

Chávez Fernández Postigo, José

Deben tomarse en serio los llamados derechos de los animales? Un análisis a partir del enfoque de Marth Nussbaum

Should the allegedly called animal rights be taken seriously? An analysis based on the approach of Martha Nussbaum

Prudentia Iuris N° 83, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Chávez Fernández Postigo, J. (2017). ¿Deben tomarse en serio los llamados derechos de los animales? : un análisis a partir del enfoque de Martha Nussbaum [en línea]. *Prudentia Iuris*, 83. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/derechos-animales-enfoque-martha-nussbaum.pdf> [Fecha de consulta:....]

¿DEBEN TOMARSE EN SERIO LOS LLAMADOS DERECHOS DE LOS ANIMALES? UN ANÁLISIS A PARTIR DEL ENFOQUE DE MARTHA NUSSBAUM¹

*Should the Allegedly Called Animal Rights be Taken Seriously?
An Analysis Based on the Approach of Martha Nussbaum*

José Chávez-Fernández Postigo²

Recibido: 6 de febrero de 2017

Aprobado: 16 de febrero de 2017

Resumen: En este trabajo se parte de la premisa de que al iusnaturalismo le es difícil tomar en serio la argumentación respecto de los derechos de los animales y que ello ocurre, en parte, por su consolidada tradición de comprensión del hombre, del Derecho y de la justicia. Se explora la posibilidad de que dicho enfoque pueda resultar insuficiente para hacerse cargo de la problemática ético-jurídica que el hombre contemporáneo percibe con el tópico “derechos de los animales”. Se analiza el tema a partir de los aportes de Martha Nussbaum al respecto, modelo que aparece como superador tanto de los enfoques animalistas, como de los ecologistas. Se exponen los modelos, seguidos del enfoque de las capacidades de Nussbaum y de su extensión hacia el tópico en discusión; finalmente, se encuentra una valoración crítica de sus aportes, sobre todo de las nociones de dignidad y de justicia subyacentes al mismo.

1 Agradezco los comentarios y sugerencias del Prof. Armando Romero Muñoz a una versión previa de este trabajo. También los comentarios de otros colegas durante las XII Jornadas Internacionales de Derecho Natural “Ley Natural y Dignidad Humana”, celebradas en la Pontificia Universidad Católica Argentina, del 31 de octubre al 2 de noviembre; en particular, las observaciones del Prof. Francesco Viola.

2 Doctor en Derecho por la Universidad de Zaragoza-España. Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Católica San Pablo, Arequipa-Perú. Investigador CONCYTEC. Correo electrónico: jchavezfernandez@ucsp.edu.pe.

Palabras claves: Derechos de los animales - Nussbaum - Dignidad - Justicia - Iusnaturalismo.

Abstract: This work starts from the premise that it is difficult for iusnaturalism to take seriously the arguments about the animal rights and that this is, partly, due to its understanding of man, law and justice. It will be explored the possibility that this approach may result insufficient to take care of the ethical-juridical problematic that the contemporary man perceives - increasingly and with great interest - under the topic “animal rights”. The subject will be analyzed, based on the contributions of Martha Nussbaum, a model that appears as overrun of both the animalist approaches, as well as the ecologists. There is an exposition of these models, followed by the Nussbaum approach and its extension to the topic under discussion, finally a critical evaluation of their contributions, especially of the Notions of dignity and justice underlying it.

Keywords: Animal rights - Nussbaum - Dignity - Justice - Iusnaturalism.

Para citar este texto:

Chávez-Fernández Postigo, J. (2017), “¿Deben tomarse en serio los llamados derechos de los animales? Un análisis a partir del enfoque de Martha Nussbaum”, *Prudentia Iuris*, N. 83, pp. 149-167.

1. Introducción

Tomaré como punto de partida una premisa que puede ser controvertida, pero que no se discutirá, al menos, en esta ocasión. Se trata de la siguiente: al iusnaturalismo realista contemporáneo le resulta difícil tomar en serio la argumentación que pretende justificar la existencia de “derechos de los animales”³. Suponiendo que pueda aceptarse dicha premisa, pienso que una de las razones por las que ocurriría lo que señalo es que los discursos argumentativos de los que se ocupan en favor de la materia –los llamaré aquí, gruesamente: animalistas– encuentran difícil compatibilidad con la

3 Aunque dicha dificultad no se da, desde luego, sólo en el iusnaturalismo. Para Streck y Corrêa: “[...] derechos de la naturaleza y derechos de los animales son expresiones ampliamente desconocidas del público, más la primera que la segunda, incluso entre los doctos, entre los constitucionalistas. Cuando la nomenclatura ya no es desconocida, el contenido, casi sin excepción, lo es. Son palabras/conceptos tomados como exóticos o relegados al final de la cola de las importancias, cuando no objeto de burla, ridiculizados”. Streck, L. y F. Corrêa (2014). “El nuevo constitucionalismo latinoamericano: reflexiones sobre la posibilidad de construir un derecho constitucional común”. En *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, N° 18, 138.

consolidada tradición de comprensión del hombre, del Derecho y de la justicia por parte del iusnaturalismo.

Sin embargo, creo que conviene preguntarse: ¿existe algún aspecto de la realidad que los partidarios de los derechos de los animales alcanzan a vislumbrar y que los iusnaturalistas no hemos visto aún? O preguntado de otro modo: ¿nuestra más común perspectiva iusnaturalista resulta en algún sentido insuficiente para abordar algunos de los aspectos de la problemática ético-jurídica del respeto a los animales, al menos tal como parece que inquieta cada vez más al hombre contemporáneo?

Por mi parte he emprendido no hace mucho un primer esfuerzo por responder, desde un iusnaturalismo realista, a la pregunta por la existencia de los llamados “derechos de los animales”⁴. Sostuve entonces, como sostengo ahora, que no es viable plantear su existencia. En esta ocasión, sin embargo, trataré de hacer una cosa distinta: el objetivo de este trabajo será realizar un ejercicio de discusión del tópico señalado, a partir de los aportes de Martha Nussbaum al respecto, uno de los que hoy, a mi juicio, resulta de lo más relevante. Desde luego, no pretendo hacer aquí una explicación ni siquiera general del modelo de las capacidades de la profesora norteamericana o de sus múltiples desarrollos y aplicaciones a la ética y a la política; tampoco una respuesta acabada a las preguntas que he escogido como disparador para esta reflexión.

