

La ley Conan: Nozick, los derechos de los animales y el giro político en la ética animal

The ley Conan: Nozick, animal rights, and the *political turn* in animal ethics

Hugo Tavera Villegas
Universidad La Salle Saltillo / Tecnológico de Monterrey
ORCID: 0000-0002-7104-5658

Resumen

En Argentina fue propuesta recientemente una iniciativa de ley sobre el maltrato animal que amplía el catálogo de acciones que son calificadas como tal y endurece los castigos consecuentes. La propuesta, conocida públicamente como ley Conan, ha sido criticada por quienes sostienen que una iniciativa de este tipo es contraria al libertarismo propugnado por el presidente de ese país. En este artículo evalúo críticamente esta supuesta incompatibilidad entre el libertarismo y los derechos de los animales. Particularmente, propongo que las reflexiones de Nozick sobre los animales en *Anarquía, Estado y utopía* constituyen un punto de partida privilegiado para articular un libertarismo abierto al reconocimiento de derechos para los animales. Pero en lugar de centrarme en su conocida propuesta “kantismo para las personas, utilitarismo para los animales”, defiendo la idea de que los animales son capaces de tener vidas significativas y que, por lo tanto, son el tipo de seres de quienes pueden predicarse derechos.

Abstract

In Argentina, a bill on animal cruelty was recently proposed that toughens penalties and expands the list of actions that are classified as cruel. The proposal, publicly known as the ‘ley Conan’, has been criticized by those who maintain that such an initiative is incompatible with the libertarianism advocated by the country’s president. In this article, I critically assess this supposed incompatibility between libertarianism and animal rights. I propose that Nozick’s reflections on animals in *Anarchy, State and Utopia* constitute a privileged starting point for articulating a libertarianism that is hospitable to the recognition of rights for animals. But instead of focusing on his well-known proposal “Kantianism for people, utilitarianism for animals”, here I defend the idea that animals can have meaningful lives and are therefore the kind of beings about whom rights can be predicated.

Palabras clave

Derechos de los animales, Nozick, utilitarismo, sentido de la vida, giro político.

Keywords

Animal rights, Nozick, utilitarianism, meaning of life, political turn.

Fecha de recepción: septiembre 2025

Fecha de aceptación: diciembre 2025

Introducción

En junio de 2024 fue presentada para su discusión en la Cámara de Diputados del Congreso de la Nación Argentina una propuesta de ley sobre el maltrato animal, mejor conocida como ley Conan, en honor a uno de los perros del presidente Javier Milei. El proyecto busca modificar la ley vigente sobre maltrato animal (Ley 14.346), que data de 1954. Además de endurecer las penas en contra de ciertas formas de maltrato. El proyecto contempla como actos de maltrato prácticas que la legislación actual no considera de esa forma, por ejemplo, el “emplear animales en el tiro de vehículos que excedan notoriamente sus fuerzas” o el “no proporcionar atención médica y/o veterinaria adecuada cuando estén bajo su responsabilidad”.¹

La propuesta también establece la distinción entre actos de maltrato y actos de crueldad, que reciben penas más severas que los primeros. En el artículo cuarto del proyecto se enumeran los actos que son considerados crueles, entre los que se encuentran la práctica de “la vivisección con fines que no sean científicamente demostrables y en lugares o por personas que no estén debidamente autorizados para ello [o] realizar actos públicos o privados de riñas de animales, corridas de toros, novilladas y parodias, en que se mate, hiera u hostilice a los animales”.²

A pesar de que la propuesta ha recibido el respaldo explícito del Gobierno, esta ha sido duramente criticada por simpatizantes de Javier Milei. Quienes critican la propuesta sostienen que una ley contra el maltrato animal es por completo incompatible con el libertarismo propugnado por el presidente argentino.³ No solo es cuestionada la idea de que los animales no humanos

¹ Art. 2, incisos 2 y 4.

² Art. 4, incisos 1 y 8.

³ Suele considerarse al libertarismo como una variedad (de derecha) del liberalismo, aunque hay autores que cuestionan su pertenencia a la familia del liberalismo (véase Samuel Freeman, “Il-liberal libertarians: Why libertarianism is not a liberal view”, *Philosophy & Public Affairs* 30, n.º 2

puedan ser titulares de derechos.⁴ Más concretamente, quienes se oponen a la propuesta consideran que su implementación implicaría intervenciones ilegítimas por parte del Estado sobre conductas que debiesen ser dejadas al libre arbitrio de los individuos (humanos). Pero ¿es correcta esta apreciación? ¿Es el libertarismo una doctrina opuesta por principio al reconocimiento de derechos para los animales? ¿Prohibir o sancionar actos contra la vida, el bienestar o los intereses de los animales es efectivamente incompatible con los compromisos normativos del libertarismo? ¿Tienen los animales el estatus moral de meros objetos o pueden ser considerados como sujetos de derechos (libertarios)?

El propósito de este artículo no es el de ofrecer una interpretación de las virtudes —o los defectos— de la llamada ley Conan.⁵ El objetivo es mucho más general y consiste en considerar la compatibilidad teórica entre el libertarismo, o una versión de este, y la perspectiva de los derechos de los animales. Para ello, me apoyaré en las reflexiones que Robert Nozick dedica a los animales en *Anarquía, Estado y utopía* (en adelante, *AEU*).⁶ Este texto no es solo una de las exposiciones más sistemáticas del libertarismo dentro de la filosofía política. Es también, a nuestro modo de ver, uno de los lugares donde la cuestión del estatus de los animales es considerada más seriamente por un teórico libertario. En contra de la posición estándar dentro del libertarismo, que rechaza abiertamente la extensión de derechos más allá de la especie humana, en *AEU*, Nozick sostiene que los animales poseen un valor inherente y que pueden tener derecho a cierto trato. Más allá de que Nozick finalmente sostenga que las restricciones estrictas a cómo un individuo puede ser tratado solo aplican al caso de las relaciones entre humanos, consideramos que sus observaciones sobre el estatus de los demás animales son un punto de partida privilegiado para articular, desde el libertarismo, una justificación para los derechos de los animales.

El artículo se encuentra estructurado de la siguiente manera. En la primera sección se expone brevemente la posición estándar del libertarismo sobre los derechos de los animales, tal como es expuesta por autores como Murray Rothbard, Tibor Machan, Jan Narveson, Walter Block y Stephen Montgomery. Una vez descrita esta posición, contraria a la extensión sobre derechos de los animales, en la siguiente sección abordo el tratamiento que este tema recibe en *AEU*. Concluyo esta segunda parte refiriéndome a la noción de *sentido de la*

(2001). Para una exposición sumaria del libertarismo, véase Bas van der Vossen y Billy Christmas, "Libertarianism", *The Stanford encyclopedia of philosophy*, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/libertarianism/>

⁴ Por simplicidad, a lo largo del artículo utilizaré los términos *animales* y *animales no humanos* de manera indistinta.

⁵ Cabe señalar que esta propuesta no ha sido aprobada aún por el congreso argentino.

⁶ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, trad. por Rolando Tamayo (Ciudad de México: FCE, 2012).

vida, a la que Nozick apela para referirse a los seres respecto de los cuales se pueden predicar derechos. Posteriormente, en la tercera sección, defiende la idea de que los animales no humanos son capaces de tener vidas significativas y que, por lo tanto, tienen derechos. En efecto, si los derechos deben predicarse solo para los seres con esta capacidad que los animales —por lo menos algunos de ellos— poseen en común con los humanos, no hay razón para no extender los derechos libertarios más allá de nuestra especie. Finalmente, en la última sección realizo algunas observaciones del lugar de Nozick en la literatura sobre los derechos de los animales, particularmente en lo que se ha denominado como *giro político* dentro de la ética animal.

El libertarismo y los derechos de los animales: la posición estándar

Comenzamos entonces exponiendo brevemente la que consideramos la posición estándar del libertarismo acerca de los derechos de los animales, perfectamente ilustrada por Murray Rothbard.⁷ En el capítulo 21 de *The ethics of liberty*, titulado precisamente “The ‘rights’ of animals”, Rothbard sostiene que los conceptos libertarios de *no agresión* y de *derechos* “solo pueden aplicarse a las acciones de un ser humano, o de un grupo de seres humanos, respecto de otros seres humanos”.⁸ A diferencia de los animales, sostiene Rothbard, un ser humano “tiene derechos porque estos son derechos *naturales*. Están fundamentados en la naturaleza del ser humano”.⁹ A diferencia de los demás animales, el ser humano “es un animal racional y social. Ningún otro animal posee esta capacidad para razonar, hacer elecciones conscientes, transformar su entorno con el fin de prosperar o de colaborar conscientemente en la sociedad y en la división del trabajo”.¹⁰

Según esta perspectiva, los derechos de los individuos humanos surgen de su capacidad para emprender acciones tendientes a la consecución de fines que se han fijado libremente a través del uso de su razón. Mientras que los animales “se ven compelidos a proceder de acuerdo con los fines que les dicta su naturaleza, [...] el ser humano, el ‘animal racional’, posee la razón para descubrir tales fines y el libre albedrío para elegir”¹¹ entre ellos. La función de los derechos es, por lo tanto, la de proteger esa libertad para elegir y perseguir fines.

