*. Princeton/Oxford: Princeton U. P.
- Rawls, J. (1996) *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Robeyns, I.; Byskov, M. F. (2021) «The Capability Approach». En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/capability-approach/> (6/4/2023)]
- Rus Rufino, S.; Fernández García, E. (2021) «El régimen mixto como solución a las crisis políticas en la Antigüedad. Tres ejemplos: Aristóteles, Polibio y Cicerón». *Studia Philologica Valentina* 23: 127-152. [Disponible en: <https://doi.org/10.7203/SphV.23.20702> (2/3/2023)]
- Sen, A. (1979) «Equality of What?». En S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge: Cambridge U. P., 197-220. [Disponible en: https://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-1979_Equality-of-What.pdf (6/4/2023)]
- (1993) «Capability and Well-Being». En M. C. Nussbaum, A. Sen (eds.), *The Quality of Life*. Oxford/Nueva York: Oxford U. P., 30-53. [Disponible en: <https://doi.org/10.1093/0198287976.003.0003> (10/3/2023)]
- (1995) *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA: Harvard U. P.
- Shaw, R. (2018) «A Case for Recognizing the Rights of Animals as Workers». *Journal of Animal Ethics* 8/2: 182-198. [Disponible en: <https://doi.org/10.5406/janimaethics.8.2.0182> (2/2/2023)]
- Sunstein, C. R. (2002) *The Rights of Animals: A Very Short Primer*. Chicago: University of Chicago Law School.
- Sunstein, C. R.; Nussbaum, M. C. (2005) *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford U. P.
- Urquijo Angarita, M. J. (2014) «La teoría de las capacidades en Amartya Sen». *Edetania: estudios y propuestas socio-educativas* 46: 63-80. [Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5010857.pdf> (2/2/2023)]
- Watts, D. P. (2015) «Primate Behaviour». En M. Muehlenbein (ed.), *Basics in Human Evolution*. Londres/Nueva York/San Diego/Oxford/París/Singapur/Sídney/Tokio: Academic Press, 57-72. [Disponible en: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-802652-6.00005-0> (15/3/2023)]