En el sentido de lo señalado, en primer lugar, daré cuenta brevemente de los tres modelos más conocidos o con mayor repercusión sobre el tópico. Seguidamente, esbozaré el modelo de Nussbaum recogido principalmente en su libro, *Las fronteras de la justicia*⁵, destacando sus ventajas comparativas respecto de los tres enfoques mencionados. Finalmente, intentaré una valoración crítica del modelo de la filósofa norteamericana, respecto, sobre todo, de los conceptos de dignidad y de justicia subyacentes al mismo. En todo ello procuraré tomar muy en serio la problemática respecto de los llamados “derechos de los animales”.

2. Tres modelos

El profesor Francesco Viola clasifica los dos primeros modelos a los que me referiré aquí, básicamente por el método común que utilizan, al que

4 Cf. Chávez-Fernández Postigo, J. (2014), “Impugnando los ‘derechos’ de los animales. Una buena excusa para volver sobre el sentido del término ‘derecho’”. En Chávez-Fernández Postigo, J. *Persona humana y derecho*. México. Porrúa, 133-55.

5 Cf. Nussbaum, M. (2012). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, 2ª ed. Barcelona. Paidós.

llama sugerentemente “de la característica relevante”⁶. Hace referencia, en concreto, a las propuestas de Peter Singer y de Tom Regan. A su juicio, ambos comparten –a pesar de sus muchas diferencias– al menos dos rasgos de fondo. El primero: la convicción de corte empirista de la exclusiva relevancia ética del individuo en desmedro de la especie. El segundo: la exclusiva atención a la capacidad que los individuos poseen de hecho, y el correlativo rechazo al principio de potencialidad⁷.

Como es sabido, el modelo de Singer⁸ propone que la capacidad para el sufrimiento y para el placer o felicidad sería el prerrequisito básico para tener auténticos intereses. A su juicio, dicha capacidad se convertiría en la justificación de que el principio de igual consideración de intereses se aplicase tanto a los humanos como a los animales sintientes. Pero desde una reformulación del utilitarismo moderno, Singer da un paso más y postula que el término “persona” no resultaría equivalente al de “miembro de la especie humana”, puesto que debería referirse a toda criatura sintiente que tenga –de hecho– autoconciencia, por lo que los miembros de algunas otras especies podrían ser personas, y no todos los miembros de la especie humana lo serían necesariamente. A su modo de ver, la justicia exigiría respetar por igual la vida de todas las personas, en tanto que seres que al ser autoconscientes no sólo tienen intereses, sino que tienen propiamente preferencias, es decir, al menos el deseo de continuar existiendo en el tiempo. A esto llama Singer “utilitarismo de la preferencia”⁹.

Por otro lado, el modelo de Regan pretende más bien superar el utilitarismo partiendo de la tesis de que el valor esencial o inherente –el cual determina si se tiene dignidad, y, por consiguiente, si se tienen o no se tienen derechos– se encuentra en el ser “sujeto de una vida”¹⁰. A su juicio, tal condición implicaría tener una vida psíquica como experiencia individual, con

6 Cf. Viola, F. (1998). *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea*. Granada. Comares, 180 y sigs.

7 Cf. ibídem, 181-2.

8 Cf., por ejemplo: Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid. Trotta; o Singer, P. (1995). *Ética práctica*, 2ª ed. Cambridge. Cambridge University Press, 69 y sigs.

9 Para Singer, a este utilitarismo “llegamos universalizando nuestros propios intereses [...] es decir, si tenemos la posición plausible de considerar, equilibradamente y tras reflexionar sobre todos los hechos relevantes, que los intereses de una persona son los que ella prefiere”. Y luego señala: “Según el utilitarismo de preferencia, toda acción contraria a la preferencia de cualquier ser es mala, a no ser que existan preferencias contrarias que tengan más peso que ésta”. (Ibídem, 118).

10 A su juicio, aquellos “que se hallan en el mundo y son conscientes de él; que tienen experiencia placentera de algunas cosas, dolorosa de otras; que pueden ser asustados y confortados; que son capaces de comunicar sus deseos y sus preferencias, sus alegrías y sus penas, su reconocimiento de quienes les resultan familiares y su sospecha de los extraños; que [...] tienen tanto una presencia psicológica unitaria en el mundo como un bienestar experiencial a lo largo del tiempo”. Regan, T. (1999). “Poniendo a las personas en su sitio”. En *Teorema*, N° 18, 31.

la consecuencia de no poder ser tratado como un mero recipiente u objeto, sino, precisamente, como un sujeto, lo que ocurriría con todos los mamíferos humanos y no humanos por igual, si han alcanzado el año de edad¹¹.

El tercer modelo en disputa corre por los cauces de la “ecología profunda” y, en ese sentido, se distingue de los dos anteriores por ser más bien ecologista antes que animalista, es decir, por plantear que la naturaleza misma es titular de derechos¹². Quizá el ejemplo más cercano a nosotros sea el modelo esbozado por Zaffaroni, quien propone una impostación localista de la “hipótesis Gaia”, de Lovelock, y de sus consecuencias éticas¹³. Para el profesor argentino, se trataría de la *Pachamama*, una manifestación del saber de la cultura ancestral de convivencia con la naturaleza, y que se ha recogido en las Constituciones políticas ecuatoriana (2008) y boliviana (2009) como un aporte al constitucionalismo universal¹⁴. A su juicio, este modelo no niega la dignidad humana, sino que la recuperaría de su camino perdido por el afán de dominación de las cosas¹⁵.

Me parece que algunas de las más importantes limitaciones de estos tres modelos se dejan ver más claramente a la luz del enfoque de Martha Nussbaum. En el siguiente acápite me ocuparé sucintamente de dicha propuesta.

3. Un cuarto modelo: el enfoque de las capacidades de Nussbaum

Como ha señalado sintéticamente la profesora Agra Romero¹⁶, la filósofa norteamericana elabora su propuesta a partir de un enfoque cosmopolita

11 Cf., por ejemplo, Regan, T. (1985), “The Case for Animal Rights”. En Singer, P. ed. *In Defense of Animals*. Blackwell Publishers, 13-26.

12 Para Bandieri: “La ecología profunda maximaliza la tendencia ideológica del animalismo. Los animalistas pretenden borrar la diferencia entre lo humano y lo animal. Los ecologistas profundos pretenden borrar la diferencia entre lo viviente y lo no viviente. Se postula la abolición de lo humano, dando paso a lo poshumano, transhumano, etc.”. Bandieri, L. M. (2015). “Los animales ¿tienen derechos?”. En *Prudentia Iuris*, Nro. 79, 47.

13 Para Zaffaroni: “De la hipótesis Gaia se deriva una ética hacia Gaia [...]. La perspectiva de una ética desde dentro de Gaia y como parte de ella configura un nuevo paradigma [...], pues implica reconocer los derechos de todos los otros entes que comparten con nosotros la tierra y reconocerles al menos su derecho a la existencia y al pacífico desarrollo de sus vidas”. Zaffaroni, E. R. (2015). *La Pachamama y el humano*, 7ª reimp. Buenos Aires. Ediciones Colihue, 84.