⁷ Murray Rothbard, *The ethics of liberty* (Nueva York: New York University Press, 2002).

⁸ *Ibíd.*, 156.

⁹ *Ibíd.*, 155.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*, 7.

Además de esta capacidad para tomar decisiones conscientes, otra cosa que nos distinguiría del resto de los animales, según Rothbard, es la capacidad para exigir que se respeten nuestros derechos, así como la capacidad recíproca para respetar los derechos de los demás humanos. El hecho de que los animales no humanos no puedan reclamar por sí mismos sus derechos constituye parte de “su” naturaleza, así como otra de las razones fundamentales por las que no pueden poseer “nuestros” derechos. De esta forma, si bien para Rothbard los derechos naturales son derechos absolutos, hay un sentido en el que puede decirse que son *relativos*: son limitados a la especie humana. “Una ética de los derechos para la humanidad es precisamente eso: para todos los humanos, sin importar raza, credo, color o sexo, *pero solo para la especie humana*”.¹²

Por lo tanto, el error fundamental que cometerían los defensores de los derechos de los animales es su incapacidad para reconocer la naturaleza distintiva, excepcional, de la especie humana. Sostener que los animales tienen derechos, afirma similarmente Tibor Machan, equivale a antropomorfizarlos injustificadamente, a tratarlos “como si fueran lo que no son, es decir, seres humanos”.¹³ Igual que Rothbard, Machan sostiene que “la libertad y los derechos son conceptos políticos aplicables solo a los seres humanos, ya que únicamente los seres humanos son agentes morales”.¹⁴ Solamente los humanos pueden poseer derechos, puesto que solo los agentes morales requieren la garantía de un cierto “espacio moral”, es decir, de una esfera definida de jurisdicción moral dentro de la cual su autoridad para actuar sea respetada y protegida en contra de terceros.

Jan Narveson, otro destacado teórico libertario, también rechaza la posibilidad de que los animales no humanos posean derechos.¹⁵ Para este autor, únicamente quienes tienen capacidad para visualizar su propio futuro pueden tener derechos. Solo cabe hablar de derechos respecto de seres con la capacidad para tener una concepción de sí mismos; que formulen planes a largo plazo, que consideren los hechos generales de su propio entorno; y que lleven adelante racionalmente dichos planes. Para Narveson, exclusivamente alguien con todas estas capacidades puede decirse que *tiene* un futuro, algo por qué vivir. Quienes carecen de esta facultad no tienen “individualidad”, en el sentido de un significado distintivo acerca de la vida propia.

Narveson concluye que resulta implausible argumentar que quienes carecen de estas cualidades posean incluso un derecho a la vida. “Cuando se mata a

¹² *Ibíd.*, 155 (cursivas propias).

¹³ Tibor Machan, “Do animals have rights?”, *Public Affairs Quarterly* 5, n.º 2 (1991): 163.

¹⁴ *Ibíd.*, 164.

¹⁵ Jan Narveson, “Animal rights”, *Canadian Journal of Philosophy* 7, n.º 1 (1977).

seres que tienen un futuro, pierden ese futuro; cuando se les quita la vida a seres que carecen de futuro, no ocurre lo mismo. De modo que en su caso no se les estaría despojando de su interés en continuar viviendo”.¹⁶ Simplemente, aquellos que carecen de individualidad o de conciencia sobre el futuro no tienen ese interés, que es característico del humano típico en la vida continuada. Y puesto que no existe de su parte ninguna apreciación de su vida no resultaría ilegítimo sacrificarlos por el bienestar de otros (que sí poseen ese interés).

Esta posición contraria a extender derechos más allá de nuestra especie es defendida por algunos autores libertarios incluso en casos extremos, como el maltrato y la tortura.¹⁷ En un ensayo sobre la tortura de animales, Walter Block y Stephen Montgomery sostienen que aunque esta clase de actos son evidentemente inmorales, “prohibirlos por medio de leyes que sancionen su comisión no es una opción para el libertarismo”.¹⁸ Por supuesto, nada impide que nos indignemos ante comportamientos tan despreciables, pero el libertarismo, interpretado correctamente, se ocupa únicamente de cómo los seres humanos se tratan entre sí —a través del aparato del Estado—, no de cómo tratan a su propiedad (animal).

Interpretado de manera correcta, sostienen estos autores, el libertarismo no se extiende a todos los comportamientos morales. Solo cubre una parte limitada de estos, aquellos relacionados con el uso legítimo de la fuerza en contra de otros (humanos). Los derechos de los animales —incluyendo el derecho a no ser torturados—, sentencian, cae por lo tanto fuera del ámbito de esta perspectiva filosófica. Uno tendría buenas razones para evitar el trato con un torturador de animales, pero, según Montgomery y Block, los derechos en contra del maltrato o la tortura solo pueden predicarse respecto de seres humanos.

Kantismo para las personas... ¿y también para los animales?

“Restricciones y animales” es el título que Nozick da a la sección de *AEU* en la que discute el estatus de los animales no humanos. “¿Hay límites a lo que podemos hacer a los animales? ¿Tienen los animales el estatus moral de meros objetos?”.¹⁹ Ciertamente, Nozick plantea estas interrogantes como una forma indirecta de abordar la naturaleza de las restricciones a la acción en el caso de las relaciones intrahumanas. “Podemos esclarecer el estatus y las implicaciones de las restricciones morales indirectas considerando seres vivos para los

¹⁶ *Ibíd.*, 166.

¹⁷ Walter Montgomery y Stephen Block, “Animal torture: A critique of thick libertarianism”, *Review of Social and Economic Issues* 1, n.º 3 (2016).

¹⁸ *Ibíd.*, 106.

¹⁹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 47.

cuales estas restricciones indirectas estrictas (o acaso ninguna) usualmente no se consideran apropiadas, a saber: animales no humanos”.²⁰ No obstante, considero que las reflexiones que ofrece Nozick acerca de los animales son bastante sugerentes y se sostienen por sí mismas, independientemente de su estatus subordinado al problema —para él más importante— de esclarecer la naturaleza de las restricciones morales en el contexto de las relaciones entre personas (humanas).

De entrada, a diferencia de todos los autores mencionados arriba, Nozick reconoce que los animales tienen valor y que, por lo tanto, tienen derecho a cierto tipo de trato: “Los animales son valiosos. A algunos animales superiores, al menos, debe dárseles cierta importancia en las deliberaciones de las personas sobre lo que hay que hacer”.²¹ Más todavía, anticipando argumentos que serán defendidos más enérgicamente por Peter Singer, apenas un año después, en su libro *Liberación animal*, Nozick argumenta a favor del vegetarianismo.

Es también en esta sección de *AEU*, además, donde Nozick plantea la posición a la que denomina célebremente: “Kantismo para las personas, utilitarismo para los animales”. Nozick resume esta postura del siguiente modo: 1) maximiza la felicidad total de todos los seres vivos y 2) establece restricciones indirectas estrictas sobre lo que uno puede hacer a los seres humanos.²² Mientras que los individuos humanos son inviolables y no pueden nunca ser usados o sacrificados en beneficio de otros,²³ los animales, en cambio, pueden ser usados cuando “tales beneficios sean mayores que el mal infligido”.²⁴ Pero cuando dicho beneficio no es mayor que el daño que se les provoca a sus intereses —por ejemplo, a su interés en evitar el sufrimiento—, simplemente no resulta permisible usarlos.

Nozick defiende esta posición contra las posibles objeciones de un (imaginario) filósofo kantiano y de un (también imaginario) utilitarista. Al primero, sostiene, podría decirse algo como lo siguiente:

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*

²² A diferencia de las visiones éticas monistas, que identifican un solo principio o norma general de la que luego son derivados todos los demás valores, reglas o virtudes, las teorías híbridas sostienen que diferentes reglas, principios o virtudes aplican en distintas situaciones o respecto de diferentes clases de individuos. Para una discusión de estas visiones en referencia al caso de los animales, véase Jeff Sebo, “Kantianism for humans, utilitarianism for nonhumans? Yes and no”, *Philosophical Studies* 180, n.º 4 (2023); Marcel Wissenburg, “An agenda for animal political theory”, en *Political animals and animal politics*, ed. por Marcel Wissenburg y David Schlosberg (Londres: Palgrave, 2014).

²³ Nozick, como se sabe, relaciona esta inviolabilidad con el principio kantiano de que los individuos deben ser tratados como fines, no como medios.

²⁴ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 50.

Usted sostiene que el utilitarismo es inadecuado porque permite sacrificar a un individuo por otro y para otro, etcétera, olvidando así las limitaciones estrictas sobre cómo se puede comportar legítimamente con respecto a las personas. Sin embargo, ¿podría haber algo moralmente intermedio entre personas y piedras, algo sin tales limitaciones estrictas a su trato, pero que no fuera tratado simplemente como objeto? Podría esperarse que al sustraer o disminuir algunas características de las personas, encontraríamos este tipo de ser intermedio [...]. Es verosímil que los animales sean los seres intermedios y que el utilitarismo sea la posición intermedia. [...] El utilitarismo supone que la felicidad es todo lo que importa moralmente y que todos los seres son intercambiables. Esta conjunción no puede sostenerse como verdadera para las personas. Pero ¿no es verdadera [...] para cualquier ser al cual se pueda aplicar esta conjunción? ¿Y no se aplica acaso a los animales?²⁵

Para Kant, como se sabe, la autonomía es una propiedad necesaria para ser el tipo de entidad cuyos intereses cuentan moralmente. Kant consideraba que, puesto que los animales no poseen las capacidades requeridas para la autonomía, los deberes que tenemos respecto de ellos solo podían ser de tipo indirecto.²⁶ “En la medida —escribe— en que [los animales] no tienen conciencia de sí mismos, [...] no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad”.²⁷ La estrategia aquí entonces es la de reconocer un espacio moral intermedio entre las personas y las cosas. Los animales, sugiere Nozick, habitan un espacio moral que no es aquel gobernado por el imperativo categórico que nos prohíbe usar a los agentes morales como medios, pero que tampoco es el de las cosas, el de los objetos —como las piedras— que pueden ser usados como meros medios para los fines de otros.

Ese espacio intermedio exigiría otro tipo de fundamento para evaluar moralmente nuestras acciones. Ese sitio, según esta argumentación, es mejor caracterizado por el utilitarismo, es decir, por una perspectiva sobre la moralidad que funda la considerabilidad no en la autonomía moral, sino en la capacidad, compartida por seres humanos y animales, para experimentar dolor y placer. Al filósofo utilitarista podría decirsele, en cambio, lo siguiente: “Si únicamente las experiencias de placer, dolor, felicidad, etcétera (y la capacidad para tales experiencias) son moralmente pertinentes, entonces los animales tienen que ser tomados en consideración en los cálculos morales, en la medi-

²⁵ *Ibíd.*, 51.

²⁶ Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, trad. por Roberto Rodríguez y Concha Roldán (Barcelona: Crítica, 1988).

²⁷ *Ibíd.*, 287.

da en que efectivamente tienen esas capacidades y experiencias”.²⁸

Para Nozick, a un utilitarista le debería resultar bastante difícil negar a los animales no humanos esta clase de consideración. A final de cuentas, ¿sobre qué fundamentos podría, consistentemente, distinguir las experiencias dolorosas y placenteras de las personas y de los animales, de forma que solo considere moralmente relevantes las primeras? Si todo lo que cuenta moralmente es la capacidad para experimentar dolor o placer, negar consideración a los animales no puede ser otra cosa que una muestra de especismo, una valoración desigual fundada meramente en la no pertenencia a nuestra especie. En *Liberación animal*, publicado apenas un año después, en 1975, Singer definirá al *especismo* como “un prejuicio o una actitud de parcialidad a favor de los intereses de los miembros de la propia especie y en contra de los de los miembros de otras”.²⁹

Si bien Nozick no utiliza ese término, su razonamiento apunta de forma clara hacia él. En efecto, si lo que importa para ser considerado moralmente es la sintiencia, no hay ninguna razón, que no sea la parcialidad a favor de los miembros de nuestra propia especie, para discriminar a seres que poseen, igual que nosotros, dicha capacidad.³⁰ En todo caso, apenas establecido este importante punto, Nozick toma distancia de esta posición. Incluso en el caso de los animales, nos dice: “El utilitarismo no nos cuenta toda la historia”.³¹ Lamentablemente, Nozick deja sin resolver la cuestión del tipo de trato que debemos a los animales.

Más allá de que considere un deber el hecho de no comer animales, no llega a afirmar que estos tengan derechos que deban ser protegidos. Puesto que su propósito principal era el de abordar la naturaleza de las restricciones indirectas, no el estatus de los animales, cierra esta sección de *AEU* simplemente apuntando a la complejidad del tema: “Lo denso de las preguntas nos atemoriza”.³² Pero si el utilitarismo no es adecuado para los animales, si las experiencias de los animales no son lo único pertinente, ¿qué hay del kantismo? ¿Es acaso in-

²⁸ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 51. Dentro de la ética animal, esas capacidades reciben el nombre de *sintiencia* y es justamente a partir de ellas que Peter Singer llegará a afirmar que el principio de “igual consideración” debiese extenderse a los animales no humanos. Peter Singer, *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement* (Nueva York: Harper Perennial, 2009).

²⁹ Peter Singer, *Animal liberation*, 6.

³⁰ En otro momento, Nozick sostiene sin embargo que la membrecía de especie sí puede llegar a tener importancia moral. Para una defensa filosófica de esta parcialidad hacia los miembros de nuestra propia especie, publicada posteriormente a los dichos de Nozick, véase Bernard Williams, “The human prejudice”, en *Philosophy as a humanistic discipline*, ed. por Adrian Moore (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2006).

³¹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 53.

³² *Ibíd.*

concebible un “kantismo para las personas y (también para) los animales”?³³ Nozick ni siquiera llega a plantearse esta pregunta. Parte del supuesto, simplemente asumido, de que las restricciones indirectas solo aplican para las relaciones entre humanos. Lo que cabe, por lo tanto, es preguntarse por las razones que lo conducen a reafirmar esta distinción. ¿Cuál es el origen de la mayor importancia moral de los seres humanos? Más precisamente, ¿por qué solo pueden predicarse restricciones indirectas respecto de las personas, pero no de los animales? La respuesta que, muy tentativamente, ofrece Nozick en *AEU* la encontramos algunas páginas más adelante y “se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida”.³⁴

De acuerdo con esta perspectiva, solo los seres que pueden tener vidas con sentido tienen derecho a cierto tipo de trato. O a la inversa, hay ciertas formas de trato que son incompatibles con seres capaces de tener vidas significativas. Pero esto invita a la pregunta obvia de si solamente los seres humanos pueden tener este tipo de vidas. En efecto, ¿son los animales incapaces de tener vidas significativas? La mayoría de quienes han abordado la pregunta acerca del sentido de la vida han asumido que los animales no pueden tener una existencia significativa porque solo los humanos tenemos las capacidades necesarias para ello.³⁵ El propio Nozick parece asumir esto al omitir cualquier referencia a los animales no humanos de su discusión sobre el sentido de la vida en *AEU*.

Por otro lado, literatura reciente sobre el tema ha comenzado a cuestionar la validez de esta exclusión.³⁶ Ciertamente, es difícil concebir que la vida de un animal cuya existencia está completamente confinada, sin establecer relaciones con otros animales —o con otros seres humanos—, sin ningún tipo de control, aunque sea el más mínimo, sobre los aspectos más básicos de su vida, tiene sentido o es relevante. Sin embargo, que se nos haga difícil conce-

³³ Para una defensa kantiana de los derechos de los animales, véase Christine M. Korsgaard, *Fellow creatures: Our obligations to the other animals* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Nico Müller, *Kantianism for animals: A radical Kantian animal ethic* (Cham: Palgrave, 2022).

³⁴ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 60.

³⁵ Steven Luper, “Life’s meaning”, en *The Cambridge companion to life and death*, ed. por Steven Luper (Nueva York: Cambridge University Press, 2014); Thaddeus Metz, *Meaning in life: An analytic study* (Nueva York: Oxford University Press, 2013); Susan Wolf, *Meaning in life and why it matters* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2012); Wai-Hung Wong, “Meaningfulness and identities”, *Ethical Theory and Moral Practice* 11, n.º 2 (2008).