14 Cf. ibídem, 108-13.

15 Cf. ibídem, 123-7.

16 Agra Romero, M. X. (2009). “Martha C. Nussbaum: liberalismo político de las capacidades”. En Máiz Suárez, R. coord. *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia. Tirant lo Blanch, 366 y sigs.

en búsqueda de lo que llama una “justicia global”, a través de su “liberalismo de las capacidades”. Este enfoque se reclama tributario especialmente de las ideas de Aristóteles y de Marx respecto del funcionamiento plenamente humano, pero adopta también aspectos de autores contemporáneos como Amartya Sen o John Rawls. Dicha impronta la lleva a intentar superar tanto el utilitarismo como el contractualismo, preocupándose por desarrollar una visión normativa y universalista –aunque compatible con el pluralismo cultural¹⁷– del florecimiento humano en general, pero en particular, del de las mujeres o el de los discapacitados, destacando aspectos como la imaginación y las emociones humanas.

Para Nussbaum, en concreto: “Las capacidades se presentan [...] como la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista; su contexto es un tipo de liberalismo político que los convierte en fines específicamente políticos y los formula de un modo que evita toda fundamentación metafísica específica. Así presentadas y defendidas argumentativamente, las capacidades pueden dar lugar [...] a un consenso entrecruzado entre personas que de otro modo tendrían unas concepciones comprensivas del bien muy distintas”¹⁸.

Si bien no es esta la ocasión para descender sobre los muchos y variados aspectos de la propuesta de la profesora norteamericana, me parece indispensable esclarecer algunas de sus nociones básicas antes de ocuparme de su modelo de defensa de los derechos de los animales. En ese sentido, diré algo sobre la relación entre dignidad y justicia, lo que pasa necesariamente a través de un eje: su noción de “capacidades” y su relación con los Derechos Morales.

El enfoque de Nussbaum prioriza la importancia del valor de las oportunidades de las personas para lograr su florecimiento, es decir, una vida acorde con una idea intuitiva de “dignidad”, que ella ve asociada a una concepción política de la persona de corte aristotélico, y no kantiano¹⁹. En el fondo, se trataría de reflexionar sobre lo que la dignidad humana exige moralmente en orden a la plenitud de su vida, que es la de un ser con capaci-

17 Cf. Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona. Herder, 68 y sigs.

18 Nussbaum, M. (2009). *Las fronteras de la justicia...* Ob. cit., 83. Para Rawls, “en una sociedad bien ordenada la concepción política es afirmada a través de lo que llamamos un consenso entrecruzado razonable. Con esto queremos decir que la concepción política es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que atraen a numerosos partidarios y que perduran a lo largo del tiempo, de una generación a otra. Ésta es [...] la base más razonable de unidad política y social disponible para los ciudadanos de una sociedad democrática”. Rawls, J. (2013). *La justicia como equidad. Una reformulación*, 2ª ed. 2ª reimp. Barcelona. Paidós, 59.

19 Cf. ibídem, 162.

dad y necesidad, con racionalidad y animalidad²⁰. Para ella, todos tenemos derecho a un mínimo de justicia, y una obligación colectiva de proveer los bienes que ello implica, por lo que su enfoque está básicamente orientado al resultado²¹.

Conviene citar en extenso a nuestra autora sobre este punto: “El enfoque de las capacidades es una doctrina política acerca de los derechos básicos, no una doctrina moral comprehensiva. No pretende siquiera ser una doctrina política completa, sino que se limita a especificar algunas condiciones necesarias para que una sociedad sea mínimamente justa, en la forma de un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos. No garantizar estos derechos a los ciudadanos constituye una violación especialmente grave de la justicia básica, pues se pretenden implícitos en las nociones mismas de la dignidad humana y de una vida acorde con la dignidad humana. Una forma de concebir la lista de capacidades es como una lista de garantías constitucionales [...]. Tales derechos deberían implementarse luego a través de la acción legislativa y judicial”²².

Pero ¿cuáles son estas capacidades y qué bienes incluyen? ¿Cuál es su relación con los Derechos Morales? La lista de capacidades que propone Nussbaum es la siguiente: 1) *vida*: que implica vivir hasta un término normal o hasta que ya no merezca la pena vivir; 2) *salud física*: que incluye salud reproductiva, alimentación y vivienda; 3) *integridad física*: que implica libertad de movimiento, protección contra la violencia, y gozar de oportunidades para la satisfacción sexual; 4) *sentidos, imaginación y pensamiento*: lo que incluye educación, religión, arte, placer, etc.; 5) *emociones*: amor y dolor, lo que implica formas de asociación humana para este desarrollo; 6) *razón práctica*: formarse una concepción del bien y reflexionar sobre los propios planes de vida, la libertad de conciencia y de religión; 7) *afiliación*: por un lado: a) vivir con y para los otros, lo que implica la libertad de expresión y la asociación política, y por otro lado: b) que se den las bases sociales del autorrespeto y la no discriminación; 8) *otras especies*: relación próxima y respetuosa con animales, plantas y el mundo natural; 9) *juego*: disfrutar de actividades recreativas; y 10) *control sobre el propio entorno*: por un lado: a) político, lo que implica

20 Cf. ibídem, 277-8. A su juicio: “La idea intuitiva que se encuentra detrás del enfoque es doble: primeramente, que ciertas funciones son particularmente centrales en la vida humana, en el sentido de que su presencia o ausencia se entiende característicamente como una marca de la presencia o ausencia de vida humana; y luego –y esto es lo que Marx encontró en Aristóteles–, que existe algo que hace que estas funciones se realicen de manera verdaderamente humana, y no meramente animal”. Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano...* Ob. cit., 113.

21 Nussbaum, M. (2009). *Las fronteras de la justicia...* Ob. cit., 279-80.

22 Cf. ibídem, 163.

tener derecho a la participación política, y por otro lado: b) material, referido a derechos de propiedad, y al trabajo en plano de igualdad²³.

La profesora norteamericana deja en claro que dicha lista no pretende ser una visión exhaustiva de lo que es valioso en la vida, y toma explícitamente distancia de la interpretación tomasiana —en realidad, se ocupa del planteamiento de John Finnis y hace referencia también a Robert P. George— de la “noción aristotélica de funcionamiento en el marco del pensamiento político”, por la que, a su juicio, se vería a los individuos llevando una vida de nivel inferior si descuidasen alguno de los puntos de la lista aristotélica o se dedicasen a algo que no figurase en ella²⁴.

Para Nussbaum, el enfoque de las capacidades es una especificación del enfoque de los Derechos Humanos, y tiene, al menos, un par de ventajas: a) superar la lectura de que los derechos son únicamente libertades negativas, y b) diluir la frontera entre derechos de primera y de segunda generación²⁵. Se trata de un enfoque que “insiste en los aspectos materiales de los bienes humanos, al dirigir nuestra atención hacia lo que las personas son realmente capaces de ser y de hacer”, y que “subraya la interdependencia entre las libertades y el orden económico”, evidenciando que dichas “capacidades humanas centrales no son simplemente objetivos sociales deseables, sino títulos basados en la justicia para una reclamación urgente”²⁶.

Finalmente, sobre la base expuesta, daré cuenta muy brevemente de cómo Nussbaum encara la difícil tarea de expandir su enfoque para defender Derechos Morales en los animales, sin caer en “una veneración acrítica de la naturaleza”²⁷, como a mi juicio pasa, por ejemplo, con las propuestas ecologistas.

Así como su modelo se planteaba como superador del contractualismo de corte kantiano al considerar también los aspectos animales de la liber-

23 Cf. *ibídem*, 88-9.

24 Cf. Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano...* Ob. cit., 142. Señala: “En tal sentido, una vida dedicada al placer (que no figura en la lista de Finnis) sería una vida de nivel inferior, incluso si tuviese capacidades para todas las funciones de su lista [...] él admite que una vida puede ser perfectamente valiosa aun cuando descuide uno o más de los puntos, siempre que la persona reconozca la bondad objetiva de ese punto [...]. Mi concepción requiere solamente que los ciudadanos apoyen la bondad de las capacidades relevantes, y esto solamente para objetivos políticos. Los ciudadanos están en total libertad para decir o pensar lo que les plazca acerca de la bondad de las correspondientes funciones, como también en total libertad para diferir acerca de la fundamentación metafísica de las capacidades. Y, por supuesto, dada la protección de la libertad de expresión, están en total libertad para cuestionar la base filosófica de los principios constitucionales hablando en contra de la lista de capacidades”. (*Ídem*, nota 160.)

25 Cf. Nussbaum, M. (2009). *Las fronteras de la justicia...* Ob. cit., 283-6.

26 *Ibídem*, 288.

27 Cf. *ibídem*, 105.

tad humana, dejando atrás el igualamiento racionalista de las personas, y poniendo el punto de mira en sus concretos poderes y capacidades²⁸; así también, su enfoque está animado “por la idea aristotélica de que hay algo maravilloso y digno de respeto en cualquier organismo natural complejo, y en este espíritu está dispuesto a conceder ese respeto y reconocer esa dignidad a los animales”²⁹. Sin embargo, a pesar de que esta idea de la igualdad dignidad de los animales de todas las especies le parece no sólo atractiva sino convincente, prefiere encausar su alegato sobre premisas más pacíficas: a su juicio, al menos “todas las criaturas tienen derecho a disfrutar de oportunidades adecuadas para llevar una vida floreciente”³⁰.

En ese sentido, Nussbaum plantea que el territorio de la justicia es el de los derechos básicos, por lo que no se trata de que los seres humanos tengamos deberes indirectos para con nuestros congéneres consistentes en no dañar a los animales o que los tengamos simplemente como formas de compasión, sino de que hacerlo resulta realmente injusto, dado que los animales “tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de ese modo”³¹. A su modo de ver, su enfoque “trata a los animales como sujetos y agentes y no como simples objetos de compasión”, y evita que ninguna criatura individual sea usada “como medio para el fin de otras, ni para el conjunto de la sociedad”³².

Por otro lado, su enfoque se postula también como superador de los utilitarismos animalistas, puesto que –entre otras muchas cosas³³–, sin descuidar la centralidad del animal como sujeto que sufre dolor y privaciones, tampoco toma a la especie como moralmente irrelevante³⁴, dado que para

28 Cf. *ibidem*, 99. Para la profesora norteamericana: “Las teorías del contrato social parten de la importancia presuntamente crucial de la racionalidad humana, y definen tanto la reciprocidad como la dignidad en términos de esta racionalidad, lo cual supone negar que tengamos ninguna obligación de justicia hacia los animales no humanos, y concebir cualesquiera obligaciones de este tipo como derivadas y posteriores. Es preciso corregir esta posición en dos sentidos: debemos reconocer la inteligencia que poseen los animales no humanos, y debemos rechazar la idea de que sólo aquellos que pueden participar en la formación del contrato social pueden ser sujetos plenos de una teoría de la justicia”. (*Ibidem*, 104).

29 *Ídem*. Para Aristóteles: “[...] es necesario no rechazar puerilmente el estudio de los seres más humildes, pues en todas las obras de la naturaleza hay algo maravilloso [...] hay que acercarse sin disgusto a la observación sobre cada animal, en la idea de que en todos existe algo de natural y de hermoso”. (Aristóteles. *Partes de los animales*, I, 645a, 16 sigs.).

30 Nussbaum, M. (2009). *Las fronteras de la justicia...* Ob. cit., 377.

31 *Ibidem*, 332.

32 *Ibidem*, 346-7.

33 *Ibidem*, 333-42.

34 Cf. *ibidem*, 352-8. Señala: “Un niño aquejado de daños cerebrales graves no deja de ser muy distinto de un chimpancé, aunque en ciertos aspectos algunas de sus características sean comparables. La vida del niño es vivida por éste como miembro de la comunidad humana

la profesora norteamericana: “[...] la norma de la especie (debidamente evaluada) nos indica cuál es el rasero apropiado por el que juzgar si una determinada criatura tiene posibilidades aceptables de florecer”³⁵, dando lugar a un “paternalismo inteligente y sensible a las especies”³⁶.

A resumidas cuentas, el enfoque de las capacidades de Nussbaum –expandido ahora hacia el respeto de los derechos de los animales– se plantea del siguiente modo:

“El propósito de la cooperación social (por analogía y por extensión) debería consistir en vivir dignamente y juntos en un mundo en el que múltiples especies tratan de florecer [...] el objetivo general del enfoque de las capacidades a la hora de trazar unos principios políticos con los que conformar la relación humano-animal sería que ningún animal sensible vea truncada la oportunidad de llevar una vida floreciente –una vida dotada de la dignidad relevante para su especie– y que todos los animales sensibles disfruten de ciertas oportunidades positivas de florecer”³⁷.