³⁶ Molly Gardner, “Suffering and meaning in the lives of wild animals”, *Midwest Studies in Philosophy* 46 (2022); Michael Hauskeller, “Living like a dog: Can the life of non-human animals be meaningful?”, *Between the Species* 23, n.º 1 (2019); Duncan Purves y Nicolas Delon, “Meaning in the lives of humans and other animals”, *Philosophical Studies* 175, n.º 2 (2018); Joshua Thomas, “Can only human lives be meaningful?”, *Philosophical Papers* 47, n.º 2 (2018).

bir la vida de este animal como significativa, así como la de millones más que comparten esta misma suerte, tendría mucho más que ver con las condiciones limitantes en que transcurren sus vidas que con sus capacidades para llevar vidas con sentido.

Pero ¿qué significa esta noción? ¿En qué consiste el sentido de una vida? Cualquiera que haya leído *AEU* sabe que Nozick realiza muchos esfuerzos para distinguir el sentido de la vida de las experiencias particulares de placer o felicidad vividas por las personas. Una vida significativa, para Nozick, no equivale a una vida placentera. Esta distinción recibe su ilustración paradigmática en el ejemplo de la máquina de experiencias. A través de este experimento mental, Nozick busca demostrar que a los individuos nos importan más las experiencias placenteras que podemos llegar a obtener de determinadas acciones o logros. Una vida dentro de una máquina de experiencias seguramente sería una vida feliz, pero muy pocos la considerarían significativa. Según Nozick, esto es porque “queremos hacer ciertas cosas, no solo tener la experiencia de hacerlas”.³⁷ Más todavía, queremos hacer ciertas cosas porque queremos *ser* de cierta forma, porque dichas cosas encajan con un plan general acerca de nuestra propia vida. Ese es un plan que nos hemos dado a nosotros mismos y a partir del cual podemos evaluar nuestra vida. “El que una persona modele su vida de conformidad con un plan general es su modo de dar sentido a la vida; únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido”.³⁸

Aunque Nozick no lo afirme de forma explícita, los animales no poseen las capacidades cognitivas necesarias para dar forma a sus vidas en conformidad con un plan general y, por lo tanto, desde esta perspectiva, no pueden tener vidas significativas. Y si solo respecto de quienes pueden llevar vidas con sentido deben ser observados ciertos límites, no pueden establecerse restricciones estrictas a la acción respecto de los animales. En pocas palabras, dado que estos últimos no pueden tener vidas significativas, no califican para ser sujetos de derechos.

Sin embargo, existen formas alternativas de concebir el significado de la vida que no dependen de la autonomía o de la capacidad para formar racionalmente un plan general de vida. De hecho, en *Philosophy and the meaning of life*, escrito con posterioridad a *AEU*, el propio Nozick defiende una concepción sobre el sentido de la vida que no es reducible a un plan racional de vida. En este escrito, Nozick argumenta que el sentido de la vida está relacionado con la cuestión de los límites, particularmente con el hecho de la mortalidad, es-

³⁷ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 54.

³⁸ *Ibíd.*, 60.

to es, con el término temporal de la vida: “El problema del significado lo crean los límites, el ser solo esto, el ser simplemente esto”.³⁹ Nozick sostiene que el significado de la vida consiste no en reconciliarse con estos límites, sino en trascenderlos, en entablar conexiones con cosas, ideales o seres más allá de nosotros mismos.

Nozick vuelve aquí al ejemplo de la máquina de experiencias y sostiene que “aunque puede darte la experiencia de trascender límites, [en realidad] te encierra dentro del círculo de tus propias experiencias”.⁴⁰ La vida de alguien que se encuentra dentro de una máquina de experiencias carece de significado porque es una vida en la que somos “simplemente esto”, seres dentro de una burbuja separada que nos arranca, aunque sea por decisión propia, de la posibilidad de conectar y relacionarnos con otros más allá de nosotros mismos, o de perseguir ideales que trascienden la esfera de nuestros intereses y experiencias más próximas. Ahora, ¿pueden los animales conectar con otros individuos o cosas que los saquen del círculo de sus propias experiencias? ¿O acaso las vidas de los animales son similares en experiencia a la de alguien conectado a una máquina de experiencias?

Si puede demostrarse que los animales son capaces de tener vidas con sentido, ello obviamente tendría importantes consecuencias teóricas. Primero, porque abriría la puerta para una concepción nozickiana sobre los derechos de los animales. Esto exigiría, por supuesto, superar las reticencias del propio autor para abrazar esta conclusión. En segundo lugar, porque si se concibe a los animales como capaces de tener vidas significativas, el daño que nuestra tiranía les produce sería mucho mayor del que usualmente se considera. En efecto, si las vidas de los animales pueden tener sentido entonces algunas de nuestras prácticas, aquellas que les impiden florecer de acuerdo con lo que son o establecer conexiones significativas con otros, los dañan de formas que solemos pasar por alto. Si, para decirlo como Nozick, “el utilitarismo no nos cuenta toda la historia”, si “las experiencias [de los animales] no son lo único pertinente”,⁴¹ entonces el daño que les producimos excede por mucho las sensaciones de dolor y sufrimiento que les hacemos padecer cotidianamente.

El significado de la vida y las vidas de los animales

Está fuera de toda duda que los animales son capaces de tener una buena vida. Hoy en día nadie se opondría seriamente a la idea de que las vidas de los

³⁹ Robert Nozick, “Philosophy and the meaning of life”, en *Philosophical explanations* (Cambridge, MA. Harvard University Press, 1981), 595.

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 53.

animales pueden ser más o menos satisfactorias, más o menos placenteras, más o menos libres de sufrimiento. Pero ¿pueden los animales tener también vidas significativas? Generalmente, ha sido asumido que los animales no poseen las capacidades requeridas para dotar de sentido sus vidas. Más todavía, hay quienes consideran la vida animal como aquello que debe ser trascendido para dar sentido a la existencia humana.

Thaddeus Metz afirma en este entendimiento que encontramos sentido a la vida al trascender nuestra naturaleza animal y conectarnos con bienes que están más allá de lo que compartimos con los animales “inferiores”.⁴² De aquí que la vida de las personas que es juzgada como carente de sentido sea comparada frecuentemente con la de los animales, supuestamente repetitiva, que no aspira a nada superior y está orientada instintiva o naturalmente a la búsqueda de placeres inferiores. Solo cuando nuestra vida se dirige hacia relaciones o metas *más allá* de nuestra naturaleza, hacia valores o logros que trascienden lo meramente animal, puede esta tener significado.⁴³

Esta posición, sin embargo, que reafirma el excepcionalismo humano, ha comenzado a ser cuestionada actualmente por autores que no solo se han planteado seriamente la pregunta ¿pueden los animales tener vidas significativas?, sino que la han respondido de forma afirmativa. Siendo bastante esquemáticos, la literatura reciente sobre el sentido de la vida puede ser dividida en dos grandes posiciones: la objetivista y la subjetivista.⁴⁴ Para la perspectiva objetivista, el significado de la vida es independiente de cómo los individuos evalúan sus propias vidas. La vida de alguien es significativa si es la causa de algún bien, si produce un estado de cosas que es objetivamente valioso. Que una vida tenga sentido depende entonces de sus efectos en el mundo, de las (buenas) consecuencias que produce.

Ben Bramble defiende este tipo de aproximación cuando sostiene que la “vida de uno fue significativa, considerada como un todo, en el caso de que

⁴² Thaddeus Metz, *Meaning in life: An analytic study* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

⁴³ Piénsese aquí en la distinción milliana entre placeres “bajos” y placeres “superiores”. Mientras los primeros son comunes a todos los seres sintientes, los placeres superiores dependen de capacidades consideradas distintivamente humanas, puesto que exigen de un elemento cognitivo más complejo. John S. Mill, *On liberty, utilitarianism, and other essays* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

⁴⁴ Por razones de espacio, dejo sin considerar la perspectiva supernaturalista. Con relación a esta, la existencia de un reino espiritual es fundamental para el significado de la vida, esto es, la existencia de Dios, de las almas o de una vida después de la muerte. Que las vidas de los animales puedan tener sentido dentro de esta perspectiva depende de la manera en que una teología particular conciba la relación de los animales con el reino inmaterial.

el mundo fuera (o será) mejor de alguna manera por haber existido”.⁴⁵ Esto complementa lo arriba señalado acerca de la máquina de experiencias. Nozick señala, como ya vimos, que la principal razón para no conectarse a este dispositivo era que las experiencias placenteras no eran lo único que nos importa, que queremos ser de cierta forma, hacer ciertas cosas, y no solo tener la experiencia de hacerlas. A esto podemos añadir ahora que la vida dentro de una máquina de experiencias no es significativa, carece de sentido, puesto que no contribuye de forma alguna a producir un mejor estado de cosas. Alguien conectado a una máquina de este tipo no es por lo tanto solamente una “burbuja indeterminada”,⁴⁶ sino alguien cuyas experiencias no producen ningún tipo de bien objetivo. No hace mejor, más valiosa o feliz la vida de nadie fuera de la máquina.