Dichas ideas llevan a la filósofa norteamericana –sobre la lista de capacidades antes expuesta– a plantear por analogía, y haciendo uso de la imaginación comprensiva, algunos derechos básicos y provisionales de los animales sensibles, basados en sus peculiares formas de vida y florecimiento³⁸. Respecto de la *vida*, por ejemplo, se trataría de prohibir la crueldad y de avanzar paulatinamente hacia un consenso contrario al sacrificio destinado al alimento. Respecto de la *salud física*, de eliminar, al menos, la asimetría entre los animales domésticos y los que se crían para alimento. Respecto de la *integridad física*, debiéramos proteger a los animales de cualquier forma de trato dañino, doloroso o indoloro. Respecto de los *sentidos*, *imaginación* y *pensamiento*, tendríamos la obligación de proscribir tanto el trato cruel y abusivo a los animales, como de garantizarles placer, libertad y, dependiendo del caso, una educación adecuada. Respecto de las *emociones*, de proveerles oportunidades de desplegarse afectivamente, sin aislamientos. Respecto de la *razón práctica*, siendo éste un derecho arquitectónicamente fundamental para los humanos, deberíamos estar atentos en cada caso a descubrir “hasta qué punto dispone la criatura en cuestión de capacidad para fijar objetivos y proyectos y para planificar su vida” y, de ser el caso, apoyarlos. Respecto de la *afiliación*, deberíamos velar tanto por su dimensión relacional, y también por la de autorrespeto y no humillación. Para terminar con la lista de

y no de ninguna otra. Es dentro de ella donde él florecerá o no. Las posibilidades de florecimiento en esa comunidad en concreto vienen definidas por unas normas de la especie”. (Ídem).

35 Ibidem, 359-60.

36 Ibidem, 371.

37 Ibidem, 346.

38 Cf. ibidem, 386 y sigs.

capacidades, Nussbaum se pronuncia también sobre las *otras especies*, sobre el *juego* y sobre el *control sobre el entorno propio*, especificando otros tantos derechos de los animales no humanos en cada caso.

En ese sentido, la profesora norteamericana recomienda que toda nación debería recoger a nivel constitucional una cláusula de reconocimiento de los animales como sujetos de justicia política y con derecho a una existencia digna, así como el enunciado de algunos de los principios generales sugeridos por ella; apuntando a que el reconocimiento real de dichos derechos faculte a los animales a presentar demandas judiciales argumentadas, desde luego, por un tutor³⁹.

Nussbaum es consciente de las dificultades que una propuesta como la suya puede generar en materia de consenso, pero piensa que, al ser una forma de liberalismo político, basta con evidenciar que existe suficiente base para que un consenso entrecruzado pueda darse en el futuro. A su modo de ver, ello sería posible dado que su enfoque propone principios ético-políticos “metafísicamente abstemios”, de modo que no entran en conflicto con las metafísicas del cristianismo, el judaísmo o el islamismo, ni con las doctrinas comprensivas laicas de la mayoría de las personas que conciben a la especie humana por encima de la de todas las demás criaturas, garantizándole a sus miembros, además, derechos sobre el uso de los animales para diversos fines⁴⁰.

4. Tomando la dignidad y la justicia en serio

Si he entendido bien a la profesora norteamericana, así como el florecimiento del hombre radicaría en el funcionamiento de sus diversas capacidades –aquellas propias de su especie–, de la misma manera pasaría con los animales, a cada uno según su especie. La idea de la dignidad no estaría referida a cierta actualización racional para elaborar reglas objetivas y universalizables de moralidad –al modo kantiano⁴¹–, sino que se trataría más bien de una idea intuitiva del valor de cada vida real, referida a sus capacidades y necesidades, y no dependiente de su funcionamiento de hecho. De ahí que tanto permitir dicho florecimiento, como también comprometerse

39 Cf. *Ibidem*, 394.

40 Cf. *Ibidem*, 381-4. De hecho, la lista de capacidades pretende “evitar conceptos que puedan pertenecer a una de las grandes concepciones metafísicas o epistemológicas del ser humano y no a otra, como el concepto de alma, de teleología natural o de verdad autoevidente”. (*Ibidem*, 187).

41 Cf. Kant, I. (2006). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2ª reimp. Madrid. Alianza Editorial, 438.

positivamente o materialmente para que se tengan oportunidades suficientes para que dicho florecimiento se alcance, al menos, en cuotas mínimas –lo que sería un trato acorde con la dignidad de cada vida–, serían no sólo exigencias de compasión humana o deberes para con los demás hombres, sino antes bien, exigencias de justicia. Estaríamos, así, frente a auténticos Derechos Morales básicos de los animales, en tanto que deudas de justicia exigibles respecto de las cuotas mínimas de su florecimiento según dichas capacidades.

Así las cosas, me parece hasta cierto punto evidente que Martha Nussbaum ha realizado un esfuerzo honesto por tomarse los derechos de los animales muy en serio, replanteando para ello un enfoque que –quizá por su impronta de raigambre aristotélica, por su esfuerzo en incorporar elementos positivos de los modelos que intenta superar o por su discurso axiológico empático de ricas referencias a las emociones– luce más interesante y atractivo que los enfoques ecologistas, utilitaristas o meramente contractualistas de los que di cuenta rápidamente en el segundo apartado. Siendo más preciso: más allá de las inconsistencias internas que pueden encontrarse en su planteamiento⁴², me parece positivo que Nussbaum haya tenido la audacia de plantearse hasta sus últimas consecuencias la semejanza entre el hombre y el animal, intentando cuidarse de no animalizar, ni espiritualizar reductivamente al hombre en dicho intento.

Sin embargo, a mi juicio, hay al menos dos aspectos relevantes sobre los que se puede plantear una crítica de fondo a su modelo. El primero, su concepción de la dignidad, vinculada a la relación entre capacidades y Derechos Morales. El segundo, respecto de lo que implica cierta idea “extensiva” de justicia que propone.

4.1. Respetto de la dignidad

A mi modo de ver, la pretendida asepsia metafísica en el enfoque de Nussbaum genera un doble problema respecto de la evaluación ética de la lista de capacidades que considera centrales, pero sobre todo, de su funcionamiento, y también respecto de la noción de dignidad que se postula vagamente como asociada a ellas. Me ocuparé de cada uno brevemente.

Por un lado, las capacidades, incluso las racionales, quedan reducidas –con toda seguridad, más allá de las intenciones de la autora– a sus aspectos empíricos o sociológicos, desprovistas de toda teleología y, en ese

42 Cf. Schinkel, A. (2008). “Martha Nussbaum on Animal Rights”. En *Ethics & the Environment*, N° 13, 49 y sigs.

sentido, no parece haber manera de justificarlas para discriminar ética y políticamente entre cualquiera de sus posibles actualizaciones⁴³. Dicho de otro modo: la mencionada asepsia deja que la eticidad de la politicidad de las acciones descansen en última instancia en el consenso entrecruzado, y no en el mismo funcionamiento recto –por así decirlo– de dichas capacidades básicas. Ello se evidencia, por ejemplo, en la ausencia en Nussbaum –más allá de la importancia que le da a la capacidad de la razón práctica y de que reconozca el escaso margen para la analogía que dicha capacidad deja para con los animales– de algo semejante a las exigencias de la razonabilidad práctica que propone Finnis, que le permiten, conjuntamente con los bienes humanos básicos pre morales y el concurso de la autoridad, determinar el derecho para una comunidad completa⁴⁴.

Por otro lado, si bien Nussbaum no es del todo clara respecto de su noción de dignidad, parece que hay que aceptar que ésta hace referencia a cierta idea intuitiva del trato que merece el florecimiento de una criatura por el hecho inherente de ser de una particular manera⁴⁵. Sin embargo, a mi juicio, la justificación adquiere la forma de un argumento circular: sería de justicia tratar a los animales según el florecimiento mínimo de sus capacidades centrales –lo que implicaría tratarlos, precisamente, según la dignidad de su vida–, básicamente porque dicho trato nos resulta intuitivamente digno de una criatura con tales capacidades vitales y, por lo tanto, con tales derechos básicos.

A mi modo de ver, sin una estructura metafísica de fines –lo que Nussbaum rechaza explícitamente como vinculada a una ética comprensiva del bien y que postula una “separación radical” ontológica entre el hombre y el animal⁴⁶– no sólo resulta imposible plantear racionalmente la dignidad espiritual y participada, y por ello, absoluta o incondicional propia

43 Por supuesto, con ello no quiero decir que el de Nussbaum sea un planteamiento semejante al de Mosterín, por ejemplo, quien parece hacer descansar los derechos de los animales en la compasión, pero entendida como un fenómeno “real”, en el sentido de meramente orgánico o cerebral. Cfr. Mosterín, J. (2015). “Los derechos de los animales”. En Baltasar, B. coord., *El derecho de los animales*. Madrid. Marcial Pons, 64.

44 Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*, 2ª ed. New York. Oxford University Press, 100 y sigs.

45 Para Nussbaum: “La idea principal no es, pues, la dignidad misma, como si fuera separable de las capacidades para vivir la vida, sino más bien la idea de una vida acorde con la dignidad humana, en la medida en que esta vida está constituida, al menos en parte, por las capacidades que figuran en la lista”. Nussbaum, M. (2009). *Las fronteras de la justicia...* Ob. cit., 169. Sobre la dignidad, me he ocupado en extenso en otro trabajo: Chávez-Fernández Postigo, J. (2012). *La dignidad como fundamento de los Derechos Humanos en las sentencias del Tribunal Constitucional peruano. La tensión entre la mera autonomía y la libertad ontológica*. Lima. Palestra, 91 y sigs.

46 Cf. Nussbaum, M. (2009). *Las fronteras de la justicia...* Ob. cit., 324 y sigs.

del hombre⁴⁷ –dicho de otro modo: su condición de ser no sólo fin para sí mismo, sino fin en sí mismo⁴⁸–, sino que parece hacer inviable la posibilidad de hablar con propiedad de una dignidad relativa en los animales, es decir: una dignidad no espiritual, pero sí participada o “creatural”⁴⁹. Me parece, en ese sentido, que el problema no está en el difícilmente negable abismo ontológico y axiológico que se abre entre el mundo de las personas y el de las demás criaturas sintientes, sino en explorar en qué sentido puede hablarse de “dignidad” en el mundo animal y qué deberes concretos implica dicha valoración respecto de la comunidad política. Precisamente, por la asepsia metafísica de su enfoque, parece que Nussbaum no encuentra las categorías para distinguir: ve en la corporalidad de la persona humana mera “animalidad”⁵⁰, y por ello, no llega a entenderla como la corporalidad de un “espíritu corporeizado” –por así decirlo⁵¹–, más que la de un animal sintiente con capacidades más complejas⁵².

47 Cf., por ejemplo: Spaemann, R. (2011). “Sobre el concepto de dignidad humana”. En Spaemann, R. *Lo natural y lo racional*. Santiago de Chile. IES, 68 y sigs. Para Hervada, por ejemplo: “[...] la dignidad humana consiste en la eminencia o excelencia del ser humano, mediante una intensa participación en el más alto grado de ser, [...] un ente cuyo orden del ser comprende el orden del deber-ser [...] la dignidad de la persona humana significa que es un ser con una dimensión espiritual. De modo particular, la mayor perfección del hombre se manifiesta en dos cosas, propias de la dimensión espiritual. Por un lado, el conocimiento intelectual, tanto si es por connaturalidad (por inmediatez) o intuitivo (instantáneo), como si es racional (mediato por razonamiento o argumentativo). Por otro lado, el amor total o apertura de la voluntad hacia el bien absoluto. Todo ello unido a la dimensión de debitud y exigibilidad”. Hervada, J. (1992). *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*. Pamplona. EUNSA, 452.

48 Cf. Serna, P. (1998). “El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo de fin de siglo”. En Massini Correas, C. I. y Serna, P. eds. *El derecho a la vida*. Pamplona. EUNSA, 63 y sigs.

49 Para Tomás de Aquino: “Dios es agente perfectísimo. Luego es preciso que las cosas que creó reciban de Él su perfección; de donde rebajar la perfección de la criatura es rebajar a la vez la perfección de la virtud divina [...] Dios comunicó a las cosas creadas su bondad de manera que una de ellas pudiese transfundir a otra lo que recibió. Quitar, por lo tanto, sus propias acciones a las cosas es derogar la bondad divina. Suprimir el orden a las cosas creadas es quitarles lo mejor que tienen; pues cada una de ellas es en sí misma buena, pero todas juntas son óptimas por razón del orden del universo, pues el todo siempre es mejor que las partes y su propio fin”. (Aquino, T. de. *Suma contra gentiles*, III, 69).

50 Para Nussbaum, Kant habría ignorado que la dignidad humana “es sólo la de una clase de animal muy particular”. Nussbaum, M. (2001). “El futuro del liberalismo feminista”. En *Areté*, N° 13, 67.

51 Ilva Hoyos lo dice a su modo: “[...] el ser personal no depende ni intrínseca ni constitutivamente de la materia, sin más. La corporeidad, en el hombre, está espiritualizada”. Hoyos, I. M. (2005). *De la dignidad y de los Derechos Humanos*. Bogotá. Temis, 90.