En *How are we to live?*, Singer argumenta que cumplir con nuestras obligaciones éticas de atender al sufrimiento de los demás es lo que da sentido a nuestras vidas.⁴⁷ Para este autor, solo quienes trascienden sus intereses egoístas y se esfuerzan por hacer del mundo un lugar mejor pueden encontrar una verdadera satisfacción o un significado en sus vidas. Ahora, si bien Singer considera el sufrimiento de los animales como relevante moralmente —de modo que la vida de alguien adquiere significado en virtud de su contribución a la reducción del sufrimiento animal—, desde su perspectiva, los animales no pueden tener vidas significativas. Y es que los animales, en sus relaciones con los demás, no poseen la capacidad para adoptar el “punto de vista del universo” desde el cual debiésemos evaluar las acciones que producen un mayor bien.⁴⁸

Sin embargo, no hay nada en la posición objetivista que exija algo como esto. Lo que importa es que la vida o las acciones sean el motivo de un mejor estado de cosas, no que dicho estado sea promovido deliberadamente desde una perspectiva o un punto de vista moral acerca del universo. Piénsese, por ejemplo, en el perro Bobby sobre el que escribe Emmanuel Lévinas en “The name of a dog, or natural rights”.⁴⁹ Lévinas describe ahí su breve convivencia con un perro vagabundo durante su estadía en un campo de trabajo en la Alemania nazi. Cada tarde durante algunas semanas, hasta que los centinelas lo echaran del lugar, Bobby recibía al grupo de prisioneros, que regresaban de su jornada de trabajo, “saltando arriba y abajo y ladrando de alegría”.⁵⁰

⁴⁵ Ben Bramble, “Consequentialism about meaning in life”, *Utilitas* 27, n.º 4 (2015): 446

⁴⁶ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 54.

⁴⁷ Peter Singer, *How are we to live: Ethics in an age of self-interest* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2010).

⁴⁸ *Ibíd.*, 228-229.

⁴⁹ Emmanuel Lévinas, “The name of a dog, or natural rights”, en *Difficult freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), 151-153.

⁵⁰ *Ibíd.*, 153.

En contraste con las condiciones y el trato deshumanizante durante su estancia en ese campo, la presencia de Bobby, su alegría perruna al salir a su encuentro cuando los presos volvían a sus barracas, le recordaba a Lévinas, así como a sus demás compañeros, que después de todo seguían siendo personas. “Para él [Bobby], no había duda de que éramos seres humanos”.⁵¹ Aún sin las capacidades racionales requeridas para universalizar máximas, “este perro era el último kantiano en la Alemania nazi”.⁵² O piénsese en la perra rescatista Frida, que participó en la búsqueda y el rescate de más de cincuenta personas en el contexto de diferentes desastres naturales. Se hizo popular luego del terremoto en la Ciudad de México de septiembre de 2017, durante el cual llegó incluso a simbolizar la unidad y la solidaridad durante el desastre. Pero aún en casos menos excepcionales, muchos animales no humanos brindan compañía y consuelo, cuidan y establecen vínculos significativos con sus congéneres —así como con individuos de otras especies— con lo que contribuyen a producir un mundo mejor.

Ahora, si ser la causa de un mejor estado de cosas es todo lo que se necesita para tener una vida significativa, ¿qué ocurre en el caso de los animales instrumentalizados para nuestro beneficio? En *El hombre en busca de sentido*, Victor Frankl pide imaginarnos a un chimpancé que es inyectado una y otra vez para producir un suero contra la polio.⁵³ Según la perspectiva objetivista, la vida de este chimpancé posee significado si como resultado de estos procedimientos se salva la vida de muchas personas. Desde esta perspectiva, poco o nada importa si estas inyecciones le producen un dolor difícil de soportar. En la medida en que su vida, o más precisamente, su sufrimiento, contribuya al bienestar de otros (humanos), esta es significativa. Pero esto es evidentemente bastante problemático. La vida de este chimpancé puede ciertamente ser *instrumentalmente* valiosa para otros, pero no puede decirse que sea significativa para él. Proponer como significativa su vida supondría convertir en significativas las vidas de los animales al someterlos a experimentos o prácticas intrusivas si estas tuviesen el potencial de resultar en algún beneficio para los seres humanos.⁵⁴ Pero aún en el caso de que se tratara de intervenciones inocuas, la perspectiva objetivista, así interpretada, implica que una vida significativa “podría ser una en la que estemos inconscientes todo el tiempo,

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Victor Frankl, *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, 1987), 115.

⁵⁴ Michael Hauskeller, “Living like a dog”, 1.

siempre y cuando nuestros cuerpos [humanos o no humanos] o posesiones se utilicen para algo valioso”.⁵⁵

Para Duncan Purves y Nicolas Delon, de lo anterior debe concluirse que el bien por el cual se puede ser causalmente responsable, pero que no implica ningún tipo de agencia o acción intencional, no confiere significado a nuestra vida. “Cuando imaginamos vidas significativas, no pensamos en vidas cuyos sujetos sean simplemente utilizados como instrumentos para la promoción del bien”.⁵⁶ La vida de alguien es significativa si y solo si “1) contribuye a un estado de cosas valioso, ya sea causal o constitutivamente, y 2) si una de sus acciones intencionales es causa o constitutiva de este estado de cosas”.⁵⁷ Puesto que los animales son capaces de agencia, es decir, de actuar intencionadamente, hay que dar tan solo un paso extra para afirmar que son capaces de actuar intencionalmente de formas que contribuyen a crear estados de cosas objetivamente valiosos. Por lo tanto, dado que los animales poseen la capacidad de actuar de forma intencionada, y debido a que sus acciones intencionales pueden contribuir a estados valiosos, sus vidas pueden ser significativas.

Para el subjetivismo, la presencia de significado en una vida, experiencia o actividad está determinada por las actitudes subjetivas que se adoptan hacia o dentro de esa vida, experiencia o actividad. Si queremos aplicar esta perspectiva a los animales, lo que necesitamos saber es qué actitudes subjetivas son las que determinan el significado de una vida. Esta pregunta ha sido respondida de diferentes maneras. Las posiciones más comunes son aquellas que sostienen que la vida tiene más sentido cuando se consigue algo que se desea con vehemencia, cuando se alcanzan objetivos prioritarios o simplemente cuando se hace lo que se cree en verdad importante. Para Harry Frankfurt, el estado mental relevante es el amor, de modo que la vida adquiere sentido en la medida en que uno ama o se preocupa intensamente por algo.⁵⁸ Alfred Ayer, por su parte, identifica el sentido de la vida con su propósito, “constituido por los fines que alguien, de manera consciente o inconsciente, persigue”.⁵⁹ De acuerdo con Elmer D. Klemke, las fuentes de sentido en la vida se encuentran en aquellas cosas que “nos brindan algunos de nuestros momentos más intensos de valor y alegría”.⁶⁰

⁵⁵ Duncan Purves y Nicolas Delon, “Meaning in the lives of humans...”, 323.

⁵⁶ *Ibid.*, 324.

⁵⁷ *Ibid.*, 323.

⁵⁸ Harry Frankfurt, *The importance of what we care about* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

⁵⁹ Ayer, *The meaning of life* (1999): 226, citado en Katie McShane, “Nature, animals, and meaning in life”, en *The Oxford handbook of meaning in life*, ed. por Iddo Landau (Nueva York: Oxford University Press, 2022), 327.

⁶⁰ Klemke, *In the meaning of life* (2000), citado en McShane, “Nature, animals, and meaning in life”, 327.

La pregunta que debemos hacernos es, por lo tanto, si los animales no humanos son capaces de amar o preocuparse intensamente por algo, de tener propósitos o de experimentar alegría. ¿Pueden los animales hacer estas cosas? A cincuenta años de la publicación de *AEU*, tiempo durante el que se han realizado avances extraordinarios en las áreas de la etología y la psicología animal, la respuesta a esta pregunta es un rotundo sí. Investigaciones recientes en estos campos han dejado claro que el comportamiento animal es mucho más complejo de lo que se admitía hasta hace no tanto tiempo. Definitivamente, los humanos no somos los únicos animales capaces de tener propósitos y perseguirlos, de experimentar momentos intensos de alegría, de amar, o preocuparse por algo o alguien más.