52 Me parece que una apreciación semejante puede encontrarse en: Bernardini, P. (2010). “Human Dignity and Human Capabilities in Martha C. Nussbaum”. En *Iustum Aequum Salutare*, N° 6, 47 y sigs.

Por ello, en mi opinión, la profesora norteamericana pasa fácilmente de la dignidad de los animales y de su pretendida condición de sujetos, a plantearlos como auténticos titulares de Derechos Morales, según sus propias capacidades⁵³.

4.2. *Respecto de la justicia*

Entrelazada a estas tesis sobre las capacidades, los derechos y la dignidad de las criaturas sintientes, Nussbaum propone una concepción de justicia que quizá pueda tildarse de “expansiva”, por lo menos por dos aspectos concretos, de los que me ocuparé seguidamente.

En primer lugar, ¿qué estaría realmente en juego al dar el paso de que el maltrato a los animales no sólo sea moralmente reprochable, sino que sea realmente injusto? La filósofa norteamericana responde lo que considera una pregunta muy difícil, y señala: “[...] lo que solemos dar a entender cuando calificamos un mal acto de injusto es que la criatura lesionada por ese acto tiene derecho a no ser tratada así y que este derecho es particularmente impostergable o básico”⁵⁴. Y en concreto, respecto de la relación entre compasión y justicia afirma: “La compasión se solapa con el sentido de la justicia de tal modo que la lealtad plena a la justicia exige la compasión por aquellos seres que sufren de forma indebida tanto como la indignación con quienes infligen sufrimientos indebidos. Pero por sí sola, la compasión es demasiado indeterminada como para dar plena cuenta de nuestra noción de lo que está mal en el trato que se dispensa a los animales. La respuesta adecuada implica una compasión especial, una compasión que se centre en la acción debida y vea en el animal tanto un agente como un fin en sí mismo”⁵⁵.

Me parece que Nussbaum advierte con claridad que el deber moral de compasión no obliga a un curso de acción determinado –o al menos, externamente determinable y, por lo tanto, coercible– acerca del respeto por los animales, mientras que la justicia sí lo hace. Luego, la compasión le parece insuficiente, lo que la lleva a intentar “ensanchar” la idea de justicia, a partir de la ampliación del mundo de los sujetos de derecho⁵⁶. Tengo la impre-

53 Sin admitir propiamente derechos para los animales, Viola ha planteado –desde un enfoque iusnaturalista– la existencia de cierta subjetividad en el mundo animal sensible. Cf. Viola, F. (1998). *De la naturaleza a los derechos...* Ob. cit., 200 y sigs.

54 Nussbaum, M. (2009). *Las fronteras de la justicia...* Ob. cit., 332.

55 Ibídem, 333.

56 Me parece que Francesco Viola recorre una vía, al menos, semejante: plantear deberes directos de justicia –en un sentido amplio, no tradicional– respecto de los animales, sin llegar a atribuirles derechos morales. Cf. Viola, F. (1998). *De la naturaleza a los derechos...* Ob. cit., 254 y sigs.

sión de que el deseo empático de Nussbaum por clausurar definitivamente la puerta al maltrato humano a los animales, la lleva a caer en algo que puede ser calificado como cierto “imperialismo de la moral”⁵⁷. Me refiero a que aquello que se considera bueno, en tanto que deber moral –además, sin el sustrato suficiente para tal calificación con pretensiones de objetividad, como sostuve en el acápite anterior– termina planteándose como si fuera una obligación sin gradación aparente, externamente determinable y coercible, y positivamente exigible al poder político, es decir, en una obligación de justicia. Me parece que pretender convertir una cuota mínima de compasión en justicia –más allá de que se haga con las mejores intenciones– es desatender la naturaleza de esta última, olvidando que una de las peculiaridades esenciales de la justicia es que es un justo medio real o en las cosas, según la conocida solución del Estagirita⁵⁸.

En segundo lugar, noto dicha idea “expansiva” de justicia cuando la profesora norteamericana no admite la distinción tradicional entre deberes positivos y negativos. A su modo de ver, las morales tradicionales proscriben los actos malos como la agresión o el fraude, pero no prescriben como obligatorio desembolsar dinero para poner fin a males como el hambre o la enfermedad. A su juicio lo que subyace a este problema es la distinción entre las cuestiones de justicia y las de ayuda material, pues hacerse realmente cargo de cualquier capacidad humana cuesta necesariamente dinero⁵⁹. Para Nussbaum, incluso habría que ir más allá, pues sostiene que “el concepto mismo de redistribución [...], tiene que ser puesto en cuestión, ya que descansa sobre la conclusión previa de que las personas son dueñas de las diferentes cantidades que poseen”⁶⁰. Y si bien la profesora norteamericana matiza bastante esta idea respecto de los animales –sin más justificación que lo que parece ser el sentido común⁶¹– y sólo propone un “paternalismo

57 Cf. Barberis, M. (2009). “Neoconstitucionalismo, democracia e imperialismo de la moral”. En Carbonell, M. ed. *Neoconstitucionalismo(s)*, 4ª ed. Madrid. Trotta, 264 y sigs. Barberis lo usa en un contexto de discusión distinto, pero creo que el apelativo viene muy bien para este caso también.

58 Cf. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, V, 4-5. Cf. también: Aquino, T. de. *Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 10.

59 Cf. Nussbaum, M. (2009). *Las fronteras de la justicia...* Ob. cit., 366.

60 Ibídem, 367.

61 Señala: “En el caso de los animales, sin embargo, puede haber lugar al establecimiento de una distinción entre positivo y negativo que tenga cierta lógica. Parece, cuando menos, coherente afirmar que la comunidad humana tiene la obligación de abstenerse de cometer ciertos daños especialmente atroces contra los animales, pero no que esté obligada a sostener el bienestar de todos los animales, es decir, a garantizarles una alimentación, un hogar y una sanidad adecuados. Cumplir con nuestros deberes negativos no bastaría para garantizar a todos los animales la posibilidad de florecer a su modo, pero es posible que no estemos moralmente obligados a nada más y que corresponda a las propias especies la tarea restante

inteligente y respetuoso” que garantice espacios para la libertad de elección en las criaturas sintientes⁶², me parece que la no distinción de base ilustra nuestro punto de crítica: estamos frente a una moralidad un tanto desdibujada o desnortada que termina invadiendo el mundo de la justicia a través de los pretendidos derechos en cuestión.

5. Para concluir

Decía al inicio que tenía la impresión de que al iusnaturalismo le cuesta tomarse en serio la argumentación respecto de los derechos de los animales, y lo decía, en parte, porque pensaba que su fortaleza puede ser también un tipo sutil de debilidad. Dicho de otro modo: la más que milenaria tradición de pensamiento que sustenta al iusnaturalismo puede ser también una dificultad para encarar más empáticamente, y desde nuevos enfoques y perspectivas, problemas ético-jurídicos que preocupan al hombre contemporáneo. Pienso por lo menos en un par de ejemplos: si no hay dignidad incondicional en las criaturas no humanas ni propiamente derechos, en todo caso ¿qué exigencias morales concretas respecto de su crianza, su cautiverio, su uso alimentario –entre otras muchas cosas– se derivan de su dignidad relativa? Si respecto de los animales no hay deberes directos de justicia, propiamente hablando, ¿existen al menos criterios objetivos de justicia para exigir determinada acción por parte del poder político respecto de su protección?

Si bien me he referido, al menos indirectamente, a que el iusnaturalismo no suele mostrar suficiente interés por este tipo de cuestiones, debo señalar que hay esfuerzos renovadores en ese sentido. Me parece, por ejemplo, que el trabajo del profesor Francesco Viola, desde el método que llama “del caso ejemplar”, fue precisamente en esa línea. Desde luego, esta no es la ocasión para establecer en qué medida debe compartirse la idea del iusfilósofo italiano de que los animales, si bien no tendrían propiamente Derechos Morales, sí serían sujetos merecedores de justicia, aunque entendida en un sentido amplio⁶³. En todo caso, baste señalar que el camino por renovar el

de garantizar su propio florecimiento. Podríamos justificar aún más, incluso, esta conclusión diciendo que si tratáramos de convertirnos en déspotas ilustrados del mundo, acabaríamos arruinando la vida de los animales”. (Ídem).

62 Cf. *ibídem*, 372.

63 Para Viola: “La subjetividad humana se distingue de la de los animales porque no sólo se preocupa de buscar los medios para un fin establecido sino, sobre todo, porque está ocupada en dar un sentido a la propia vida, ligándola a una concepción del bien. No obstante, la vida de los animales se encuentra en el camino hacia la libertad y contiene las trazas del nacimiento de la subjetividad”. Viola, F. (1998). *De la naturaleza a los derechos...* Ob. cit., 211. Y luego: “La tutela de los animales y de la naturaleza debería llevarnos a reconsiderar las

iusnaturalismo, pasa, en mi opinión, por esfuerzos como ese: por no cerrar ninguna puerta intelectual a las honestas inquietudes del hombre contemporáneo, como me parece que ocurre en el caso de los llamados “derechos de los animales”, discurso que habrá de tomarse cada vez más en serio, en virtud de las válidas preocupaciones que, en muchos casos, subyacen al mismo.

Bibliografía

- Agra Romero, M. X. (2009). “Martha C. Nussbaum: liberalismo político de las capacidades”. En Máiz Suárez, R. coord. *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia. Tirant lo Blanch, 365-98.
- Aquino, T. de (1990). *Suma Teológica*. T. III. Madrid. BAC
- (2007). *Suma contra gentiles*. T. II. Madrid. BAC.
- Aristóteles (2000). *Partes de los animales / Marca de los animales / Movimiento de los animales*. Madrid. Gredos.
- (2003). *Ética Nicomáquea / Ética Eudemia*, 6ª reimp. Madrid. Gredos.
- Bandieri, L. M. (2015). “Los animales ¿tienen derechos?”. En *Prudentia Iuris*, Nro. 79, 33-56.
- Barberis, M. (2009). “Neoconstitucionalismo, democracia e imperialismo de la moral”. En Carbonell, M. ed. *Neoconstitucionalismo(s)*, 4ª ed. Trotta. Madrid, 259-78.
- Bernardini, P. (2010). “Human Dignity and Human Capabilities in Martha C. Nussbaum”. En *Iustum Aequum Salutare*, N° 6, 45-51.
- Chávez-Fernández Postigo, J. (2012). *La dignidad como fundamento de los Derechos Humanos en las sentencias del Tribunal Constitucional peruano. La tensión entre la mera autonomía y la libertad ontológica*. Lima. Palestra.
- (2014). “Impugnando los ‘derechos’ de los animales. Una buena excusa para volver sobre el sentido del término ‘derecho’”. En Chávez-Fernández Postigo, J. *Persona humana y derecho*. México. Porrúa, 133-55.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights*, 2ª ed. New York. Oxford University Press.
- Hervada, J. (1992). *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*. Pamplona. EUNSA.
- Hoyos, I. M. (2005). *De la dignidad y de los Derechos Humanos*. Bogotá. Temis.
- Kant, I. (2006). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2ª reimp. Madrid. Alianza Editorial.
- Mosterín, J. (2015). “Los derechos de los animales”. En Baltasar, B. coord., *El Derecho de los animales*. Madrid. Marcial Pons, 47-65.
- Nussbaum, M. (2001). “El futuro del liberalismo feminista”. En *Areté*, N° 13, 59-101.

raíces de nuestro sentido de la justicia, más que a ensayar acrobacias intelectuales dirigidas a ampliar la lista de titulares de derechos [...]. La creciente sensibilidad hacia los ‘derechos de los animales’ no es, en realidad, más que un signo del lugar que ocupa la benevolencia en el Derecho”. (Ibíd., 264).

- (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, 2ª ed. Barcelona. Herder.
- (2012). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, 2ª ed. Barcelona. Paidós.
- Rawls, J. (2013). *La justicia como equidad. Una reformulación*, 2ª ed. 2ª reimp. Barcelona. Paidós.
- Regan, T. (1985), "The Case for Animal Rights". En Singer, P. ed. *In Defense of Animals*. Blackwell Publishers, 13-26.
- (1999). "Poniendo a las personas en su sitio". En *Teorema*, N° 18, 17-37.
- Schinkel, A. (2008), "Martha Nussbaum on Animal Rights". En *Ethics & the Environment*, N° 13, 41-64.
- Serna, P. (1998). "El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo de fin de siglo". En Massini Correas, C. I. y Serna, P. eds. *El derecho a la vida*. Pamplona, EUNSA, 23-79.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. Cambridge. Cambridge University Press.
- (1999). *Liberación animal*, 2ª ed. Madrid. Trotta.
- Spaemann, R. (2011). "Sobre el concepto de dignidad humana". En Spaemann, R. *Lo natural y lo racional*. Santiago de Chile. IES, 61-81.
- Streck, L. y Corrêa, F. (2014). "El nuevo constitucionalismo latinoamericano: reflexiones sobre la posibilidad de construir un derecho constitucional común". En *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, N° 18, 125-53.
- Viola, F. (1998). *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea*. Granada. Comares.
- Zaffaroni, E. R. (2015). *La Pachamama y el humano*, 7ª reimp. Buenos Aires. Ediciones Colihue.