Por razones obvias, la atención sobre el comportamiento animal se había centrado en el estudio de emociones negativas como el miedo o el estrés, pero estudios recientes han demostrado que los animales también son capaces de experimentar con intensidad emociones positivas como la alegría, la gratitud o el entusiasmo. Se ha llegado incluso a demostrar que algunos animales experimentan empatía.⁶¹ Jessica Pierce afirma en este sentido que existen “suficientes razones evolutivas para pensar que la capacidad de empatía está presente en algún grado en todos los mamíferos sociales”.⁶² Algunas investigaciones recientes sobre el comportamiento de primates, elefantes, incluso ratones, confirman esta información, lo que comprobaría que los animales son capaces de una devoción amorosa hacia otros que, hasta hace muy poco, era considerada como exclusiva de los seres humanos.

Esto último resulta particularmente relevante dado que en “Philosophy and the Meaning of Life”, Nozick conecta el sentido de la vida con el acto de trascender nuestros límites, con establecer conexiones con cosas o individuos más allá de nosotros mismos. Amar a otros, cuidar y preocuparse por alguien más, señala Nozick, es algo que nos empuja más allá de nuestros propios límites. Nos arranca de nuestros intereses y preocupaciones más inmediatos y, al conectar con algo más allá de nosotros mismos, otorga sentido a nuestra vida.

Cualquiera que haya convivido tiempo suficiente con animales domésticos, y ahora contamos con un cúmulo de conocimiento científico que lo respalda, sabe que su compañía puede llegar a ser muy terapéutica. Algunas personas mayores que viven solas pueden salvarse de la depresión cuando comparten su vida con un gato o un perro. Y esto no es debido a que sean

⁶¹ Lucy Bates et al., “Do elephants show empathy?”, *Journal of Consciousness Studies* 15, n.º 10-11 (2008); Jessica Pierce “Mice in the sink: On the expression of empathy in animals”, *Environmental Philosophy* 5, n.º 1 (2008).

⁶² Jessica Pierce, “Mice in the sink”, 86.

suaves o peludos, sino a que pueden empatizar con sus compañeros humanos, comprender sus necesidades y amarlos.⁶³ Es por esto por lo que “un animal de peluche mecánico, por muy bien elaborado que esté o por muy realista que parezca, nunca podrá reemplazar a un animal vivo, sensible y amoroso”.⁶⁴

Todo esto comprueba que los animales no humanos tienen vidas emocionales complejas, no tan disímiles a las de los seres humanos. En otras palabras, que “no existe una clara línea divisoria entre el ser humano y el resto del reino animal. Se trata de una línea difusa, y cada vez lo es más”.⁶⁵ Por supuesto, puede todavía sostenerse que, si bien muchos animales tienen todas las capacidades señaladas, no las tienen en un grado suficiente como para que sus vidas puedan tener significado. O se puede aseverar que el significado de una vida no depende simplemente de la posesión de tales capacidades, sino de su ejercicio dentro de un plan de vida concebido racionalmente.

William James defiende una perspectiva como esta cuando sostiene que para que la alegría intensa, el amor o la búsqueda de propósitos confieran sentido a la vida deben estar relacionados con un ideal de cómo debemos vivir, que debe ser algo intelectualmente concebido.⁶⁶ Para James, en efecto, puesto que se trata de un “hecho intelectual”, un ideal, si lo tenemos, es algo de lo cual no podemos ser inconscientes. Si abrazamos una perspectiva sobre el sentido como esta, ciertamente la línea entre los animales humanos y los no humanos ya no nos parecería tan difusa. Por lo menos hasta donde sabemos, los animales carecen de las capacidades cognitivas complejas necesarias para concebir un ideal y perseguirlo conscientemente.

El peligro con una posición como esta, sin embargo, es que se vuelve tan demandante que corre el peligro de volver también insignificante la vida de muchas personas humanas. Y es que no todos se plantean como un asunto intelectual el cómo deben vivir sus vidas. La gran mayoría, de hecho, no reflexiona sobre estas cuestiones, tal vez porque las consideran una pérdida de tiempo, una tarea exclusiva para profesores de filosofía o porque simplemente no se les ocurre plantearse esa clase de preguntas a este nivel de generalidad. Pero si alguien lleva una vida satisfactoria en la que persigue propósitos que para él son importantes, establece vínculos significativos con otros y hace que su vida contenga momentos de alegría y plenitud, no está para nada claro el mo-

⁶³ David Varela, “Mi gran compañera: La familia multiespecie y las potencias del afectar”, *Tabula Rasa* 49 (2024).

⁶⁴ Marc Bekoff, *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy and why they matter* (Novato, CA: New World Library, 2007), xiv.

⁶⁵ *Ibíd.*, xiii.

⁶⁶ William James, “What makes a life significant”, en *On some of life's ideals* (Nueva York: Henry Holt and Company, 1977).

tivo por el que debamos decir que carece de sentido por la simple razón de que nunca se planteó la pregunta de cómo vivir.

De todo esto debemos concluir que las actitudes o los estados subjetivos considerados determinan el sentido de una vida que no requiere la aplicación de una racionalidad propuesta para fines de manera consciente. Considero que el escritor sudafricano John Coetzee, a través de su alter ego Elizabeth Costello, expresa bellamente este punto cuando escribe:

Al hecho de pensar, al raciocinio, le opongo la plenitud, la encarnación, la sensación de ser. No la conciencia de uno mismo como una especie de máquina fantasmal pensante que lleva a cabo razonamientos, sino al contrario, la sensación, una sensación fuertemente afectiva, de ser un cuerpo con miembros que se extienden en el espacio, que están vivos para el mundo.⁶⁷

Coetzee denomina esta plenitud como *goce* y el punto que está intentando demostrar es que los humanos compartimos con los animales esta clase de “sensación fuertemente afectiva”. Hago referencia a este pasaje también porque resuena fuertemente con la tesis de Nozick sobre el trascender límites como la fuente del significado. Si bien somos solo un cuerpo, nos dice aquí Coetzee, ese límite no nos tiene que encerrar en nosotros mismos. Somos tan solo esto, tan solo un cuerpo, pero uno que “se extiende en el espacio” y que nos permite conectar con el mundo; afectar y ser afectados por los otros, así como por las cosas, por todo lo que está fuera o más allá de nosotros.

Para decirlo de otro modo, lo que Coetzee denomina aquí *goce* o *plenitud* no es distinto de lo que los autores discutidos más arriba consideran como fuentes del sentido en una vida. La plenitud puede ser amar algo o empatizar con un otro, experimentar intensamente emociones como la alegría o el entusiasmo, conectar con algo o alguien de modo que dejamos de “ser simplemente esto”. Los animales, por lo menos muchos de ellos, pueden hacer estas cosas, lo que significa que sus vidas pueden también ser significativas, y no solamente buenas, felices o placenteras. Y si las vidas de los animales pueden ser no solo buenas, placenteras o libres de sufrimiento, sino también significativas, desde la perspectiva de Nozick, que funda los derechos en esta capacidad, debemos concluir que los animales tienen derechos y que “hay cosas que ninguna persona o algún grupo puede hacerles sin violar esos derechos”.⁶⁸

⁶⁷ John M. Coetzee, “Las vidas de los animales”, en *Elizabeth Costello*, trad. por Javier Calvo (Barcelona: Random House, 2004), 85.

⁶⁸ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 7.

Nozick y el giro político en la ética animal

Dentro de la ética animal se habla actualmente de un *giro político*, término con el que se hace referencia al uso de un vocabulario proveniente de la teoría política en el abordaje de nuestras obligaciones respecto a los animales no humanos.⁶⁹ Hasta hace poco, la reflexión sobre el estatus de los animales había sido realizada casi exclusivamente desde el campo de la filosofía moral. Fueron fundamentalmente filósofos morales quienes encabezaron el esfuerzo por incluir a los animales dentro de nuestras consideraciones. Como llegara a expresarlo Tom Regan, la discusión sobre los derechos de los animales había sorprendido “durmiendo la siesta”⁷⁰ a los filósofos políticos. Lo anterior significó que la cuestión sobre los animales y sus intereses fuera planteada en términos dentro del círculo moral pero no, sino hasta muy recientemente, en términos de inclusión a la comunidad política.

Incluso cuando dicha inclusión llegaba a ser considerada, como cuando John Rawls se planteó la extensión de sus principios de justicia a los animales, se terminaba rechazando de forma abierta.⁷¹ Para Rawls, como se sabe, los animales no son sujetos de justicia porque carecen de las capacidades o los “poderes” que distinguen a las personas morales, la única “clase de seres a los que se aplican los principios elegidos”⁷² en la posición original. En *Teoría de la justicia*, Rawls argumenta que los deberes que podemos tener respecto de los animales no humanos son deberes de compasión o de humanidad, pero no deberes de justicia. Rawls es bastante explícito al respecto desde el comienzo del libro, donde sostiene que, si su concepción resulta adecuada para evaluar la justicia de lo que llama la “estructura básica” de la sociedad, el siguiente paso sería ocuparse de su extensión hacia todo el ámbito de nuestras relaciones morales y, solo entonces, a nuestras relaciones con los animales y el resto de la naturaleza. Lo que significa que nuestras relaciones con los animales y con el mundo no humano en general caen fuera de cualquier concepción política sobre lo que es justo.⁷³

⁶⁹ Véase, entre otros, Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis: A political theory of animal rights* (Nueva York: Oxford University Press, 2011) y Tony Milligan, “The political turn in animal rights”, *Politics and Animals* 1, n.º 1 (2015).

⁷⁰ Tom Regan, prefacio a *Political theory and animal rights*, ed. por Andrew Linzey y Paul Clarke (Londres: Pluto Press, 1990), ix.

⁷¹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. por María Dolores González (Ciudad de México: FCE, 2011).

⁷² *Ibíd.*, 456.

⁷³ Rawls llega a decir que determinar nuestras obligaciones con los animales y la naturaleza en general es una “tarea de la metafísica”, no de una teoría sobre la justicia. “Una concepción correcta de nuestras relaciones con los animales y con la naturaleza parecería depender de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él. Una de las tareas de la metafísica es elaborar una visión del mundo adecuada a este propósito. *Ibíd.*, 463. Hay lectores suyos, sin embargo, que rechazan esta conclusión y defienden, en contra del propio Rawls, la extensión de sus principios de justicia, o alguna otra ver-

Esto difiere de la aproximación de Nozick a esta cuestión en *AEU*. Más allá de que emplee un vocabulario cargado moralmente al discutir el estatus de los animales en *AEU*, cabe subrayar que se trata de un libro de filosofía política. La naturaleza del Estado, su justificación y sus funciones legítimas son los temas principales del libro. Además, para Nozick, habría que recordar que la “filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política”.⁷⁴ En efecto, “lo que las personas pueden y no pueden hacerse unas a otras limita lo que pueden hacer mediante el aparato del Estado o lo que pueden hacer para establecer dicho aparato”.⁷⁵ Siendo esto así, las reflexiones que Nozick dedica a la cuestión de los animales en *AEU* pueden considerarse como una anticipación del denominado *giro político*.

Esto resulta interesante no solo porque, habiendo sido publicado originalmente en 1974, *AEU* se anticiparía a dicho giro por varias décadas.⁷⁶ También es así, particularmente, porque dicho giro ha sido formulado casi exclusivamente en los términos de la teoría política liberal.⁷⁷ En este sentido, la perspectiva de Nozick representaría una alternativa, desde el libertarismo de derecha, para articular una aproximación política a los derechos de los animales.

Ciertamente, la posición de Nozick en *AEU*, a pesar de su evidente incomodidad con esta conclusión, es la de negar que los animales posean derechos ante terceros. Aunque vacila bastante al respecto y llega incluso a reconocer que los animales tienen valor por sí mismos, Nozick termina confirmando la posición de sentido común dentro del libertarismo de que los animales no pueden ser sujetos de derechos. Los derechos, sostiene, solo deben proteger a seres con la capacidad para tener vidas significativas. Sin embargo, como mostré en la sección anterior, los animales son también capaces de tener vidas con sentido.

Una vez que esto es reconocido, se siguen consecuencias teóricamente muy relevantes. Y es que una vez que se acepta la capacidad de los animales no humanos para tener vidas con sentido, no hay razón alguna para negar la extensión de derechos más allá de las fronteras de nuestra especie. Por ra-

sión de estos, a los animales no humanos. Véase, entre otros, Mark Rowlands, “Contractarianism and animal rights”, *Journal of Applied Philosophy* 14, n.º 3 (1997); Donald VandeVeer, “Of beasts, persons, and the original position”, *The Monist* 62, n.º 3 (1979).

⁷⁴ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 19.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ Nozick no es citado en los textos escritos por autores identificados con esta perspectiva.

⁷⁷ Hay, en todo caso, algunas excepciones a esta tendencia: Erica Von Essen y Michael Allen, “The republican zoopolis: Towards a new legitimization framework for relational animal ethics”, *Ethics & the Environment* 21, n.º 1 (2016); Eze Paez, “A republic for all sentients: Social freedom without free will”, *Pacific Philosophical Quarterly* 103, n.º 3 (2022). En “Animal liberation: A political perspective”, Paola Cavalieri ofrece una crítica, desde la izquierda, del carácter liberal del “giro político”. *Philosophy and the politics of animal liberation*, ed. por Paola Cavalieri (Nueva York: Palgrave, 2016).

zonas de espacio, no puedo perseguir aquí las consecuencias que tendría esa extensión para la concepción de Nozick acerca del Estado. ¿Seguiría siendo mínimo un Estado que protege los derechos de los animales? ¿Qué tipo de Estado sería este? Por la extensión de este trabajo, no es posible siquiera intentar responder aquí estas importantes preguntas.⁷⁸ Lo que sí puede afirmarse es que, una vez que se acepta la idea de que la capacidad para tener vidas con sentido no es exclusiva de los seres humanos, un Estado que desprotege a los animales y que no resguarda sus derechos básicos a la vida, en contra del maltrato, la agresión y la tortura, no es legítimo.

Conclusiones: anarquía, Estado y... ¿zoópolis?

Al comienzo de este artículo se hizo referencia a las críticas con las que fue recibida una propuesta de reforma de ley por simpatizantes del actual gobierno argentino, la cual pretende fortalecer la protección de los animales contra ciertos tipos de maltrato. Para quienes se oponen a esta reforma, la iniciativa es por completo incompatible con los compromisos normativos del libertarismo, doctrina a la que se adhiere de forma explícita el presidente de ese país. Según este punto de vista, la implementación de esta propuesta implicaría intervenciones ilegítimas por parte del Estado sobre conductas que debiesen ser dejadas al libre arbitrio de los individuos. Si uno examina lo que diferentes teóricos libertarios han escrito sobre esta cuestión, los críticos de la llamada ley Conan parecerían estar en lo correcto. En efecto, autores como Jan Narverson, Tibor Machan y Murray Rothbard, entre varios otros, coinciden en que los derechos solo aplican a la esfera de las relaciones entre humanos. O como señalara Rothbard, para el libertarismo, los derechos son *relativos* en un solo sentido: lo son para la especie humana.

Puesto que solo los humanos son agentes racionales, tienen conciencia de su propio futuro o son capaces de realizar elecciones morales libres, los derechos no pueden extenderse justificadamente más allá de las fronteras de nuestra especie. Por todo lo anterior se podría concluir que la teoría política libertaria y la de los derechos animales son, como se supone, incompatibles. En este escrito me he centrado en una versión específica del libertarismo, la propuesta por Nozick en *AEU*. En este libro, el autor afirma que los animales son valiosos y que pueden tener derecho a cierto tipo de trato. Todavía más, anticipándose a Singer, llega a establecer como un deber moral el no comer animales. Como vimos, Nozick trata de capturar el contenido de estos com-

⁷⁸ Kymberly Smith ofrece una discusión sistemática en torno esta pregunta, pero referida a un Estado liberal o más-que-mínimo en *Governing animals: Animal welfare and the liberal state* (Nueva York: Oxford University Press, 2012).

promisos por medio de la posición a la que denomina “kantismo para las personas, utilitarismo [o ‘singerismo’] para los animales”. Nozick propone una perspectiva ética híbrida en la que los intereses de los animales en cuanto seres sintientes deben ser tenidos en consideración, aunque no llega a afirmar que sean sujetos de derechos. Así pues, los derechos, concebidos como restricciones indirectas a la acción de terceros, solo aplican para los seres capaces de tener vidas significativas.

Para Nozick, y en esto su postura es similar a la que defenderá Singer, si bien los animales son capaces de experimentar placer y dolor —y por eso deberían ser considerados moralmente—, carecerían de las complejas capacidades cognitivas que se requieren para modelar la vida en conformidad con un plan general que les otorgue sentido. Escritos recientes acerca del sentido de la vida, sin embargo, sugieren que los humanos no somos los únicos animales capaces de tener vidas significativas. Las fuentes del sentido de vida son mucho más plurales de lo que Nozick reconoce en *AEU*, y no dependen únicamente de la autonomía o de la capacidad para formular racionalmente un plan general de vida. Como el propio Nozick reconoce, el sentido de una vida se encuentra relacionado con la capacidad para trascender nuestros límites y establecer conexiones con cosas o seres más allá de nosotros mismos, con la capacidad para afectar y ser afectados por otros, o de preocuparnos amorosamente por alguien más. O como plantean los objetivistas, la vida de un individuo adquiere sentido cuando su existencia o sus acciones intencionales son la causa de un mejor estado de cosas.

En cuanto se adopta una perspectiva menos restrictiva acerca del sentido de la vida, la idea de que los animales no solo pueden tener vidas más o menos libres de sufrimiento, sino también vidas significativas, deja de ser una fantasía de *animal-lovers*. El siguiente paso sería reconocer que los animales tienen derechos y, parafraseando a Nozick, que hay cosas que no podemos hacerles sin violar esos derechos. Leído desde la perspectiva del giro político, el marco para la utopía que Nozick propone al final de *AEU* puede traducirse en la forma de una comunidad de comunidades multiespecie en la que humanos y animales se relacionan de formas no opresivas ni explotadoras, es decir, una zoópolis. Cuáles serían los contornos de dicha *zoopolis* libertaria, sin embargo, es materia para otro escrito.

Bibliografía citada

Bates, Lucy, Phyllis Lee, Norah Njiraini, Joyce Poole, Katito Sayialel, Soila Sayialel, Cynthia Moss y Richard Byrne. “Do elephants show empathy?”. *Journal of Consciousness Studies* 15, n.º 10-11 (2008): 204-225. https://www.researchgate.net/publication/37245197_Do_Elephants_Show_Empathy

- Beckoff, Marc. *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy and why they matter*. Novato, CA: New World Library, 2007.
- Bramble, Ben. "Consequentialism about meaning in life". *Utilitas* 27, n.º 4 (2015): 445-459. <https://doi.org/10.1017/S095382081500014X>
- Cavalieri, Paola. "Animal liberation: A political perspective". En *Philosophy and the politics of animal liberation*. Editado por Paola Cavalieri, 15-43. Nueva York: Palgrave, 2016.
- Coetzee, John M. "Las vidas de los animales". En *Elizabeth Costello*. Traducido por Javier Calvo, 66-98. Barcelona: Random House, 2004.
- Donaldson, Sue y Will Kymlicka. *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.
- Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Frankl, Victor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1987.
- Freeman, Samuel. "Illiberal libertarians: Why libertarianism is not a liberal view". *Philosophy & Public Affairs* 30, n.º 2 (2001): 105-151. <https://www.jstor.org/stable/3557960>
- Gardner, Molly. "Suffering and meaning in the lives of wild animals". *Midwest Studies in Philosophy* 46 (2022): 355-371.
- Hauskeller, Michael. "Living like a dog: Can the life of non-human animals be meaningful?". *Between the Species* 23, n.º 1 (2019): 1-29.
- James, William. "What makes a life significant". En *On some of life's ideals*, 49-94. Nueva York: Henry Holt and Company, 1977.
- Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*. Traducido por Roberto Rodríguez y Concha Roldán. Barcelona: Crítica, 1988.
- Korsgaard, Christine Marion. *Fellow creatures: Our obligations to the other animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Lévinas, Emmanuel. "The name of a dog, or natural rights". En *Difficult freedom: Essays on judaism*, 151-153. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.
- Luper, Steven. "Life's meaning". *The Cambridge companion to life and death*. Editado por Steven Luper, 198-212. Nueva York: Cambridge University Press, 2014.
- Machan, Tibor. "Do animals have rights?". *Public Affairs Quarterly* 5, n.º 2 (1991): 163-173. <https://www.jstor.org/stable/40435778>
- McShane, Katie. "Nature, animals, and meaning in life". En *The Oxford handbook of meaning in life*. Editado por Iddo Landau, 324-339. Nueva York: Oxford University Press, 2022.
- Metz, Thaddeus. *Meaning in life: An analytic study*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Mill, John S. *On liberty, utilitarianism, and other essays*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Milligan, Tony. “The political turn in animal rights”. *Politics and Animals* 1, n.º 1 (2015): 6-15. <https://journals.lub.lu.se/pa/issue/view/1974>
- Montgomery, Stephen y Walter E. Block. “Animal torture: A critique of thick libertarianism”. *Review of Social and Economic Issues* 1, n.º 3 (2016): 105-116. <https://link.gale.com/apps/doc/A503261095/AONE?u=anon~7908411b&sid=googleScholar&xid=5389916b>
- Müller, Nico D. *Kantianism for animals: A radical kantian animal ethic*. Cham: Palgrave, 2022.
- Narveson, Jan. “Animal rights”. *Canadian Journal of Philosophy* 7, n.º 1 (1977): 161-178. doi:10.1080/00455091.1977.10716186
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Traducido por Rolando Tamayo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- “Philosophy and the meaning of life”. En *Philosophical explanations*, 571-647. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Paez, Eze. “A republic for all sentients: Social freedom without free will”. *Pacific Philosophical Quarterly* 103, n.º 3 (2022): 620-644. <https://doi.org/10.1111/papq.12351>
- Pierce, Jessica. “Mice in the sink: On the expression of empathy in animals”. *Environmental Philosophy* 5, n.º 1 (2008): 75-96. <https://www.jstor.org/stable/26167970>
- Purves, Duncan y Nicolas Delon. “Meaning in the lives of humans and other animals”. *Philosophical Studies* 175, n.º 2 (2018): 317-338. doi: 10.1007/s11098-017-0869-6
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Traducido por María González. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Regan, Tom. Prefacio a *Political theory and animal rights*. Editado por Andrew Linzey y Paul Clarke. Londres: Pluto Press, 1990.
- Rothbard, Murray. *The ethics of liberty*. Nueva York: New York University Press, 2002.
- Rowlands, Mark. “Contractarianism and animal rights”. *Journal of Applied Philosophy* 14, n.º 3 (1997): 235-247. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00060>
- Sebo, Jeff. “Kantianism for humans, utilitarianism for nonhumans? Yes and no”. *Philosophical Studies* 180, n.º 4 (2023): 1211-1230. <https://doi.org/10.1007/s11098-022-01835-0>
- Singer, Peter. *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Harper Perennial, 2009.
- *How are we to live: Ethics in an age of self-interest*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2010.

- Smith, Kimberly. *Governing animals: Animal welfare and the liberal state*. Nueva York: Oxford University Press, 2012.
- Thomas, Joshua L. “Can only human lives be meaningful?”. *Philosophical Papers* 47, n.º 2 (2018): 265-297. <https://doi.org/10.1080/05568641.2017.1422793>
- Van der Vossen, Bas y Billy Christmas. “Libertarianism”. *The Stanford encyclopedia of philosophy*, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/libertarianism/>
- VanDeVeer, Donald. “Of beasts, persons, and the original position”. *The Monist* 62, n.º 3 (1979): 368-377. <https://www.jstor.org/stable/27902602>
- Varela, David. “Mi gran compañera: La familia multiespecie y las potencias del afectar”. *Tabula Rasa* 49 (2024): 33-54. <https://doi.org/10.25058/20112742.n49.04>
- Von Essen, Erica y Michael Allen. “The republican zoopolis: Towards a new legitimization framework for relational animal ethics”. *Ethics & the Environment* 21, n.º 1 (2016): 61-88. <https://dx.doi.org/10.2979/ethicsenviro.21.1.03>
- Williams, Bernard. “The human prejudice”. En *Philosophy as a humanistic discipline*. Editado por Adrian Moore, 135-152. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Wissenburg, Marcel. “An agenda for animal political theory”. En *Political animals and animal politics*. Editado por Marcel Wissenburg y David Schlosberg, 30-43. Londres: Palgrave, 2014.
- Wolf, Susan. *Meaning in life and why it matters*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2012.
- Wong, Wai-Hung. “Meaningfulness and identities”. *Ethical Theory and Moral Practice* 11, n.º 2 (2008): 123-148. <https://philpapers.org/rec/WONMAI-2>